

# LA OPCIÓN DEMOCRÁTICO-CRISTIANA EN ITALIA

*SAMUEL CECOTTI*  
Doctor en Derecho

**RESUMEN.** Italia constituye el paradigma (político pero también eclesiástico) de la democracia cristiana. Por eso es útil reconstruir su itinerario doctrinal y existencial, desde sus antecedentes en el liberalismo católico del «Risorgimento» hasta nuestros días. Así como recordar la oposición de algunos grupos a dicho paradigma.

**PALABRAS CLAVE.** «Risorgimento». «Partito Popolare». Democracia Cristiana. Don Sturzo. Carlo Francesco D'Agostino.

**ABSTRACT.** In Italy can be found the political and ecclesiastical paradigm of Christian Democracy. It is important to consider its doctrinal and existential itinerary from «Risorgimento» origins to current political life. And also recall the resistance to that paradigm inside catholic political tradition.

**KEY WORDS.** «Risorgimento». «Partito Popolare». Christian Democracy. Don Sturzo. Carlo Francesco D'Agostino.

## 1. Introducción

Podría preguntarse, ¿por qué hablar de la democracia cristiana en Italia? Porque Italia constituye un paradigma y es paradigmática la historia de la democracia cristiana en Italia. Paradigma político, pero también eclesástico, si se tiene en cuenta que en ningún país como en Italia fue tan estrecha la relación entre el movimiento político de los católicos y la Santa Sede. La Italia republicana nació democristiana, y fue dirigida por la DC durante cincuenta años; la historia de la Italia posbélica se convierte así en la historia de la opción democristiana realizada. En este sentido, ningún partido democristiano llegó a formar parte hasta tal punto de la vida de la Iglesia, de sus condicionantes, orientaciones y elecciones, de su propia Doctrina, como la DC italiana<sup>1</sup>.

---

1. La conexión Iglesia DC en Italia viene de antiguo, dándose ya bajo el pontificado de Pío XII, en los tiempos de la primera aparición de la DC en la escena política, aunque no sin tensiones y contradicciones (de entre todas las ellas baste pensar en las conflictivas relaciones de Alcide De Gasperi con Pío XII, durante mucho tiempo silenciadas y poco a poco develadas en la actualidad gracias a la investigación historiográfica), alcanzando su culmen, al menos en lo relativo al vértice de la Iglesia, con Pablo VI, momento en el que la colateralidad ya no consistía tanto en el sostén oficioso de la Iglesia en función anticomunista, como en una propia y verdadera influencia recíproca en el plano de las ideas y en la coincidencia de horizontes ideales. Con el pontificado de Montini ocupó el trono de Pedro uno de los principales artífices del nacimiento de la DC de De Gasperi, hijo de uno de los principales dirigentes de PPI, discípulo, en su juventud, del demócrata-cristiano Tommaso Gallarati Scotti, que se nutrió de los mismos autores que constituían el panteón ideal del demócrata cristiano: «Lacordaire, Montalémbert, Tocqueville (obviamente junto a Lamennais, Sturzo, Maritain)» (A. de Gasperi, cit. en Pierluigi CASTAGNETTI, «De Gasperi e Dossetti: quella composta frattura», en *L'Unità* de 18 agosto de 2013, p.15). Acerca de Montini y la DC que continuará también después de su elevación a la Sede de Pedro; significativa a este respecto es la amistad y la influencia recíproca entre Pablo VI y el líder democristiano (teórico del compromiso histórico) Aldo Moro. Si bajo el pontificado de Pío XII y del beato Juan XXIII la relación Iglesia DC fue muy fuerte en la realidad del laicado católico (sobre todo en Acción Católica, frecuentemente reducida a «sirvienta» de la DC) y sobre el terreno (diócesis y parroquias), llegando a construir un tejido tan intrincado que convertía en casi «eclesial» la opción democristiana (en la militancia y, aún más en el voto), con Pablo VI asisti-

Si la Italia democristiana es la Italia posbélica, el democratismo cristiano italiano no es comprensible más que en el marco de la Italia conquistada por la Revolución, o sea, en la Italia «construida» por ese evento revolucionario de matriz liberal que se ha definido como *Risorgimento*. Es en relación con la Revolución donde se sitúan las raíces de la democracia cristiana, porque, en el fondo, la democracia cristiana no era sino el descomunal atrevimiento de «bautizar» la Revolución después de haber reconocido en la misma supuestas virtuales evangélicas.

Que el *Risorgimento* es esencialmente una revolución viene testimoniado, además de por las palabras y acciones de sus protagonistas, por la más autorizada literatura acerca de él. Sobre la base de la riqueza del debate, es preciso reconocer que «en Italia, la relación de estrecho parentesco existente entre *Risorgimento* y Revolución francesa es considerada tradicionalmente por la historiografía [...] un axioma»<sup>2</sup>, de modo que se nos relevará de demostrar extensamente en esta sede dicho ligamen «demostrado por los hechos históricos: guerra contra la Iglesia y contra la religión católica, anticlericalismo contenido de clara matriz masónica, destrucción de los Estados legítimos, en particular de las Monarquías sacras [...] centralización jacobina y necrosamiento de las tradiciones locales [...] y, sobre todo, voluntad de destruir una nueva Italia y un hombre nuevo, un nuevo italiano»<sup>3</sup>.

---

mos a una ruptura de la unanimidad democristiana debida a significativos giros a la izquierda de partes importantes del mundo «católico», al tiempo que el propio papa Montini se encontraba personalmente ligado a la DC, como nunca lo había estado ninguno de sus predecesores.

2. Francesco Mario AGNOLI, «Le due rivoluzioni», en Massimo VIGLIONE (a cargo de), *La Rivoluzione italiana. Storia critica del Risorgimento*, Il Minotauro, Roma, 2001, p.105.

3. Massimo VIGLIONE, «Introduzione», en VIGLIONE (a cargo de), *La Rivoluzione italiana*, cit., p. 25; de la naturaleza filial del *Risorgimento* respecto de la Revolución francesa existió una amplia conciencia entre los dirigentes liberales, hasta el punto de que en 1881, Crispi definió, por esta razón, como «una guerra civil» el eventual conflicto bélico entre Italia y Francia.

En su pretensión de regenerar a Italia, el *Risorgimento* se proclamaba una etapa ulterior de la autoliberación humana (en la línea del espíritu jacobino)<sup>4</sup>, «ulterior etapa de la Revolución que había tenido en Francia su primera manifestación»<sup>5</sup> y «realización de los famosos principios generados por la gran Revolución francesa del 89»<sup>6</sup>, intentando crear la tercera Italia, la Roma «capital del espíritu moderno»<sup>7</sup>, como epifanía de aquella escatología inmanente que veía en la Nación italiana el nuevo Israel elegido para conducir a la humanidad en la nueva era profetizada por la Religión del Hombre.

Si «el movimiento *risorgimental* constituyó, por consiguiente, un capítulo de la más vasta Revolución europea, en la que era posible entrever una efectiva unidad, aún en el marco de una multiplicidad de aspectos»<sup>8</sup>, se debe reconocer que no consistió en una mera propuesta de repetición, en Italia, de la Revolución del 89, como tampoco fue una evolución coherente de la misma, de alcance universal.<sup>9</sup>

No debe pensarse en un *Risorgimento* en las aspiraciones de su doctrina por la situación geográfica. En efecto, el *Risorgimento* fue italiano como la Revolución fue francesa, queriendo ser epifanía mesiánica de la nueva religión de la libertad (de los individuos, de las Naciones, de la Humanidad). Ambas revoluciones están determina-

---

4. Giovanni TURCO, «L'identità nazionale italiana», en VIGLIONE (a cargo de), *La Rivoluzione italiana*, cit., p. 61.

5. AGNOLI, «Le due rivoluzioni», cit., p.122.

6. Carlo CURCI, «La sostanza e gli artifizii della impresa italiana nel '48», en *La Civiltà Cattolica*, serie IV, v. 2, p.183.

7. Francesco DE SANCTIS, «Il mezzogiorno e lo Stato unitario», cit., en Alberto AQUARONE, «Le forze politiche italiane e il problema di Roma», en *Alla ricerca dell'Italia liberale*, Ed. Guida, Nápoles, 1972, p. 155.

8. TURCO, «"La Civiltà Cattolica" e il Risorgimento», en *La Rivoluzione italiana*, cit., p. 233; cfr. G. CALVETTI, «Il verbo della rivoluzione», en *La Civiltà Cattolica*, serie II, vol. 4, pp. 481-496.

9. «La rivoluzione que lotta oggi a visiera alzata in Italia, è rivoluzione universale» (Luigi TAPARELLI D'AZEGLIO, «La libertà tirannia», en *La Civiltà Cattolica*, serie IV, vol. 8 (16 noviembre 1860), p. 561.

das geográficamente por el lugar en que se desarrollan, no en razón de una eventual naturaleza esencialmente territorial de las mismas. El *Risorgimento*, del que el 48 constituye el momento explosivo, «tuvo un alcance histórico y revolucionario mucho más profundo de lo que hoy se considera comúnmente [...]. Constituye [...] una fractura epocal: es, en efecto, el segundo triunfo del 89, al mismo tiempo que abre las puertas al futuro 93 de Moscú, el 1917», de modo que no se equivoca quien afirma que «en el movimiento del cuarenta y ocho se encuentra implícita toda la trágica historia del siglo XX»<sup>10</sup>.

Mazzini, cuyo peso ideológico en el *Risorgimento* no debe ser valorado en más de lo que vale, afirma que la propia soberanía nacional «se encuentra en el fin»<sup>11</sup>, o bien que el presunto derecho de un pueblo a la independencia soberana reside, no en la existencia misma de la nación en cuanto tal, sino en el «fin común al que tiende, en la misión especial que lo distingue de los demás y a la que trata de consagrarse para beneficio propio y de la humanidad». Para el profeta del *Risorgimento* «el cumplimiento del destino de una nación se identifica con la manifestación de un principio vital inmanente (o, en otros términos, de una misión) cuya revelación dará lugar a una revolución»<sup>12</sup>. Esta sustituirá radicalmente al orden precedente»<sup>13</sup>. Al concebirse la Nación, no como una realidad dada y determinada por la historia, sino como la encarnación de una ideología por realizar, no reconoce en el orden tradicional propio, las raíces desde cuyo desarrollo orgánico, y más bien pretende llevarse a cabo mediante una sustitución revolucionaria de la realidad<sup>14</sup>.

---

10. VIGLIONE, «L' Unificazione», en *La Rivoluzione italiana*, cit., pp. 36-37.

11. Giuseppe MAZZINI, «Agli italiani», en *Scritti politici*, a cargo de T. Grandi y A. Comba, Ed. UTET, Turín, 1972, p. 1056.

12. Cfr. MAZZINI, «Agli italiani», cit., p. 1040.

13. TURCO, «La identità nazionale italiana», cit., p. 56.

14. «El unitarismo y el nacionalismo ideológico, en suma, pretenden modificar *ab imis* la herencia de la historia, poniendo las premisas de una situación conflictual y de una hipertrofia de la esfera estatal y de sus aparatos coercitivos». TURCO, «L'identità nazionale», cit., p.75.

En el pensamiento mazziniano, la Revolución, identidad última de la nación, es elevada a «religión»<sup>15</sup>. En efecto, para el fundador del partido de la «Joven Italia». «toda revolución es obra de un principio aceptado como cuestión de fe»<sup>16</sup>, y, en el *Risorgimento* italiano, la cuestión de fe revolucionaria era precisamente la idea misma de Nación como proyecto de encarnación estatal de la nueva religión inmanentista<sup>17</sup> de la libertad<sup>18</sup> que tuvo «en Mazzini a su apóstol y en Garibaldi a su héroe»<sup>19</sup>.

El fin de la acción mazziniana, el primer objetivo del pensamiento de Mazzini no era Italia, sino la Revolución concebida como nueva religión de la Humanidad. En este punto es necesario deshacer un equívoco común a muchos críticos del *Risorgimento*: Mazzini y

15. MAZZINI, «Del mancato sviluppo della libertà in Italia», en *Scritti politici*, cit., p. 240.

16. MAZZINI, «Interessi e principi», en *Scritti politici*, cit., pág. 484.

17. Mazzini se hizo fundador, profeta y apóstol de un «sistema teológico-republicano de impronta gnóstico-panteísta» (VIGLIONE, *L'Unificazione*, cit., p.33): «Es de subrayar el hecho de que Mazzini se consideró y se presentó siempre bajo la imagen del profeta religioso, instaurador de una nueva religión espiritualista y asociativa, la religión de la Humanidad, que debía sustituir, precisamente, al moribundo Cristianismo (hasta llegó a tener el descaro de escribir a Pío IX para pedirle su conversión a la “verdadera fe”») (Ídem, p.34). Mazzini se equiparó frecuentemente a Cristo, y, «en un momento de particular exaltación, se proclamó incluso mediador entre Dios y la humanidad». Rosario F. ESPOSITO, *La Massoneria in Italia dal 1800 ai giorni nostri*, 4ª ed., Ed. Paoline, Roma, 1969, p. 86.

18. Libertad como *liberté*, en efecto, «la misma idea de libertad en nombre de la cual los teóricos liberales de la nación pretendieron fundar la nueva identidad italiana, que se revela nada más que como una expresión ideológica en nombre de la cual se lleva a cabo la erradicación de las experiencias religiosas, civiles y jurídicas tradicionales y se vanifican las precedentes autonomías locales [...]. La libertad, en tal caso, no es en este caso otra cosa que el propio régimen de la ideología, que se identifica con el proyecto de la nueva humanidad» (TURCO, «La identità nazionale italiana», cit., p. 65).

19. Massimo DE LEONARDIS, «Il Risorgimento e la Chiesa Cattolica», en VIGLIONE, *La Rivoluzione italiana*, cit., p. 233. «Garibaldi, el héroe de los dos mundos, el hombre que aun después de Mentara asumió en el 70 la defensa de Francia, después de haber combatido en América e Italia, fue [...] la perfecta encarnación del ideal mazziniano» (Federico CHABOD, *L'idea de nazione*, Ed. Laterza, Bari, 1961, p. 73).

los demás ideólogos *risorgimentales* no estaban interesados en la Revolución como medio dirigido a la independencia y la unidad de Italia, subjetivamente considerada como un bien, sino que, más bien al contrario, fue la creación de la nueva Italia unida la que se perseguía instrumentalmente en relación con un fin ideológico-revolucionario global. Para Mazzini, «la nación no es un fin en sí mismo: más bien es medio altísimo, nobilísimo, necesario, pero medio, para el cumplimiento del fin supremo: la Humanidad»<sup>20</sup> concebida como divinidad inmanente. Las diversas naciones están llamadas a tomar «conciencia de una misión especial [...] cuya realización, necesaria para el desarrollo de la gran misión de la humanidad, ha de constituir su individualidad»<sup>21</sup>; o, con otras palabras, al ser las naciones «los individuos de la humanidad, como los ciudadanos son los individuos de la nación»<sup>22</sup>, están llamadas a trabajar por la Revolución global de la Humanidad, igual que los individuos lo están a trabajar por la Revolución nacional. Los individuos, al trabajar por la Revolución en sus propios países, trabajan para la conversión del Estado a la causa revolucionaria en un grandioso diseño de subversión universal cuyo ideal es la Humanidad unida, políticamente, en la *Patria de las Patrias* y, religiosamente, en el culto masónico del Hombre. En este marco de utopía<sup>23</sup> ideológico-religiosa, la misión de Italia, esto es, su identidad nacional y la razón última de su regeneración en el *Risorgimento* consiste en asumir la herencia francesa en la guía universal de la Liberación de la Humanidad: «puesto que Francia es en la actualidad incapaz de ello, este es el momento de Italia [...]. Al rescatarse a sí misma, Italia rescatará a los otros pueblos aún esclavizados; su resurgir será

---

20. CHABOD, *L'idea de nazione*, cit., p. 71; Cfr. MAZZINI, «Ai giovani d'Italia», en *Scritti politici*, cit., p. 164.

21. MAZZINI, «Dell'iniziativa rivoluzionaria in Europa» (1834), en *Scritti politici*, cit., p. 180.

22. MAZZINI, «La Santa Alleanza del Popoli» (1849), *Scritti politici*, cit., p. 214.

23. «La utopía consiste evidentemente en la idea de que él es el profeta de una nueva religión, y de que el pueblo italiano es el nuevo Israel o el nuevo mesías que liberará al resto de los pueblos oprimidos». VIGLIONE, *L'Unificazione*, cit., p. 34.

la señal del resurgimiento de todos, su revolución será la revolución de ella y de los otros. A Italia le espera una gran misión»<sup>24</sup>.

Leer a Mazzini ayuda a comprender la naturaleza totalitaria del *Risorgimento* como revolución; pero es siguiendo al católico Gioberti como se descubre la raíz más profunda de la democracia cristiana italiana. Sólo leyendo a Gioberti se comprende la *Weltanschauung* democristiana.

«La concepción giobertiana de la nación se sitúa en el marco de una especie de profecía del futuro»<sup>25</sup> cuyo objetivo no tiene nada de verdaderamente católico, siendo «el progreso continuo, fatal, innegable»<sup>26</sup> el postulado por el progresismo historicista. No obstante una cierta idea común que quiere hacer de Gioberti expresión del alma católica del *Risorgimento*, éste fue un coherente propugnador de la Revolución, y su misma concepción confederal no fue sino el medio propuesto para revolucionar a la Iglesia partiendo de la introducción de los principios liberales en el ordenamiento del Estado Pontificio. Una vez modernizado –revolucionado–, el Papado debería convertirse en cátedra moral de la *idea moderna*, esto es, debería guiar a la nueva Italia en su proceso revolucionario.

Si Mazzini quería una tercera Roma, y para obtenerla enseñó el odio al Papado, custodio de la segunda Roma, Gioberti quería igualmente abatir a la segunda Roma para erigir una tercera, pero, de forma diferente del partido laico, soñaba y trabajaba por la «conversión» de la Iglesia a la modernidad, en cuya esencia revolucionaria se encuentra «el bien supremo y la base de todos los demás»<sup>27</sup>, es decir, la identidad de la Nación<sup>28</sup>.

24. CHABOD, *L'idea de nazione*, cit., p. 72.

25. TURCO, «L'Identità nazionale», cit, p. 57.

26. Vincenzo GIOBERTI, *Del rinnovamento civile d'Italia*, a cargo de F. Nicolini, reimpresión anastática, Ed. Laterza, Bari, 1968, v. III, p. 252.

27. Gioberti trabaja en la «reforma liberal del papado». (Vincenzo GIOBERTI, *Del rinnovamento civile d'Italia*, a cargo de W. Cesarini Sforza, Ed, Zanichelli, Bologna, 1943, v. II, p. 287).

28. «Nación y pueblo, libertad y democracia son en la actualidad, sustancialmente, una unidad». (GIOBERTI, *Del rinnovamento civile d'Italia*, cit., II, p. 253).



Se ha hablado de la dimensión religiosa del *Risorgimento*, como ya antes de la de la Revolución francesa; y hemos individualizado en Mazzini al apóstol de una nueva religión inmanentista, centrada en el culto gnóstico-masónico del Hombre, repensado en sentido colectivo. La mazziniana religión de la Humanidad no es más que un gnosticismo para la masa, la versión esotérica y popularizada de lo masónico.

En semejante neoreligión sectaria, coherentemente con su matriz gnóstica y su naturaleza inmanentista, el acto religioso se identifica con la revolución<sup>29</sup>, esto es, con la subversión del orden real en nombre de la utopía. La revelación divina se concibe como manifestación de un principio vital inmanente cuya realización constituye la realización del destino de una Nación, dando lugar a una revolución «sagrada»<sup>30</sup>.

Esta nueva religión no se dio solamente como «confesión» mazziniana, sino en una pluralidad de formas aparentemente diversas en cuanto origen y naturaleza, si bien, en verdad, dotadas de, al menos, tres elementos comunes: el antropocentrismo masónico, el mesianismo temporal<sup>31</sup> y la pretendida (gnóstica) palingenesia revolucionaria de regeneración total. Un cuarto elemento común que cualifica en sentido «nacionalista» la religión del *Risorgimento* es el papel mesiánico asignado a Italia en relación con la Humanidad. La Nación italiana sería el novísimo Israel, destinado a realizarse en la propia autorregeneración revolucionaria, poniéndose así a la vanguardia de la Humanidad en la Revolución universal. Idea esta hecha pública por Mazzini, pero gestada por el Carbonarismo: «hay un pensamiento que ha ocupado siempre a los hombres, que

---

29. MAZZINI, «Del mancato sviluppo della libertà in Italia», en *Scritti politici*, cit., p. 240.

30. MAZZINI, «A los italianos», en *Scritti politici*, cit., p. 1040.

31. De mesianismo en el *Risorgimento* habla CALVETTI, «Il verbo della rivoluzione», cit., pp. 487-494; Gioberti llega incluso a hablar de Italia como «nación sacerdotal, mesiánica y redentora», en cuanto nuevo Israel o, mejor, nueva tribu de Levi; Cfr. Vincenzo GIOBERTI, *Del primato morale e civile degli italiani*, al cuidado de G. Balsamo Crivelli, Ed. UTET, Turín, 1920, pp. 50 y 64.

ha inspirado la regeneración universal; es el pensamiento de la liberación de Italia, de la que surgirá, un afortunado día, la liberación del mundo entero, la república fraternal y la armonía de la humanidad»<sup>32</sup>.

Si esta es la naturaleza esencial de la religión ideológica del *Risorgimento*, diferentes fueron las vías recorridas para su realización, y diversa fue también la conciencia de los actores históricos respecto a la complejidad del diseño.

Indudablemente existió, y fue el componente más visible y más estigmatizado por los católicos, una dimensión negativa del *Risorgimento* religioso: el anticlericalismo, el anticatolicismo, el anticristianismo. Como se escribió en *La Civiltà Cattolica*, «la revuelta fue anticristiana en grado sumo, y fue anticatólica, esto es, antiuniversal. No se puede imaginar enemigo más adverso de la religión ni más indómito en la lucha»<sup>33</sup>.

Es preciso, sin embargo, precisar que, como el P. Liberatore, S.J., comprendió perfectamente, el *Risorgimento* no fue anticatólico de modo accidental, sino que fue anticristiano porque se dirigía esencialmente a otra fe. En este sentido, las virulentas expresiones anticatólicas de un Mazzini o de un Garibaldi, al igual que el anticlericalismo radical de Cavour, fueron solamente las respuestas más groseras.

Es verdad que el *Risorgimento* fue «realización política de la idea protestante en toda su plenitud, que es como decir del racionalismo, por lo que, en consecuencia, fue anticristiana y anticatólica»<sup>34</sup>, y que «el gobierno favoreció decididamente [...] la difusión de los cultos protestantes, incluidos los que, hasta ese momento

---

32. «Istruzione segreta permanente data ai membri dell'Alta Vendita della Carboneria nel 1819», cit. en Jacques CRETINEAU-JOLY, *L'Eglise romaine en face de la Révolution*, Ed. Plon, París, 1859, v. II, p. 82.

33. Mateo LIBERATORE, «Razionalismo político della rivoluzione italiana», en *La Civiltà Cattolica*, serie I, vol. 1, p. 67.

34. LIBERATORE, «Razionalismo político della rivoluzione italiana», cit., p. 54.

eran inexistentes en el país»<sup>35</sup>, habiendo fallado, como falló, la tentativa de laicización impulsada por obra del Estado liberal mediante la escuela laica obligatoria y la recluta militar, pero la estrategia oculta de la Revolución italiana fue bastante más compleja de lo que las políticas anticlericales del Estado liberal permiten entrever.

La verdadera estrategia revolucionaria del *Risorgimento* religioso no fue la de los extremistas anticlericales, o la de los satanistas a lo Carducci, útiles solamente como distracción y como hegeliana antítesis del catolicismo italiano, sino la de todos aquellos que se propusieron llevar la Revolución a la Iglesia<sup>36</sup>.

Ya en 1819 el máximo órgano de la Carbonería establecía, tras confirmar que «nuestra finalidad es la misma que la de Voltaire en la Revolución francesa: la aniquilación definitiva del catolicismo y de la idea cristiana»<sup>37</sup>, las líneas estratégicas de la Revolución en Italia sustituyendo la lucha contra la Iglesia por la acción en la Iglesia para revolucionarla.

Así como la Revolución italiana se realizó, no tanto por obra del destructor y soñador Mazzini, sino gracias a la asunción de la misión revolucionaria por un Estado católico (el Reino de Cerdeña), bajo una dinastía legítima (la Casa de Saboya), análogamente, el Alto Centro de la Carbonería, considerando veleidosas las tentativas de erradicar directamente el Catolicismo en Italia, estableció como verdadera estrategia de victoria, la conquista de la Iglesia para la causa revolucionaria: «lo que debemos intentar y esperar, como los hebreos esperaron un Mesías, es un Papa según nuestros deseos»<sup>38</sup>. Más ex-

---

35. AGNOLI, «Le due rivoluzioni», cit., p. 112.

36. «La revolución italiana se esforzó en conseguir tres objetivos: la nacionalidad, la libertad política y la reforma del poder eclesiástico. Tal vez no nos hemos dado cuenta aún con claridad de la parte que esta última de las tres jugó en nuestro *Risorgimento*» (Silvio SPAVENTA, *Dal 1848 al 1861. Lettere, scritti, documenti*, a cargo de B. Croce, Ed. Laterza, Bari, 1923, p. 168).

37. «Istruzione segreta permanente data ai membri dell'Alta Vendita della Carboneria nel 1819», cit., p. 82.

38. «Istruzione segreta permanente data ai membri dell'Alta Vendita della Carboneria nel 1819», cit., p. 83.

plicito aún fue el jefe oculto del Alto Centro, el noble romano Nubius: «Debemos llevar a cabo una educación inmoral en la Iglesia y alcanzar con pequeños y bien graduados medios, aunque mal definidos, el triunfo de la idea revolucionaria mediante un Papa»<sup>39</sup>.

A la luz de la estrategia carbonaria, la posición «reformista católica» de Gioberti asume una relevancia bastante diferente, como muy bien comprendió Pietro Gobetti: «el neogüelfismo constituye la estrategia en virtud de la cual las masas contrarias al programa nacional burgués [léase liberal] son inducidas a seguir a las minorías. El liberalismo laico y moderado para evitar el aislamiento [...] ofrece ideas banales y programas de compromiso»<sup>40</sup>. Si Mazzini fue indudablemente el apóstol del ideal carbonario, en los métodos fue el ejecutor de la estrategia «mínima» de la Carbonería, en la medida en que el Alto Centro encontró ejecutores celosos de dicha estrategia, conscientes o inconscientes, voluntarios o involuntarios, no nos corresponde a nosotros decirlo, en católicos innovadores, en revolucionarios moderados en el seno de la Catolicidad, en el clero progresista-reformista del que Gioberti puede considerarse el ejemplo más ilustre de su misión: «El arte de la reforma católica consiste en reformar la Iglesia desde la Iglesia, trabajando desde dentro [...]. Es necesario reformar Roma con Roma; hacer que la reforma pase por las manos de quien debe ser reformado. Este es el maquiavelismo santo»<sup>41</sup>.

Llevar a la Iglesia a bendecir la Revolución, o lo que es lo mismo, a declarar como propios los principios del 89<sup>42</sup>, todo ello compendiado en la idea moderna de democracia, es la misión del «maquiavelismo santo» de Gioberti, y el ideal del hereje Lamennais,

---

39. NUBIUS, «Lettera al congiurato Volpe del 3 aprile 1824», en CRETINEAU-JOLY, *L'Eglise romaine en face de la Révolution*, cit., p. 129.

40. Pietro GOBETTI, *Risorgimento senza eroi*, Ed. Del Baretto, Turín, 1926, p. 25.

41. Vincenzo GIOBERTI, *Riforma cattolica*, Ed. Vallecchi, Florencia, 1924, pp. 168 y 193-194.

42. Cfr. Émile KELLER, *Le Syllabus de Pie IX et Pie X et les principes de 1789*, Ed. Lethielleux, París, 1909, p. 13.

así como del democratismo cristiano de Murri y de aquella «Masonería católica»<sup>43</sup> auspiciada por Fogazzaro<sup>44</sup>.

## 2. La reacción católica frente al *Risorgimento*, entre oposición intransigente y entrismo clerical

El *Risorgimento* italiano, unión de proceso ideológico y acontecimiento político-militar, puso a la Santa Iglesia y a la Catolicidad ante el deber de oponerse a él, al menos por tres razones:

- La expansión territorial del Reino saboyano mediante la conquista militar obtenida con la guerra injusta y la renuncia (*debellatio*) a los legítimos principios, no según los modos sancionados por el derecho de gentes, sino mediante la expresión plebiscitaria de la voluntad de anexión al nuevo reino por parte de los súbditos del príncipe que se intenta destronar<sup>45</sup>.
- La sustracción del poder temporal necesario del Romano Pontífice, reforzado el beato Pío IX en la Alocución *Maxima quidem laetitia* de 1862 por la *libertas Papae*, esto es, por la *libertas Ecclesiae*.
- La instauración en Italia del Estado liberal y la extensión a toda la península de la legislación laicista del Reino sardo.

El primer punto interpelaba a la Santa Sede desde la llamada Primera guerra de independencia, poniendo al Papa, padre de los principios y de los reyes, además de supremo custodio del Derecho (*ius gentium inter se*), en la imposibilidad moral de avalar las guerras

---

43. Antonio FOGAZZARO, *Il Santo*, Ed. Baldini & Castoldi, Milán, 1905, p. 44.

44. De Antonio Fogazzaro fue amigo, divulgador y biógrafo el intelectual democrático-cristiano Tommaso Gallarati Scotti.

45. Para una crítica seria de la legitimación ofrecida por los plebiscitos cfr. Carlo CURCI, «L'iniquità Fortunata in Italia nel 1860», en *La Civiltà Cattolica*, serie IV, vol. 8, pp. 653-654, y «Il suffragio unánime spresso colle reazioni», en *La Civiltà Cattolica*, serie IV, vol. 9, pp. 385-394.

injustas y sus conquistas relativas<sup>46</sup>. Por otra parte, la práctica plebiscitaria ponía de manifiesto el concepto heterodoxo del gobierno piemontés acerca del fundamento de la *auctoritas principis* y de la *regalis potestas*, consistente en la adhesión a la soberanía popular, esto es, a la idea de la monarquía «por voluntad de la nación», heredada de la monarquía burguesa hija de la Revolución liberal de 1830.

Considérese, además, que el Papa-Rey fue víctima de la violencia saboyana ya en 1859, es decir, bastante antes de que adquiriera toda su urgencia el segundo punto. Se daban razones, por tanto, de paternal solicitud y de justicia hacia los príncipes, hijos de la Santa Iglesia Romana, privados *manu militari* de sus propios Estados, así como de debida tutela, en cuanto Príncipe, de sus propios derechos violados, que hacían del Sumo Pontífice inflexible acusador, ante Dios y ante la comunidad internacional, del expansionismo sardo según la lógica de la legitimidad<sup>47</sup>.

La sacrílega sustracción de la Ciudad Eterna a la jurisdicción temporal del Papa, además de confirmar, agravándolas, las razones del punto primero, ponía a la Iglesia en una muy difícil situación, en cuanto que se daba un nuevo motivo de conflicto (punto segundo) al superponer un problema de naturaleza teológica a otro de estricto carácter temporal. La ocupación de Roma no constituía, como las anteriores ocupaciones de territorios del Estado pontificio, una nueva

---

46. «En verdad, se destruyen todos los principios en los que se apoya la sociedad humana si alguno puede sin oposición enviar armas y bandidos para apoderarse de lo que es de otros y, de tal modo, extender los confines de su propio reino» (PÍO IX, «Carta a Mons. Giuseppe Papardo vescovo di Sinope e Amministratore Apostolico della Chiesa Messinese, 9 giugno 1860», en *L'Alfiere. Pubblicazione napoletana tradizionalista*, enero 2009, p. 30).

47. Pío IX declara el 19 de enero de 1860 «no poder Nos abdicar de Nuestra pontificia autoridad sobre las llamadas provincias de la Emilia sin violar los solemnes juramentos a los que estamos ligados, sin provocar lamentos y agitaciones en otras provincias Nuestras, sin hacer ofensa a todos los católicos y, finalmente, sin debilitar los derechos, no sólo de los Príncipes italianos que fueron injustamente despojados de sus dominios, sino de todos los actuales Príncipes de todo el orbe cristiano, que no podrían ver con indiferencia la prevalencia de tan perniciosos principios» (PIO IX, enc. *Nullis certe verbis*).

ofensa infringida al Papa en cuanto Rey, sino que inmediatamente ponía en evidencia una afrenta al Papado como Vicario de Cristo y Guía suprema de la Iglesia, conmoviendo, con la destrucción de todo residuo del Estado de la Iglesia y con la reducción del Romano Pontífice a ciudadano-súbdito del Reino de Italia, los cimientos de la propia libertad de la Iglesia junto con la dignidad de *Rector mundi*.

Así pues, el segundo punto, la denominada «cuestión romana», contenía en sí misma, pero superándolo, el punto primero, de manera que después de la toma de Roma las razones del legitimismo de la parte católica terminaron casi anulados por la eminencia del problema planteado en relación con la libertad del Papa y de la Iglesia: «si la cuestión romana hubiera sido lo que desde un principio los liberales querían que fuese, o sea, un simple conflicto entre soberanías generado por la obstinada ambición de un príncipe depuesto, no hubiera podido suscitar las profundísimas reacciones que, por el contrario, produjo. Reacciones propias [...] de un gran conflicto religioso»<sup>48</sup>.

Si las conquistas piemontesas, hasta la toma de Porta Pia, convertían a Vittorio Emanuele II en el Rey de un Reino que se expandía legítimamente más allá de sus propios confines, esto es, Rey de Cerdeña y, en el resto de Italia, usurpador digno, no obstante, de legitimación según las condiciones previstas por la doctrina tradicional católica, el sacrilegio cometido contra la Santa Iglesia en la persona del beato Pío IX, hurtando a la Ciudad la potestad real del

---

48. Dino SECCO SUARDO, *I cattolici intransigenti*, Ed. Morcelliana, Brescia, 1962, p. 37. «La cuestión romana nunca fue una cuestión política, un problema de territorio más o menos extenso, una reclamación de derechos por parte de un soberano depuesto en nombre del legitimismo; fue siempre –y así fue declarada de manera explícita por la Santa Sede– una cuestión religiosa» (Francesco OLGATI, *La questione romana e la sua soluzione*, Vita e Pensiero, Milán, 1929, p. 60). «Si el ataque a la Iglesia hubiera venido determinado verdaderamente sólo por la exigencia de completar la unidad territorial apoderándose del Estado Pontificio, una vez conquistada Roma se habría debido tender una mano a los católicos. En lugar de ello, el Estado unitario se empeñó en una obra de descristianización de Italia, algo que iba bastante más allá del simple conflicto territorial» (DE LEONARDIS, «Il Risorgimento e la Chiesa Cattolica», cit., p. 244). Cfr. Pier Giorgio CAMAIANI, «Motivi e riflessi religiosi della questione romana», en *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'unità (1861-1878)*, Vita e Pensiero, Milán, 1973, v. I, pp. 65-128.

Obispo de Roma, precipitaba al Rey piamontés y a todo su nuevo Reino a una ilegitimidad esencial y, en sí, irredimible. En efecto, si bien los derechos de los Príncipes subyacen al bien del pueblo, como el medio en relación con el fin, de modo que están sujetos a prescripción, el derecho del Santo Padre al poder temporal, esencial para el ejercicio pleno y libre del ministerio de Pedro, es divino y absolutamente imprescriptible.

«La denominada cuestión romana [...] se añadía al resto de los otros elementos sustanciales del contraste entre Estado e Iglesia presentes en Italia y en todos los Estrados europeos»<sup>49</sup>. Efectivamente, en relación con el punto tercero, el problema del *Risorgimento* se insertaba en la «más amplia relación de los católicos con [...] la llamada modernidad»<sup>50</sup>. Para Lonne, «los problemas de primera magnitud eran dos: en primer lugar [...] la cuestión romana [...] en segundo lugar el de la relación de la Iglesia con el Estado en el marco del reino nacional unitario italiano»<sup>51</sup>. En suma, en Italia, a la violación de la legitimidad dinástica y a la laicización liberal del estado, comunes a una gran parte de Europa, se unía la herida profunda de Roma, vértice y síntesis de los puntos primero y tercero, al ser, a un tiempo, conquista injusta y signo violento de la voluntad anticatólica del estado liberal. En el Reino sardo, la dimensión ideológica «del grupo político dirigente era de lo más adverso frente al catolicismo y la Iglesia»<sup>52</sup>.

Ante quienes, como el ex jesuita Carlo Passaglia<sup>53</sup>, pedían al Papa la aceptación del hecho consumado<sup>54</sup> y la conciliación con el

49. Guido VERUCCI, *La Chiesa cattolica in Italia dall'Unità a oggi*, Ed. Laterza, Roma-Bari, 1999, p. 10.

50. Marco INVERNIZZI, *I cattolici contro l'unità d'Italia? L'opera dei Congressi (1874-1904)*, Ed. Piemme, Casale Monferrato, 2002, p. 18.

51. Karl Egon LONNE, *Il cattolicesimo politico nel XIX e XX secolo*, Ed. Il Mulino, Bologna, 1991, p. 162.

52. LONNE, *Il cattolicesimo politico nel XIX e XX secolo*, cit., pp. 223-224.

53. El padre jesuita actuaba por cuenta de Cavour, el cual, mientras acusaba a la Santa Sede de incomprensible obstinación contra la modernidad, llamaba ilusos a «aquella categoría de hombres de buena fe que creían posible la conciliación de los grandes principios del progreso civil, de los grandes principios de 1789, con el poder



nuevo Reino, Pío IX respondió con las encíclicas *Rescriptes*, de 1870 y *Ubi nos*, de 1871, en las que condenaba la toma de Roma y rechazaba todo acuerdo «que fuese lesivo para los derechos de la Santa Sede», rechazando, pues, la ley de garantías de 1871 (junto con su dotación) y reafirmando «el derecho de la Santa Sede al principado civil como garantía indispensable de su libertad espiritual»<sup>55</sup>

El Sumo Pontífice, prisionero en el Vaticano, al mismo tiempo que denunciaba la agresión sufrida confiando en la ayuda de las potencias católicas, hacía un llamamiento de socorro a los fieles laicos, no tanto como voluntarios alzados en armas para la defensa de los Estados pontificios o de la Roma papal, sino como una movilización con propósito social unida a la abstención activa de voto, para significar, a la vez, la resistencia a la descristianización de Italia y el no reconocimiento del Estado unitario italiano<sup>56</sup> como reino legítimo.

Bajo este aspecto de la movilización social del laicado católico, Italia, con la excepción de la particularidad del *non expedit*, no se diferenció del resto de Europa. En efecto, «la respuesta de los católicos a las diversas revoluciones nacionales de la segunda mitad del ochocientos consistió en la construcción de movimientos católicos capa-

---

temporal» (Camilo BENSIO DI CAVOUR, «Discorso alla Camera dei Deputati, 25 marzo 1861 in occasione delle discussioni sulle interpellanze dell'on. Audinot sulla questione di Roma», en *Gli ideali del Risorgimento e dell'unità*, a cargo de G. Talamo, Ed. Ente Nazionale Biblioteche Popolari e Scolastiche, Roma, 1961, p. 178). Contra Passaglia y contra los 9.000 clérigos firmantes del escrito conciliador dirigido al Pontífice se adoptaron inmediatas medidas disciplinarias, «declarados por el prefecto de la congregación del Concilio, Monseñor Caterini incurso *ipso facto* en excomunión» (Francesco TRANIELLO, *Religione cattolica e Stato nazionale. Dal Risorgimento al secondo dopoguerra*, Ed. Il Mulino, Bolonia, 2007, p. 109).

54. El principio de aceptación del hecho consumado fue denunciado por el honorable d'Ones Reggio como nefasto y abominable.

55. VERUCCI, *La Chiesa cattolica in Italiadall'Unità a oggi*, cit., p. 14.

56. «Estar con el Papa quería decir estar contra la revolución y contra los hechos consumados, quería decir obedecer al papa en la abstención del voto político en la situación que se había producido mediante tales hechos; quería decir que en el respeto del derecho soberano del Papa se encontraba el fundamento del orden, la paz y la prosperidad de la patria» (Gabriele DE ROSA, *Il movimento cattolico in Italia. Dalla Restaurazione all'età giolittiana*, Ed. Laterza, Roma-Bari, 1970, p. 209).

ces de organizar el laicado bajo la forma de organismos militantes para defender la libertad de la Iglesia respecto de regímenes liberales hostiles, con el objeto de contraponer el país real al legal»<sup>57</sup>. En esta estrategia de contraposición entre «País real» y «País legal», justa y benéfica en sí misma, se puede advertir ya, quizás, el germen de un error que será nefasto para la recristianización de Italia y de Europa. Ciertamente, dicha contraposición, no por voluntad del beato Pío IX, y tal vez ni siquiera por plena voluntad de Sus Sucesores, se fue afirmando de hecho, no como oposición al Estado liberal por parte del Estado cristiano, sino como contraposición entre el Estado (liberal italiano) y la Catolicidad cristiana (representativa de la *melior et sanior pars* del pueblo), siendo esta una grave ingenuidad que abrió las puertas en el movimiento católico a dos errores igualmente perniciosos y, hasta ese momento desconocidos para los católicos:

– La asunción de la oposición entre País real y País legal como paradigma de la relación entre sociedad civil y Estado, con la consiguiente visión negativa de la estatalidad, esto es, con la adhesión a una visión moderna del Estado como mal (quizá menor) respecto del bien representado por la sociedad civil: se actuó «abandonando al propio Estado a su destino»<sup>58</sup>.

– La ilusión, reforzada por la confrontación entre una población aún católica y un Estado oligárquico laicista, de poder cristianizar el Estado liberal, poniendo fin al conflicto entre País real y País legal mediante la conquista democrática del poder y, por consiguiente, asumiendo la orientación del Estado (liberal) por los católicos (mayoritarios en el País)<sup>59</sup>. La hegemonía católica en la sociedad civil se convertiría, pues, en poder político mediante el proceso demo-

---

57. INVERNIZZI, *I cattolici contro l'unità d'Italia?*, cit., p. 18.

58. Danilo CASTELLANO, «Questione cattolica e questione democristiana», en VV.AA., *Questione cattolica e questione democristiana*. Ed. Cedam, Padova, 1987, p. 133.

59. «Si las clases dirigentes imperantes se han alejado de la Iglesia en su palmaria apostasía, el pueblo, al menos en su gran mayoría, le ha sido fiel; de manera que cuando el pueblo, organizado como clase y cristianamente consciente de sus derechos

crático<sup>60</sup>.

Engañada por el germen de esta errónea estrategia, aunque siempre iluminada por su generosa prueba de fidelidad a la Santa Iglesia y a la sagrada persona del Papa, se producirá la Obra de los Congresos. En agosto de 1863, tuvo lugar en Malines el Congreso de los católicos europeos, en el que participó el italiano Giambattista Cosoni que, junto con otros católicos trabajaba en la construcción de «la primera asociación nacional de católicos, excluidas las regiones vénetas parte aún del imperio austríaco». A partir de estas fuerzas y proyectos, un año después de la publicación del Silabo del que se hizo defensor, «nació en Bolonia la primera asociación nacional de católicos»; se denominará Asociación católica italiana para la defensa de la libertad de la Iglesia en Italia, y vendrá «reconocida por Pío IX mediante un Breve de 4 de abril de 1866»<sup>61</sup>.

La Asociación, ligada al estilo intransigente francés de Louis

---

y deberes, entrase a formar parte del gobierno de la cosa pública, no solo cooperaría eficazmente en el restablecimiento de la armonía social [...] sino que podría también cooperar en el acercamiento del Estado a la Iglesia, en la cristianización del Estado, volviendo a poner sobre sus hombros a Jesucristo, en la sociedad que le ha rechazado violentamente» (Ignazio TORREGROSSA, *Perché sono democratico cristiano*, Ed. Soc. T. C. di Cultura, Roma, 1900, p.101). Cfr. CASTELLANO, «Questione cattolica e questione democristiana», cit., p.133.

**60.** Hay aquí un inconsciente deslizamiento hacia las posiciones democristianas del francés *Avenir*, tanto más cuanto que, a diferencia del catolicismo liberal democrático de otros lugares, no se dio la plena adhesión al dogma de la soberanía popular, sino la ambigua tentativa de lograr el fin tradicional de la *Christianitas* con los medios modernos de la democracia. Ejemplar respecto de tal ambigüedad y de sus planteamientos fue el padre Gioacchino Ventura (Cfr. Mario D'ADDIO, «Gioacchino Ventura: dalla restaurazione alla rivoluzione», en *Gioacchino Ventura e il pensiero politico d'ispirazione cristiana dell'Ottocento. Atti del seminario internazionale di Erice, 6-9 ottobre 1988*, a cargo de E. Guccione, Olschki, Florencia, 1991, vol. I, pp. 16-18), que trataba de prefigurar, ya en su ensayo *Dello spirito della rivoluzione e dei modi di farla cessare*, de 1833, una alianza entre Papado y pueblo, en donde se anticipaban diversos argumentos después desarrollados por Gioberti (Francesco TRANIELLO, *Religione cattolica e Stato nazionale. Dal Risorgimento al secondo dopoguerra*, Ed. Il Mulino, Bolonia, 2007, pp. 72-73).

**61.** INVERNIZZI, *I cattolici contro l'unità d'Italia?*, cit., pp. 19-21.

Veillot «fue constreñida a disolverse después de unos pocos meses por las amenazas, los arrestos, las persecuciones provocadas por la ley de destierro, establecida por el gobierno italiano con motivo de la guerra ítalo-austríaca de 1866». Igual de intransigente, «nació en 1867, también en Bolonia, la Sociedad de la Juventud católica italiana, por iniciativa del conde Mario Fani, de Viterbo, y del abogado Giovanni Acquaderni, de Bolonia, que presidirá. Pío IX la aprobará el 2 de mayo de 1868»<sup>62</sup>.

«Precisamente a los dirigentes de la Sociedad de la Juventud católica se dirigió, en septiembre de 1871, el presidente del círculo de Venecia de la misma asociación, dedicado a San Francisco de Sales Giambattista Paganuzzi, con el propósito de organizar un congreso que uniera a las fuerzas católicas italianas». Solamente en 1873 el Comité promotor del Congreso logró convocar en Venecia, del 12 al 16 de junio de 1874, el primer Congreso de los católicos italianos. «El Congreso se inauguró el 12 de junio de 1874 en el templo veneciano de Santa María del Orto, con un saludo del patriarca cardenal Giuseppe Luigi Trevisanato, y bajo la presidencia del duque Scipione Salviati»<sup>63</sup>.

De la experiencia del Congreso veneciano nacerá, en 1875, la Obra de los Congresos, «gran organización unitaria [...] que tenía como programa la defensa de la fe católica, combatir el liberalismo, reivindicar la libertad de la Iglesia y sostener las aspiraciones temporales del papa»<sup>64</sup>.

Ya desde el Congreso de 1874 se delinearon los principios que iban a inspirar la Obra en la ponencia del barón Vito d'Ondes Reggio<sup>65</sup>, en la que, según Marco Invernizzi, «se subrayó no solo lo ajeno de la Obra en relación con toda tendencia conciliadora y católico-li-

62. INVERNIZZI, *I cattolici contro l'unità d'Italia?*, cit., pp. 22-23.

63. INVERNIZZI, *I cattolici contro l'unità d'Italia?*, cit., pp. 29-30.

64. VERUCCI, *La Chiesa cattolica in Italia*, cit., p. 17.

65. A propósito de d'Ondes Reggio, Angelo SINDONI, *Vito d'Ondes Reggio: lo Stato liberale, la Chiesa, il Mezzogiorno*, Ed. Studium, Roma, 1990; Ernesto FRAT-TINI, *Il pensiero político di Vito d'Ondes Reggio*, Ed. Morcelliana, Brescia, 1964.

beral<sup>66</sup>, sino también su carácter nacional y no legitimista»<sup>67</sup>, lo que es cierto sólo en parte, en cuanto que no respeta históricamente la intención real de la dirección de la Obra ni del propio d'Ondes Reggio.

La Obra de los Congresos no suscitaba en su origen el problema de la legitimidad dinástica que precisamente el beato Pío IX había evitado considerar, dando a la oposición católica una estricta connotación nacional<sup>68</sup>, lo que significaba que el hecho consumado de la unificación política de la Península no era objeto de discusión. Esto no nos debe sorprender, aunque revele algunos problemas, no tanto respecto del derecho patrimonial de los príncipes usurpados, como en relación con la aceptación, por parte de los católicos, del principio nacional, esto es, de una unificación violenta de los pueblos itálicos estructurados, desde siglos inmemoriales, según una identidad (también jurídico-política) propia.

Si los planteamientos de la Obra de los Congresos en relación a la lógica nacional no implican necesariamente la aceptación del nacionalismo ochocientista, es posible encontrar en las palabras, por lo demás memorables, del honorable Vito d'Ondes Reggio en el Congreso de Venecia, que el movimiento católico cedía ante la idea moderna de nación, y condenaba de este modo al olvido a una fuerte objeción relativa al Estado unitario *risorgimental* fundada en criterios

---

66. «Corriente católico liberal que se constituyó en torno a 1830 [...] con la aspiración común de conciliar ciertas exigencias y ciertas consecuencias de la Gran Revolución con la tradición católica [...]. El catolicismo liberal se contraponía así, en el plano político, al catolicismo tradicionalista y contrarrevolucionario [...] planteamientos polémicos anticlericales y anticuriales [...] se podían encontrar en muchos católicos liberales» (Guido VERUCCI, *L'Italia laica prima e dopo l'unità*, Ed. Laterza, Roma-Bari, 1981, pp. 3-4). Para el anticlericalismo de los católicos liberales cfr. Gabriel PEPE y Mario THEMELLY (a cargo de), *L'anticlericalismo nel Risorgimento (1830-1870)*, Ed. Lacaita, Manduria, 1966.

67. INVERNIZZI, *I cattolici contro l'unità d'Italia?*, cit., p. 31.

68. De ello es indicativa la confrontación entre el primer y el segundo Estatuto de la Obra: el prudente art. 1 del Estatuto de la Obra de los Congresos católicos de Italia de 1875 habla de «revigorizar en los pueblos el espíritu religioso», mientras que en el Estatuto de 1881 se lee «de los intereses religiosos y sociales *de los italianos* (subrayado nuestro), en un discreto pero significativo desplazamiento hacia la plena aceptación de la consumada unificación nacional».

del tradicionalismo<sup>69</sup> y del particularismo del *ancien régime*. Nos encontramos ante la segunda ingenuidad del movimiento católico italiano: la ilusión de trabajar en orden a la restauración de la civilización cristiana sin cuestionar la moderna noción de Nación ni el Estado nacional en sentido moderno.

Volviendo a la historia del movimiento católico de oposición al Estado liberal en Italia, tras el primer Congreso tuvo lugar un segundo en Florencia en 1875, y un tercero en Bolonia en 1876, suspendido antes de tiempo; el IV Congreso, desarrollado en Bérgamo el 10 de octubre de 1877 fue el último del pontificado de Pío IX, siendo recordado por haber dejado patentes con todo su rigor las razones de la intransigencia más estricta: el profesor Don Luigi Nicora, de Milán, hablando de las «llamadas listas concordadas para las elecciones administrativas», aprovecha la ocasión para exponer un principio demasiadas veces olvidado por los católicos empeñados en la política o simplemente electores: «la inmoralidad de votar a un mal candidato como alternativa a otro peor, puesto que con ello el elector mantendría una actitud activa, y no solamente pasiva, en la elección del mal»<sup>70</sup>. Don Davide Albertario «propuso el partido de la intransigencia absoluta»<sup>71</sup> pronunciando el célebre discurso del odio: «Por consiguiente, odiamos el liberalismo si queremos rechazar las conciliaciones, si ha de combatirse con fuerza; el odio nos dará la victoria, porque el odio nos hará temibles, formidables [...]. Odiemos el pecado del siglo actual, el liberalismo, aun deseando la conversión del pecador»<sup>72</sup>. Será difícil encontrar en el movimiento católico la hegemonía de posiciones tan fuertes y rigurosas.

Con la muerte del beato Pío IX, el 7 de febrero de 1878 y la

---

69. Cfr. Francisco ELÍAS DE TEJADA, *Europa, tradizione, libertà* (a cargo de G. Turco), Ed. Scientifiche Italiane, Napoli, 2005, pp. 171-184.

70. INVERNIZZI, *I cattolici contro l'unità d'Italia?*, cit., pp. 36-37. Cfr. *Atti e documenti del IV Congresso cattolico Italiano tenutosi in Bergamo dal 10 al 14 ottobre 1877*, Bologna, 1877, p. 54.

71. INVERNIZZI, *I cattolici contro l'unità d'Italia?*, cit., p. 37

72. Davide ALBERTARIO, en *Atti e documenti del IV Congresso Cattolico...*, cit., p. 131.

elección del Papa León XIII, «que tenía fama de menor intransigencia», se desarrolló en Módena, del 21 al 24 de octubre de 1879 el V Congreso, bajo la presidencia del noble Scipione Salviati; «el Congreso mantuvo la posición rigurosamente intransigente –la definida por Gambassin–, y por lo tanto abstencionista, de los congresos precedentes»<sup>73</sup>. Al mismo tiempo, «es reseñable la larga ponencia de d'Ondes Reggio<sup>74</sup> acerca de los errores de los católicos liberales y de los conservadores nacionales»<sup>75</sup>.

En 1883 el Comité General Permanente de la Obra publicó un *Manual* en el que dando por sentado que «la característica de la modernidad es la revolución»<sup>76</sup>, se consideraba «a las fuerzas promotoras de la unificación política de la península esencialmente anti-cristianas y no solamente hostiles al poder temporal del Pontífice»<sup>77</sup>, remarcando que en Italia, como en otras naciones católicas conquistadas por el liberalismo, «los poderes civiles han llevado a cabo un deliberado divorcio dentro de la Iglesia y que, obra e instrumento de la revolución, lejos de sostener la religión y la moral, las hostigan y se oponen a ellas de todos los modos posibles»<sup>78</sup>.

El duque Salviati y el grupo dirigente de la Obra demostraron, con la publicación en 1883 de dicho *Manuale*, tener muy presente el mal radical del Estado liberal, además de poner de manifiesto su clara comprensión acerca de la naturaleza del *Risorgimento*, en absoluto identificable con la lucha por la independencia y la unidad nacional: «la lucha anticristiana en nuestra península se enmascaró con apariencias de amor a la patria y del empeño de hacer una Italia grande y gloriosa. Apariencias que sedujeron a muchos, que convencieron

---

73. INVERNIZZI, *I cattolici contro l'unità d'Italia?*, cit., pp. 39 y 41.

74. Cfr. *Atti e documenti del V Congresso Cattolico Italiano tenutosi in Modena dal 21 al 24 ottobre 1879*, Bolonia, 1880, pp. 279-324.

75. INVERNIZZI, *I cattolici contro l'unità d'Italia?*, cit., p. 41. Cf. Gabriele DE ROSA, *I conservatori nazionali*, Ed. Morcelliana, Brescia, 1962.

76. *Manuale dell'opera dei Congressi e dei Comitati Cattolici in Italia*, a cargo de la Oficina del Comité general Permanente, Bolonia, 1883, p. 5.

77. INVERNIZZI, *I cattolici contro l'unità d'Italia?*, cit., pp. 43-44.

78. *Manuale dell'opera dei Congressi e dei Comitati Cattolici in Italia*, cit., p. 7.

a un puñado de sectarios para cooperar con las falanges de los ilusos, y que, produciendo equívocos y confundiendo a las masas, continúa aún generando una gran cantidad de delitos y ruinas»<sup>79</sup>.

En aquellos años, la Obra se concebía como «expresión de la voluntad de los católicos frente a las arbitrariedades de un gobierno cuya actuación dañaba a la religión y a la Iglesia»<sup>80</sup>, siendo evidente la fuerte oposición al Estado liberal italiano, lo que no quita, sin embargo, para que en el movimiento católico italiano se hubiese inoculado, no ya como en los tiempos de Cavour, en lo que era una expresión marginal, el veneno del conciliacionismo.

«Precisamente en el bienio 1878-79 se promovió la tentativa conciliacionista [...] tentativa que tuvo lugar tanto inmediatamente después de la elección de León XIII, como después de que la izquierda llegase al gobierno en Italia, en 1876»<sup>81</sup>. En efecto, «León XIII intuyó las grandes posibilidades que se abrían a la acción de la Iglesia y de los católicos en los nuevos regímenes constitucionales; intuyó el creciente peso que, aun con la extensión del sufragio electoral, tendrían en la escena social y política las masas populares; advirtió el papel que éstas habrían podido desempeñar en contraposición a los gobiernos dirigidos por las *élites* liberales y burguesas; pero también del peligro que hubiera representado la difusión en su seno del socialismo y del comunismo. Exhortaba, pues, a los católicos a utilizar las diferentes libertades para sostener sus reivindicaciones, a participar en la vida de los Estados liberales [...] afirmaba la posibilidad, para los católicos, de aceptar incluso un régimen de libertades agnóstico, para evitar males mayores»<sup>82</sup>, mientras la izquierda histórica, en ese momento en el gobierno, «representaba la

79. *Manuale dell'opera dei Congressi e dei Comitati Cattolici in Italia*, cit., p. 9.

80. Angelo GAMBASIN, *Il movimento sociale nell'Opera dei Congressi (1874-1904)*, Editrice Università Gregoriana, Roma, 1958, p. 35.

81. INVERNIZZI, *I cattolici contro l'unità d'Italia?*, cit., p. 39.

82. VERUCCI, *La Chiesa cattolica in Italia...*, cit., pp. 18-19. En realidad, León XIII no invocó nunca el llamado principio del mal menor (erróneo), sino el argumento más sutil y fundamentado teóricamente de los dos regímenes: el régimen de la tesis y el régimen de la hipótesis.



parte del movimiento liberal todavía hostil al catolicismo»<sup>83</sup>. Durante el reinado de León XIII, las relaciones con el gobierno italiano fueron decididamente más distendidas, hasta el punto de que el presidente del Consejo de Ministros, Antonio Starabba, marqués de Rudini, «autorizó a su hija a unirse a los miembros del patriciado romano que León XIII debía recibir en audiencia en el Vaticano»<sup>84</sup>.

La nueva línea del Papado, visible en el auspiciado *ralliement* de los católicos franceses con la masónica<sup>85</sup> Tercera República<sup>86</sup> y en la llegada al poder en 1876 de la Izquierda, que había emprendido una nueva «obra de laicización con las leyes de 1877,

83. INVERNIZZI, *I cattolici contro l'unità d'Italia?*, cit., p. 39.

84. UNA CARMELITANA, *Alessandra di Rudini. Dal secolo al Carmelo*, Ed. Città nuova, Roma, 1986, p. 37.

85. Si masónica fue la Tercera República francesa, no lo fue menos la Italia liberal; para una primera aproximación al estudio del papel jugado por la masonería en la historia política de Italia véase Carlo FRANCOVICH, *Storia della Massoneria in Italia. Dalle origini alle Rivoluzione francese*, Ed. La Nuova Italia, Florencia, 1974; Alessandro LUZIO, *La Massoneria e il Risorgimento italiano*, Ed. Zannichelli, Bologna, 1925; Angela PELLICCIARI, *Risorgimento da riscrivere. Liberali e massoni contro la Chiesa*, Ed. Ares, Milán, 1998; Giuseppe LETI, *Carboneria e Massoneria nel Risorgimento italiano*, Libreria Edit. Moderna, Génova, 1925; Aldo Alessandro MOLA, *Storia della Massoneria italiana, dall'Unità alla Repubblica*, Ed. Bompiani, Milán, 1976; ESPOSITO, *La Massoneria e l'Italia dal 1800 ai nostri giorni*, cit.; Ferdinando CORDOVA, *Massoneria e política in Italia. 1892-1908*, Ed. Laterza, Roma-Bari, 1985; Roberto DE MATTEI, «Le Società segrete nella Rivoluzione italiana», en *La Rivoluzione italiana*, cit., cap. V, pp. 127-151. Por consiguiente, el papel de la masonería en el proceso revolucionario del *risorgimentole* difícilmente puede estar sobrevalorado; para una panorámica acerca de la dimensión sectaria-esotérica del *Risorgimento*, Cfr. Cecilia GATTO TROCCHI, *Il Risorgimento esoterico*, Ed. Mondadori, Milán, 1996.

86. León XIII concedió con anterioridad a la Encíclica *Au milieu des sollicitudes*, el 16 de febrero de 1892, una entrevista a *Le Petit Parisien* en la que declaraba que todos los ciudadanos franceses deberían haberse adherido a la República: «Y a partir de aquel momento apareció el pecado de Monarquía, respecto del que una docta e importante revista, *L'Ami du Clerge*, determinaba y sopesaba su gravedad. Se llegará incluso, escribe Lecanuet, cuyo testimonio no es sospechoso, a negar la absolución para el pecado de Monarquía» (Robert HAVARD DE LA MONTAGNE, *A propos d'un centenaire. Étude sur le ralliement*, Ed. Perrin, París, 1926, p. 60), pasando de este modo del deber cristiano de lealtad al fantasioso *péché de Monarchie*;

que limitaban la enseñanza de la religión en las escuelas [...], con la represión, recogida en un artículo del Código penal de 1889, de los llamados abusos del clero, es decir, de sus intervenciones en la vida política y electoral, y más tarde con la laicización de las Obras pías (1890)», obligó a muchos a considerar llegado el momento de fundar un partido católico conservador «sobre la base de la fidelidad al Estatuto y también al Papa»<sup>87</sup>; mucho más que al comienzo del pontificado de León XIII le parecía a más de uno «que el papa debía acceder a la idea de la formación de un partido de los conservadores nacionales»<sup>88</sup>.

El proyecto, formado en torno a la casa Campello<sup>89</sup>, falló también por la dura oposición de los intransigentes<sup>90</sup> y de la *Civiltà Cattolica*<sup>91</sup>. Un segundo intento conciliador tuvo lugar en 1887, después de la Alocución pronunciada por León XIII en el Consistorio el 23 de mayo, que despertó entusiasmos entre los católicos transigentes: «En 1886-87 el obispo Gremías Bonomelli y el Padre Luigi Tosti formularon propuestas de conciliación; aún en 1889, el mismo Bonomelli sostuvo la imposibilidad en ese momento de restituir Roma y el primitivo estado temporal al Papa»<sup>92</sup>. Es cierto que «León XIII

---

obviamente, el objeto de dudas críticas no es y no puede ser la doctrina expuesta por León XIII acerca de la legitimidad potencial de la forma de gobierno democrático-republicana, sino la específica posición de la Santa Sede en relación con la Tercera República francesa.

87. VERUCCI, *La Chiesa cattolica in Italia...*, cit., pp. 22-23.

88. DE ROSA, *Il movimento cattolico in Italia...*, cit., p. 131.

89. VERUCCI, *La Chiesa cattolica in Italia...*, cit., p. 132. Recuérdese la obra a favor de la conciliación del P. Carlo María Curci S.J. después de 1870; sobre la vida y el pensamiento del P. Curci: Giandomenico MUCCI, *Il primo direttore della «Civiltà Cattolica». Carlo Maria Curci tra la cultura dell'immobilismo e la cultura della storicità*, Ed. La Civiltà Cattolica, Roma, 1986; del mismo, *Carlo Maria Curci: il fondatore della «Civiltà Cattolica»*, Ed. Studium, Roma, 1988.

90. Con el Baron Vito d'Ondes Reggio a la cabeza de todos ellos.

91. Por ejemplo: «este intercambio entre católicos y conservadores es un gran error y es altamente sospechoso». Ruggiero BONGHI, «Della vita pubblica dei cattolici in Italia», en *La Civiltà Cattolica*, vol. XII, serie 10 (1879), pp. 120-150, en particular, p. 132.

excomulgó a Tosti y a Bonomelli<sup>93</sup> y rebatió sus propios requerimientos irrenunciables», que «también el gobierno italiano reafirmó sus propios principios liberales y laicos», y que «fallidas las tentativas de acuerdo político y jurídico, a partir de 1887 se intensificó en el mundo católico la polémica antiliberal»<sup>94</sup>, pero en ese momento se había insinuado ya una carcoma en el seno del movimiento católico: la idea de un partido nacional de católicos dispuesto a reconocer el marco constitucional liberal y a concurrir en la formación democrática del Parlamento, entrando así de lleno en las instituciones del ilegítimo Estado *risorgimentale*.

La misma polémica antiliberal perdió, poco a poco, su propio carácter doctrinal, inclinándose frecuentemente hacia reivindicaciones de tipo democrático: la Obra del Congreso «reprochaba a la clase dirigente liberal el ser expresión de una pequeña minoría elegida sobre una restringida base censitaria, el propugnar una concentración del Estado»<sup>95</sup>, casi como si el responsable del *Risorgimento* y del Estado liberal hubiera sido el régimen oligárquico y no la ideología revolucionaria. Es cierto que el movimiento católico no dejó de denunciar el error ideológico del estado italiano; sin embargo, no podía evitar dar algo más que la simple impresión de deslizarse desde el antiliberalismo contrarrevolucionario hasta un antiliberalismo democrático. Es posible reconocer en la polémica católica pro democrática una lógica filiación respecto de la contraposición País real-País legal, tal y como se había planteado desde el inicio, es decir, en sentido sociológico y no axiológico.

En 1883 se desarrolló en Nápoles el VI Congreso, y en 1887 en Lucca el VII, bajo la presidencia del doctor Marcellino Venturoli, y el VIII en 1890, en Lodi. En 1891 se inauguró en Vicenza el IX, con

---

92. VERUCCI, *La Chiesa cattolica in Italia...*, cit., p. 23.

93. Mons. Bonomelli fue constreñido «a una enmienda pública en la Catedral de Cremona el 21 de abril». INVERNIZZI, *I cattolici contro l'unità d'Italia?*, cit., p. 56.

94. VERUCCI, *La Chiesa cattolica in Italia...*, cit., p. 23.

95. VERUCCI, *La Chiesa cattolica in Italia...*, cit., p. 23.

la presidencia del abogado Gianbattista Paganuzzi. Para Gamasin, dicho Congreso marca «una evolución en el seno del movimiento católico que va de una actitud de protesta ante el Estado liberal a una actitud de conquista y transformación de la sociedad italiana»<sup>96</sup>. Demasiado frecuentemente, detrás de la superación de la protesta en nombre de la propuesta de reforma se encuentra la renuncia de las razones mismas que fundaban la protesta, de modo que la «propuesta» no es ya una actuación prudente por parte de la doctrina, sino unas ingeniosidades debidas al desconocimiento de la doctrina anteriormente definida. En nuestro caso, precisamente, asistimos en nombre de la voluntad de conquista a la apertura del movimiento católico a las seducciones que la vieja intransigencia había mantenido alejadas.

Esta tendencia encontrará en el XIII Congreso, desarrollado en 1895 en Turín, un nuevo banco de prueba: «no han pasado aún cincuenta años desde aquel 1845 y ya un nuevo enemigo de la Iglesia, y también del Estado liberal, aparece en escena, induciendo a católicos y liberales moderados a plantearse la posibilidad de aliarse para frenar el avance del socialismo»<sup>97</sup>, hasta el punto que Spadolini consideró como objetivo del movimiento católico de aquellos años aquella «alianza táctica entre liberales y católicos que los jesuitas mismos dejaban ver como necesaria»<sup>98</sup>.

El proceso de transformación del orden de prioridades del movimiento católico, desde el antiliberalismo al moderantismo conservador en función antisocialista, tuvo en las agitaciones de 1898 un motivo de aceleración: «el mundo liberal comienza a comprender que nunca habría podido gobernar a largo plazo sin el consenso de la mayoría de la población, orientada hacia socialistas y católicos. Por otra parte, estos últimos comienzan a comprender que el mantenimiento del *non expedit*, el abstencionismo electoral, no habría bastado, pues ante la

---

96. GAMBASIN, *Il movimento sociale nell'Opera dei Congressi (1874-1904)*, cit., p. 317.

97. INVERNIZZI, *I cattolici contro l'unità d'Italia?*, cit., p. 66.

98. Giovanni SPADOLINI, *L'opposizione cattolica da Porta Pia al '98*, Ed. Mondadori, Milán, 1994, pp. 301-302.

avalancha socialista los católicos se habrían visto obligados a desarrollar su fuerza electoral para salvar a la nación del socialismo [...] la época del catolicismo intransigente concluye en cuanto la Cuestión Romana y el consiguiente conflicto entre el Estado liberal y la Iglesia se hace menos acuciante, ante el avance del movimiento socialista»<sup>99</sup>.

Será bajo la presidencia de Paganuzzi, superficialmente calificada por muchos historiadores como sumamente intransigente, cuando se produzca el progresivo deslizamiento del movimiento católico hacia el clericalismo entendido al estilo de Del Noce, esto es, hacia el compromiso permanente con los liberales y la consiguiente aceptación, al menos implícita, del Estado liberal. Y el XV Congreso mismo, realizado en Milán y celebrado como el apogeo de las posiciones intransigentes<sup>100</sup>, no fue, por el contrario, más que el canto del cisne, lo que explica que las agudas palabras de Sacchetti, ponente en el Congreso, vinieran acompañadas, en realidad, en el gran cuerpo de la Obra, de la superación, si no de la intransigencia como modalidad de acción política según el *non expedit* y los dictámenes de la Santa Sede, sí, probablemente, de la intransigencia como doctrina antiliberal y antimoderna.

Sacchetti presentó una ponencia memorable, «en nuestra opinión el último gran discurso, en la historia de la Obra de los Congresos, desarrollado por la intransigencia»<sup>101</sup>, bajo el título «El *non expedit* frente al peligro social», en la que recordaba que el *non expedit* siempre vigente era definido como «una ley sabia de la que un día saldrá, no la ruina, sino el renacimiento de nuestra patria, junto con el triunfo del pontificado romano»<sup>102</sup>, rechazando las lisonjas liberales formuladas en línea antisocialista:

«Aquellos patriotas que nos rechazaban con tanto desdén como enemigos de la patria vienen hoy con las manos juntas a implorar nues-

---

99. INVERNIZZI, *I cattolici contro l'unità d'Italia?*, cit., pp. 78-80.

100. DE ROSA, *Il movimento cattolico...*, cit., pp. 159-166.

101. DE ROSA, *Il movimento cattolico...*, cit., p. 165.

102. Giuseppe SACCHETTI, *Il «non expedit» di fronte al pericolo sociale. Discorso proferito il 1° settembre 1897 al XV Congresso cattolico in Milano*, Florencia, 1897.

tro socorro, como los únicos salvadores de la patria posibles [...]. Ah no, señores liberales, [...] no tendréis el auxilio del pater católico [...]. Si verdaderamente los liberales desean la ayuda de los católicos, esto es, si reconocen en el principio católico el fármaco de la salud social, deben comenzar por hacerse católicos ellos mismos [...]. Deben curarse a sí mismos, infundirse la vida a sí mismos mediante la verdad y la justicia; de otro modo, están muertos, y muertos quedarán, y nosotros los católicos, ejército de vivos, no nos pondremos ya más a la retaguardia de los muertos que entierran otros muertos, aun cuando a esta lúgubre operación se le dé hoy el absurdo nombre de política nacional»<sup>103</sup>.

Reconociendo en el socialismo la lógica filiación del liberalismo, afirma: «El socialismo es la filiación lógica del liberalismo; mientras el liberalismo exista, el socialismo vivirá de su propia vida, absorbiendo, como insaciable parásito, sus jugos vitales [...] es evidente que no morirá el socialismo si previamente la sociedad liberal, a la que está unido por un cordón umbilical, no deja de existir. O ésta dejará de existir agotada por el monstruo que succiona su sangre, o dejará de existir porque vuelva a Dios y se convierta en cristiana. Al margen de esta alternativa no hay otro camino»<sup>104</sup>.

---

103. SACCHETTI, *Il «non expedit»...*, cit.

104. SACCHETTI, *Il «non expedit»*, cit. Como ya otros autores habían comprendido: «hijo legítimo del liberalismo surgió el socialismo, que volvió las poderosas armas de su lógica terrible contra las doctrinas y los hechos que lo habían generado» (S. MEDOLAGO ALBANI, «Discorso sul tema Economia sociale cristiana», en *Atti e documenti del X Congresso cattolico italiano*, Venecia, 1892, p. 126). Sobre la relación entre liberalismo, socialismo y catolicismo político cfr. Juan DONOSO CORTÉS, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. Los padres de la *Civiltà Cattolica* reconocieron inmediatamente «en el liberalismo una etapa de un proceso plurisecular que tiene su raíz en el nacionalismo (o naturalismo) político (y que tiene su origen en el principio protestante del libre examen)», según cita Giovanni TURCO, «Introduzione», en *Brigantaggio, legittima difesa del Sud*, Ed. Il Giglio, Nápoles, p. XV, nota 39, afirmando que Europa «ha conocido un proceso radical de disgregación que ha tenido como etapas fundamentales la laceración luterana (y a continuación jansenista) y la difusión del iluminismo (con sus propuestas revolucionarias), para finalizar con el perfilarse del socialismo». Juicio análogo al de Monseñor Bernareggi sobre el humanismo ateo social-comunista, que conduce «a la negación

Desgraciadamente, el movimiento católico no extrajo las lógicas consecuencias de estas lecciones. En efecto, ninguna de las dos corrientes que a finales del ochocientos dividen la Obra, la conservadora-clerical y la democrática cristiana continuó coherentemente la tradición intransigente: si los católicos demócratas vieron «en el socialismo un momento de reacción frente al predominio liberal»<sup>105</sup>, dando «una lectura positiva de éste y limitándose a condenar su componente ateo», auspiciando con ello un propósito político católico competitivo, en el mismo terreno que los socialistas; por su parte, la facción conservadora, heredera aparentemente de la intransigente, «leía la Revolución en los términos de un proceso y un desarrollo gradual pero unitario, considerando al socialismo como un estadio avanzado de la misma enfermedad que había producido el liberalismo; aunque frente a la posibilidad de que en la sociedad italiana del noventa y ocho se produjera institucionalmente el paso de la fase liberal a la socialista, no propone la elección de la colaboración con el mal menor, esto es, con el liberal»<sup>106</sup>.

Verdaderamente un triste planteamiento del movimiento católico italiano, que había olvidado la sabia lección de don Nicola y la propia naturaleza del liberalismo<sup>107</sup>, al ofrecerse como baluarte del enemigo originario. El liberalismo salía victorioso de su enfrentamiento con la intransigencia católica gracias a la lenta defección del adversario: no

---

del hombre mismo, mediante el protestantismo y el liberalismo» (*Prolusione alla XVIII settimana sociale dei cattolici italiani, 1934*, cit. en Renato MORO, *La formazione della classe dirigente cattolica (1929-1937)*, Ed. Il Mulino, Bolonia, 1979).

**105.** Los demócratas cristianos entendían por liberalismo la ideología burguesa propietaria que justificaba la desigualdad social, siendo contrarios al mismo.

**106.** INVERNIZZI, *I cattolici contro l'unità d'Italia?*, cit., pp. 82-83.

**107.** «No es posible, pues, conciliar dos organismos como el Estado liberal y el Estado cristiano. Son dos concepciones del mundo, son dos modos de pensar, de actuar, antitéticos» (Agostino GEMELLI y Francesco OLGIATI, *Il programma del Partito Popolare italiano come non è e come dovrebbe essere*, Soc. Editrice Vita e Pensiero, Milán, 1919, p. 45). «Nosotros afirmamos la irreductibilidad y lo irreconciliable del programa liberal y de la concepción cristiana de la sociedad» (Ídem, p. 51). «Los católicos no pueden, no deben, trabajar para el mejoramiento del Estado, tal como es ahora, o sea, liberal, sino para destruirlo y preparar el advenimiento del Estado cristiano» (Ídem, p. 45).

tanto las *élites* liberales, destinadas a la extinción al quedar privadas de la base electoral popular, ni tampoco los extremismos ferozmente laicistas, sino la esencia del liberalismo encarnada en el Estado *risorgimentale*, que encontraba en los católicos en ese momento nuevos y tenaces defensores. En efecto, contrariamente a cuanto Spadolini había sostenido, el liberalismo, al aliarse con los católicos, no había renunciado «a los prejuicios laicistas, y por ello, a su suprema máxima ideológica»<sup>108</sup>, sino que se limitó a desmentir sus planteamientos anticristianos más agresivos dando entrada a algunos puntos muy queridos por los católicos, reducidos así a una facción entre otras en el juego político propio de los sistemas liberal-democráticos.

Si el anticlerical Crispi<sup>109</sup>, masón y jacobino, en el célebre discurso pronunciado en Nápoles el 10 de septiembre de 1894 llamaba a los católicos a la colaboración antisocialista, «para reconducir a la plebe extraviada al camino de la justicia y del amor»<sup>110</sup>, no lo hacía, ciertamente, pensando en el suicidio del liberalismo, sino más bien en la cooptación de los católicos por parte del sistema liberal<sup>111</sup>. La

---

**108.** Giovanni SPADOLINI, *Giolitti e i cattolici*, Ed. Mondadori, Milano, 1974, p. 361.

**109.** En relación con el proyecto ideológico de Crispi, centrado en el reforzamiento del Estado nacional mediante la construcción de la religión civil de masas con el culto a la Patria (recuérdese el umbertino Altar de la Patria, verdadero y propio altar masónico) y de los mártires laicos ofrecidos a la veneración popular, se puede hablar de una última tentativa deliberada de sustitución de Dios por la Patria (modernamente entendida como Estado-Nacional) por parte del liberalismo italiano: «Apropiándose de palabras, símbolos, categorías y medios típicos de la Iglesia, el Estado los secularizó y utilizó en la promoción del culto a la Patria o de la Humanidad. En este extraño culto, el nuevo dios era el pueblo, la nueva iglesia era el Estado, la nueva casta sacerdotal era la nomenclatura liberal y las nuevas órdenes religiosas eran la burocracia, la escuela y el ejército [...]. Obviamente, los ciudadanos no podían sustraerse a este culto» (Guido VIGNELLI, «La Rivoluzione italiana e il Novecento», en VIGLIONE, *La Rivoluzione italiana*, cit., p. 304).

**110.** F. CRISPI, cit. en DE ROSA, *Il movimento cattolico...*, cit., p. 160.

**111.** La actitud de Crispi será la de muchos liberales: «Los hombres de Estado se vieron en la preocupación de llevar a cabo un compromiso con el catolicismo, subordinando al Estado liberal las energías católicas» (GEMELLI y OLGATI, *Il programma del Partito Popolare italiano come non è e come dovrebbe essere*, cit., p. 45).



alianza católicos-liberales para salvar las instituciones liberales del Estado *risorgimentale* dio la razón implícitamente a don Angelo Volpe, el sacerdote liberal moderado más coherente y representativo, que en su carta *A los prelados intransigentes de Roma* acusaba a la intransigencia de haber «enseñado al pueblo la rebelión contra el gobierno»<sup>112</sup> y, con ello, de haber abierto la puerta a la destrucción socialista. Si no fue un error la defensa católica del Estado liberal por motivos antisocialistas, el error fue el de la intransigencia, pero si, por el contrario, no fue un error el rechazo integral del liberalismo, lo fue, necesariamente, el compromiso antisocialista para defender el Estado liberal, y aquí, *tertium non datur!*

Esta breve presentación de la oposición católica al *Risorgimento*, que no tiene en absoluto pretensión de exhaustividad, ha de interrumpirse en los años noventa del siglo XIX, y no continúa al no proponerse subrayar lo inclasificable del moderantismo clerical o del catolicismo democrático, por no hablar del populismo sturziano, como oposición católica al Estado liberal fruto del *Risorgimento*. Con el final de la intransigencia, el catolicismo político italiano, al menos en su componente mayoritaria, se prepara para convertirse en partido, opinión (que no verdad), dentro del sistema relativista del Estado liberal.

### 3. El movimiento católico post intransigente

El movimiento católico italiano, que en sus primeros escauceos con la Asociación católica italiana para la defensa de la libertad de la Iglesia, con la Sociedad de la juventud católica italiana y, en sus primeros momentos, con la Obra de los Congresos, hablaba el mismo lenguaje verdadero e inflexible del Papa, a finales del ochocientos se encontraba fuertemente hipotecado por la deriva causada por el compromiso con el régimen liberal. La restauración del Estado católico tradicional constituía el noble fin por el que el movimiento católico había surgido en una Italia convulsionada por la Revolución liberal. Pero ¿continuaba siéndolo a finales del ochocientos?

---

112. DE ROSA, *Il movimento cattolico...*, cit., p. 179.

Aun cuando en 1877 la idea «de un papa-rey de Roma y de un rey católico en París [el conde de Chambord fue el último de los Borbones que quiso ser rey católico de una Francia “pre-ochenta y nueve”] estaba superada»<sup>113</sup>, el beato Pío IX y, con él, el Secretario de Estado cardenal Antonelli, se mantuvieron fieles a la más rigurosa intransigencia con el liberalismo y, por consiguiente, con el usurpador piemontés, muy conscientes de la absoluta imposibilidad de cualquier compromiso con la ideología revolucionaria, ya que, como dijo el cardenal Antonelli al senador Francesco Vitelleschi: «si en virtud de la esperanza de salvarnos comenzamos a ceder en esto y en aquello, se nos pedirá cada vez más: hoy abandonaremos el báculo pastoral, mañana nos despojaremos de la capa pluvial y finalmente *nos quitaremos y dejaremos la tiara*<sup>114</sup>, y de este modo, no nos salvaremos»<sup>115</sup>.

En el nuevo clima inaugurado por León XIII se encuentra la explicación del arraigo en el seno de la Catolicidad italiana del pensamiento democrático-cristiano, y el lento giro de la parte oficial del movimiento católico, representado por la Obra de los Congresos, hacia el moderantismo clerical. Dos corrientes, contrapuestas entre sí y, en cierto sentido, antitéticas, aunque unidas por un vínculo común a la modernidad<sup>116</sup> marcan la infiltración dentro del catolicismo político del liberalismo que tantas condenas había recibido del

---

113. DE ROSA, *Il movimento cattolico...*, cit., p. 123.

114. La cursiva es nuestra; «nos quitaremos y donaremos el *triregno*», y esto es lo que hizo Pablo VI, el último Papa coronado según el Ritual antiguo, después de su elección, al donar a la beneficencia la propia tiara, significando, de este modo, una implícita abdicación de las funciones que el *triregno* simboliza. Juan Pablo I fue el primer Papa no coronado, pues, con la tiara; Benedicto XVI primero entre los Sucesores de Pedro que ha querido superponer su propio escudo al blasón pontificio, con la mitra y no con la tiara, en continuidad evolutiva con sus Predecesores post conciliares.

115. Card. ANTONELLI, en Giuseppe PASOLINI, *Memorie* (a cargo de Pier Desiderio Pasolini), Ed. Bocca, Turín, 1915, vol. I, p. 443. Cómo no vibrar ante la exactitud profética de estas palabras.

116. De tipo táctico en el clericalismo conservador y de principio en la democracia cristiana.

Magisterio. Paradójicamente fue la corriente democrático-cristiana la que desplegó, como reacción a la política de los acuerdos clericales moderados, expresión de la línea oficiosa de la Iglesia, la bandera del antiliberalismo que habían usado los intransigentes, aunque por razones reluctantes en relación con el Magisterio del primer movimiento católico. Don Murri y los católicos demócratas eran liberales en la medida en que el liberalismo es concebido por ellos como sistema de desigualdad y privilegio, leyendo a la luz de este modo el socialismo; en su radicalismo, no contraponen al Estado liberal el Estado católico, sino el Estado democrático, entendido en un sentido inverso al del Cristianismo: «si la democracia misma era, en su esencia espiritual, la realización histórica del cristianismo; si era necesario reivindicar esto frente a un instituto eclesiástico que lo mortificaba en la teología y la disciplina y en los vínculos políticos con los que su esencia no tenía necesariamente nada en común, entonces la Liga democrática nacional contenía en sí todo aquello que le era necesario»<sup>117</sup>.

Detrás de unas consideraciones del mayor rigor respecto de las políticas compromisarias con la clase dirigente liberal de los clericales, detrás de la indignada protesta contra la presunta traición de los ideales intransigentes por parte de la dirección conservadora de la Obra, se esconde, no la extrema coherencia de un don Davide Albertario, muerto en el olvido por su decidida firmeza, hoy reputada no ya por el simple paso del tiempo y de sus cambios, sino la razón contraria, es decir, la crítica al liberalismo desde posiciones que están más allá del mismo, desde posiciones democráticas abiertas a las sugerencias socialistas.

La oposición de los católicos democráticos se refiere al liberalismo y, por consiguiente, al *Risorgimento* no en cuanto Revolución, sino en cuanto Conservación en relación con la incipiente Revolución democrática, de la que los católicos, junto a los socialistas, deberían hacerse heraldos.

---

117. Romolo MURRI, *Mi giudicheranno i posteri a ciclo concluso*, Roma, 1917; ahora editado (a cargo de Lorenzo Bedeschi) por Ed. Quattro Venti en 1997.

No se piense ingenuamente que el error de los partidarios de la democracia ha podido darse sin el error del liberalismo. En efecto, el antiliberalismo de los católicos democráticos, por su propia naturaleza, no es sino la antítesis «hegeliana» de la Revolución burguesa con vistas a la síntesis ofrecida por el Estado democrático: el catolicismo democrático es superación y no negación del liberalismo, habiendo asumido todos los principios de la ideología moderna, casi hasta llegar a entender la Revolución como una nueva y verdadera Pentecostés.

A título de ejemplo, aportamos algunos lacerantes aspectos de las obras de los mayores protagonistas del catolicismo democrático.

Inmediatamente emerge el progresismo, en el que la modernidad, hija de la Revolución, es juzgada como mejor que la pasada Cristiandad, y la apología de las libertades (religiosa, de pensamiento, de opinión, etc.) proclamadas en el 89 y formalmente condenadas por los Papas. «Actualmente, como hace once siglos, la Iglesia continúa combatiendo contra los cánticos licenciosos y los ateos, pero ¿quizás tenga que lamentarse de que haya sido en el seno del progreso en el que haya germinado a su favor la libertad religiosa, pues como puede recordarse, en pleno Medievo la falta de semejante libertad se traducía en que sus adversarios no existiesen; cuando, por el contrario, puede advertirse también hasta qué punto la luz de la civilización ha aumentado la tolerancia y la expansión? [...]. Indudablemente, señores, nosotros somos más y mejores católicos de lo que lo fueron nuestros predecesores hace cien años»<sup>118</sup>.

El mismo obispo de Cremona se atrevió incluso a elogiar la separación de Estado e Iglesia, y el sistema relativista adoptado por las democracias liberales para establecer las normas mediante el criterio del consenso: «Toda amistad entre privados proporciona ventajas, pero no sin incomodidades y perjuicios. El principio que la crea y la mantiene es siempre el del *do ut des*. [...]. Lo mismo puede decirse

---

118. Paolo ARCARI, *Il concetto cristiano del progresso, conferenza, con lettera di P. Semeria*, Parma, 1900, p. 44.

de las alianzas y de la amistad entre Estados e [...] igualmente, de la amistad y las alianzas entre Estado e Iglesia, desde Constantino hasta nuestros días [...]. El sistema de separación pondrá fin a estas injerencias y supercherías del poder laico en el campo religioso [...]. No hay nada de lo que el hombre sea tan celoso como de la libertad de conciencia [...]. En este sistema, la libertad es patrimonio común, es como el aire que se respira por todos, ni se paga ni se grava con tasas [...], la ley la garantiza a todos y a cada uno [...]. Que cada uno, pues, descienda a la arena del combate y, en lugar de llenar el aire con sus lamentos, tome su parte de libertad y haga valer sus derechos [...], reservándose la victoria a quien haya combatido más decididamente bajo la bandera de la libertad [...]. Esta es la gran ventaja del nuevo período de separación del Estado y de la Iglesia, o de la libertad para todos»<sup>119</sup>.

En contra de la enseñanza expresa de León XIII, que la entiende como benéfica acción a favor del pueblo, y en contra de toda la milenaria reflexión política clásica cristiana, que la señala como forma de gobierno, la democracia es concebida como soberanía popular: «Democracia, según la etimología griega, significa soberanía del pueblo [...]. No hay verdadera soberanía sin libertad e independencia [...] he ahí los verdaderos soberanos, he ahí la democracia cristiana»<sup>120</sup>, en contra del Magisterio: «no es, por tanto, lícito dar un sentido político a la democracia cristiana [...] no puede significar sino una benéfica acción a favor del pueblo»<sup>121</sup>. Para la instauración de tal democracia se invoca el esfuerzo militante de todos los hombres buenos, siendo, casi, la única forma legítima de gobierno, el único fundamento legitimador del Estado: «el derecho de la demo-

---

**119.** G. BONOMELLI (Obispo de Cremona), *La Chiesa e i tempi nuovi*. Ed. Stabilimento Tipografico Unione Diocesana, Cremona, 1906, pp. 57-70; publicado al día siguiente de la promulgación de la encíclica *Vehementer nos*, de San Pío X contra el principio de la separación.

**120.** Domenico CONTI, *Francesco d'Assisi e la democrazia cristiana*, Ed. Tipografía Editrice Sartori, Auditore Pesaro, 1896, p. 21.

**121.** LEÓN XIII, encíclica *Graves de Communi*, 18 de enero de 1901, que fue definida, dada su importancia, por San Pío X como «carta de acción para los católicos».

cracia consiste en su incorporación a los ordenamientos como constitutiva y funcional; el hecho es que ésta intenta, en la actualidad con mayor intensidad y extensión, hacer prevalecer su derecho. Y es deber de los hombres honestos de todas las clases favorecerla, porque lo exige el bien público; y constituye el deber cívico más importante del actual momento histórico»<sup>122</sup>.

No falta, por consiguiente, quien siguiendo a Mazzini y ensayando una cristianización muy particular, identifica la libertad negativa con el bien, elevando así la *liberté* a derecho universal de los individuos, de las Naciones y de la Humanidad entera, en una exaltación parareligiosa del liberalismo absoluto: «el individuo debe ser libre en la sociedad, la nación libre entre pueblos libres, la humanidad libre en el universo de cara a Dios»<sup>123</sup>. Dado este culto de la libertad de perfil mazziniano, a través de la mediación de Tommaso Gallarati-Scotti<sup>124</sup>, y de la Liga democrática de don Murri, como expresión de verdadero espíritu evangélico, no sorprende el reconocimiento de una casi identidad de los demócratas cristianos con los liberales más avanzados: «El liberalismo ha producido algunos liberales que nos

**122.** Domenico CONTI, *La democrazia degli ordinamenti politici e sociali*, Ed. «La Bandiera del Popolo», Florencia, 1906, p. 19.

**123.** Tommaso GALLARATI-SCOTTI, *Giuseppe Mazzini e il suo idealismo politico e religioso*, Ed. Tipografia Editrice L. F. Cogliani, Milán, 1904, p. 29.

**124.** Tommaso Gallarati-Scotti fue amigo y biógrafo de Fogazzaro, teorizó una especie de mazzinianismo cristiano bajo la forma de un radicalismo liberal democrático presentado como traducción política del Evangelio, miembro relevante de la Democracia Cristiana de Murri, mantuvo relaciones con Marc Sangnier, fundador de *Il Rinascimento*, «una de las voces más reconocidas y potentes del movimiento modernista» (Nicola RAPONI, voz «Gallarati-Scotti», en Francesco TRANIELLO y Giorgio CAMPANINI, *Dizionario Storico del Movimento cattolico in Italia, 1860-1980*, v. II: «I Protagonisti», Ed. Marietti, Turín, 1982, p. 218). Cercano a Sturzo y a la dirección del PPI, fue también *maître à penser* del joven Giovanni Battista Montini, y autor de referencia para la cultura democristiana. En *L'Osservatore Romano* del 7 de julio de 1976 puede leerse que para Gallarati-Scotti «supuso un gran consuelo el Concilio Vaticano II, pues le hizo ver que las amarguras sentidas en su juventud no habían sido en vano: la Iglesia se actualizaba, por un camino duro y difícil en el que tantas cosas antes esperadas se hacían realidad viva». Cfr. PLACIDUS, «Mickiewicz, Fogazzaro, Gallarati-Scotti, Roncalli, Montini & Woytjla», en *Sisinono*, XXXVIII, nº 18 (2012), pp. 1-6.

son tan cercanos que no sé qué les separa de nosotros si no es el nombre»<sup>125</sup>.

La dimensión propiamente religiosa del murrismo siempre estuvo cimentada en paradigmas religiosos inmanentistas-subjetivistas entreverados por el modernismo filosófico-teológico, más aún que político; de ella nació la idea de una nueva religiosidad cristiana como surgida de la necesidad psicológica del hombre, que encontraría en la democracia el contexto político de su propia y perfecta realización: «Es preciso recrear con nuevos conceptos la religiosidad del Estado. Es preciso convertirla en espontánea necesidad de la conciencia; [...] esta es la armonía que soñamos: y para una conciliación semejante solamente la democracia puede ser eficaz»<sup>126</sup>.

Respecto de la ilusión de un antiliberalismo democrático cristiano, hábilmente alimentada por Murri y sus acólitos, hay que poner de manifiesto la naturaleza progresiva, no alternativa y menos aún contradictoria, de la democracia cristiana en relación con el liberalismo, que es considerado como ya dado: «La hora del liberalismo ha pasado: las verdaderas libertades, conquistadas por los pueblos ya no se discuten por nadie, y nadie piensa ya en negarlas [...] necesitamos, no solamente jóvenes católicos, sino también católicos jóvenes [...]. El catolicismo de los que juzgaron a Galileo es viejo [...]. El catolicismo de ciertos conservadores es viejo»<sup>127</sup>. El catolicismo dogmático, identificado, de modo simplista aunque significativo, con los acusadores de Galileo, se rechaza por viejo, subrayando de nuevo, como si fuera necesario, el progresismo radical de la democracia cristiana, para la que, *a priori*, lo nuevo coincide con el bien, mientras que lo vetusto y conservador son objeto de condena. Con este espíritu progresista la democracia cristiana se considera liberal y socialista y

---

125. Tommaso GALLARATI-SCOTTI, *Discorso inaugurale di Tommaso Gallarati-Scotti al I congress della Lega democratica nazionale il 15 settembre 1906*, Ed. Tipografia Fratelli Azimonti, Milán, 1906.

126. GALLARATI-SCOTTI, *Discorso inaugurale...*, cit.

127. Giovanni SEMERIA, *Giovani cattolici e cattolici giovani*, Ed. Forzati y C. Tipografica del Senato, Roma, 1898, pp. 18-19.

elogia la indiferencia religiosa y moral del Estado, la separación y laicidad del Estado: «La democracia cristiana es liberal, si por liberalismo se entiende una profunda simpatía por los tiempos modernos [...] y es socialista en la medida en que estos principios se refieren, no tanto a un credo científico, sino a los que enseña el Evangelio [...]. No defiende ni al carabinero que atiende el confesionario ni al cura que va acompañado del gendarme; lo que quiere es que las influencias indirectas de la religión sean las más amplias posibles, pero que la acción directa de la misma y de sus ministros se circunscriba al ámbito que Dios mismo le señaló: *Quae sunt Caesaris Caedari, quae sunt Dei Deo*»<sup>128</sup>. Con esta cita evangélica, Semeria trata de justificar la opción del separatismo liberal con la Palabra de Cristo, cayendo en la más manifiesta herejía, al ser el pasaje evangélico en cuestión interpretado de modo muy diferente al de la Tradición eclesiástica y del Magisterio.

En medio de tal frenesí innovador, se llegó a identificar en la tríada del 89 y la democracia moderna la esencia de espíritu cristiano, mediante una concepción destinada a tener una amplia fortuna: «El espíritu cristiano es un espíritu de libertad, de igualdad, de fraternidad [...]. La democracia [...] se funda en la razón; por lo que es más cristiana [...]. Todos los hombres nacen iguales en derechos sociales»<sup>129</sup>.

Cualesquiera que sean las dudas acerca de la naturaleza de la democracia para Murri, esto es, si la de los católicos sociales elogiada por León XIII, o la clásica cristiana de la Roma republicana, o la de la tradición medieval (Municipios italianos, Ciudades libres de la SRI, Repúblicas marineras itálicas), o bien la moderna, hija de la Revolución, tantas veces condenada por el Magisterio, el propio Murri lo aclara situando en la Revolución el eje central: «Hoy algunos democráticos cristianos apelan frecuentemente a la democracia municipal del Medievo como el ejemplo menos remoto de nuestro ideal

---

128. Giovanni SEMERIA, *Eredità del secolo*, Ed. Federico Pustet, Roma, 1903, p. 23.

129. TORREGROSSA, *Perché sono democratico cristiano*, cit., cap. 11.



que nos presenta la historia [...]. Pero el Medievo está, afortunadamente, muy alejado de nosotros<sup>130</sup> [...]. La historia de la democracia actual está dada por la revolución francesa, que cambió, destruyéndolas, las antiguas asociaciones y los antiguos privilegios de clase, el régimen feudal, y creó una sociedad económica y jurídica muy diferente [...] la revolución [...] fue sustancialmente democrática [...]. El concepto de democracia que habían construido los hombres de la revolución francesa se expresa en la declaración de los derechos del hombre y se resume en las tres palabras: libertad, igualdad. Fraternidad [...]. Introducidos en la mente y en las costumbres sociales los conceptos de libertad, igualdad, fraternidad; llamado el pueblo, sin distinción de clases, a formar parte de la vida pública; difundida en sus filas la cultura y la ciencia, no se podía ya detener el camino del progreso»<sup>131</sup>.

De manea sintética podemos aseverar que la democracia cristiana concibió el catolicismo político como integración religiosa de la herencia revolucionaria, de los derechos del 89, en un diseño utópico universalista en el que la democracia aparece como el fin último de la acción cristiana en el mundo, como una realidad casi mesiánica: «Nosotros deseamos la tutela de las libertades civiles y políticas: de enseñanza, de prensa, de asociación, de reunión, de asociación, la libertad y ampliación del sufragio [...] aspiraciones de una verdadera democracia [...] promover el advenimiento de una democracia cristiana internacional que en base a impulsos sociales progresivos llegue a ser la gloria del siglo veinte»<sup>132</sup>. El ideal mazziniano de la Patria,

---

**130.** Murri hace estas declaraciones al mismo tiempo que León XIII, en la encíclica *Immortale Dei* de 1 de noviembre de 1885, afirma que el medievo fue el tiempo en el que «la filosofía el Evangelio gobernaba los Estados, en el que la fuerza y la soberana influencia del espíritu cristiano había penetrado hondamente en las leyes, en las instituciones, en las costumbres de los pueblos [...] cuando la religión de Jesucristo [...] crecía floreciente a la sombra del favor de los príncipes y de la correspondiente protección de los magistrados».

**131.** Romolo MURRI, *L'essenza della democrazia*, Ed. Società I. C. di Cultura, Roma, 1903, cap. 1-4.

**132.** «Il programa sociale della democrazia cristiana», en *Il popolo italiano*, 30 octubre 1899.

de las Patrias, expresión política de la religión de la Humanidad, se revitaliza por los demócratas cristianos en la idea de un universalismo católico como internacionalismo democrático orientado al nacimiento de la Democracia (cristiana) mundial.

Las palabras de los propios protagonistas valen más que mil razonamientos para evidenciar la naturaleza heterodoxa del catolicismo democrático, no fácilmente distinguible, a decir verdad, del modernismo político, y su ruptura radical con las precedentes experiencias políticas de los católicos italianos, verdadera vuelta del revés de la doctrina política católica. La línea democrático cristiana había despertado sospechas en ciertos ambientes liberales que abrigaban esperanzas destructivas en la colaboración entre socialistas y católicos, considerados por el fundador del PCI Antonio Gramsci, «igualmente subversivos y objetivamente aliados»<sup>133</sup>. Este horizonte político ideal sólo se podía realizar violentando la doctrina católica hasta hacer de ella un manifiesto del progresismo democrático (como hicieron los demócratas cristianos), siendo, sin embargo, la oposición católica al liberalismo y al Estado moderno contradictoria respecto de la socialista.

La historia del movimiento democrático cristiano, de la Liga democrática, de la apostasía de don Murri y de la subrepticia penetración del modernismo político en la Obra de los Congresos, hasta su manifestación oficial en la célebre circular enviada el 15 de julio de 1904 a los Comités católicos del presidente Giovanni Grosoli Pironi, en la que se identifica la finalidad de la Obra como el triunfo del programa democrático cristiano<sup>134</sup>; siendo esta materia objeto de nume-

---

133. Antonio GRAMSCI, *Il Risorgimento*, Ed. Einaudi, Turín, 1949, p. 177.

134. «El 19 de junio apareció en *L'Osservatore romano* una nota en la que se afirmaba que no se consideraba oportuna la publicación de la circular porque, al no ser un documento totalmente conforme con las instrucciones pontificias varias veces publicadas, no podía ser aprobado. Grosoli dimitió inmediatamente, y su dimisión fue aceptada por el papa. [...]. Diez días después de la acción de Grosoli, *L'Osservatore romano* publicaba la carta de Merry del Val a los obispos de Italia en la que Pío X hacía expresa su decisión de disolver el Comité general permanente de la Obra de los congresos y todos sus grupos, excepto el segundo» (DE ROSA, *Il movimento cattolico in Italia*, cit., pp. 255-258).

rosos y agudos ensayos, a los que reenviamos, no requiere una particular profundización por nuestra parte.

Ciertamente menos sospechosos de herejía que los católicos democráticos, los clericales conservadores no se estructuraron como un grupo dotado de una verdadera y propia estrategia política ideológicamente basada. Se trató más bien de un variado universo de católicos comprometidos que, antes de la Obra y aún más después de su disolución, intentó mantenerse fiel a la línea de la Santa Sede sin renunciar a una pragmática relación con los liberales moderados. Elementos de este clericalismo se encuentran ya en los acuerdos de los católicos con los liberales en las elecciones administrativas de 1880<sup>135</sup>, y dicha inclinación se fue afirmando poco a poco después de los acontecimientos de Milán de 1898, en los acuerdos clerical-moderados «caso por caso» de 1904 (el pacto Tittoni-Bonomi), y de 1909, seguidos de la atenuación del *non expedit* por parte de San Pío X, hasta el triunfo del clerical-moderantismo en el pacto Gentiloni<sup>136</sup>, después de la introducción del sufragio universal.

El pacto Gentiloni fue producto e instrumento legítimo de una acción política como ejercicio de prudencia dirigido al bien, no obstante que de los frutos que nacieron de esa semilla se presten a ser interpretados, por De Rosa y muchos otros legisladores, como lo opuesto a lo que San Pío X, es decir, como una preparación muy reconocida para la conciliación de los católicos con la liberal-demo-

---

**135.** Para la participación católica en las elecciones administrativas, *Cfr.*: Francesco LEONI, *I cattolici e la vita politica italiana dal 1874 al 1904*, Guida Editori, Nápoles, 1984, pp. 41-106.

**136.** «Hay que aclarar que el pacto no fue, como vulgarmente se considera, un contrato estricto entre el presidente de la Unión electoral católica, conde Ottorino Gentilone y el presidente del Consejo Giovanni Giolitti. Los firmantes del pacto eran, de una parte, los comités electorales católicos de los colegios particulares y, de otro, todos aquellos candidatos liberal-conservadores que querían, para salir elegidos, el voto de los católicos, aceptando suscribir los siete cometidos formulados por la Unión electoral católica. Los candidatos que aceptaron este pacto no fueron necesariamente giolittianos, [...] bastaba con que su orientación fuera firmemente moderada, hombres de orden, antisocialistas y antirradicales» (DE ROSA, *Il movimento cattolico...*, cit., p. 339).

cracia: «El pacto Gentiloni fue [...] la prefiguración o, para ser más exactos, el presentimiento [...] de la necesidad para el mundo católico [...] de tener un partido. Representó también [...] la liquidación definitiva de cualquier posibilidad residual de mantener el esquema bonaldiano-demestriano como esquema válido de defensa [...] del catolicismo militante como respuesta a la revolución. La democracia entraba en el mundo católico como praxis, como experiencia concreta y cotidiana, como continuo riesgo de una subordinación instrumental de los creyentes al mito del progresismo o a la perspectiva de un conservadurismo moderado»<sup>137</sup>. No se puede dejar de advertir que De Rosa fuerza el planteamiento; pero al mismo tiempo no sería honesto liquidar todo esto como una falsedad, aunque sólo sea por la debida devoción al santo Papa.

Con el pacto Gentiloni el movimiento católico abdica definitivamente de la política abstencionista, o lo que es lo mismo, *de facto* acepta el sistema constitucional liberal, aunque todavía no la legitimidad del Reino de Italia. Por otra parte se debe llamar la atención, con dolor, acerca de que la misma primera condición formulada por la Unión electoral católica con ocasión de las elecciones políticas de 1913 constituya, aun con las mejores intenciones y los más nobles propósitos, una inconsciente cesión al liberalismo<sup>138</sup>, cuando afirma, como condición, la «defensa de las instituciones estatutarias y de las

---

137. DE ROSA, *Il movimento cattolico...*, cit., pp. 338-339.

138. Años después, con gran lucidez, en relación al apoyo católico a la DC con fines anticomunistas, escribió Carlo Francesco D'Agostino: «no tenemos más motivos para ser anticomunistas que para ser antiliberales» (Carlo Francesco D'AGOSTINO, «La Democrazia Cristiana: ecco il nemico!», en *L'Alleanza Italiana*, nº 9-10, 11 noviembre 1945, ahora en *Un tempestivo monito non ascoltato: «La Democrazia Cristiana: ecco il nemico!»*, L'Alleanza Italiana, Osnago, 1991, p. 10). Puesto que el liberalismo no es menos condenable que el social-comunismo y, como escribe un obispo católico: «el liberalismo conduce por inclinación natural al totalitarismo y a la revolución comunista. Se podría decir que es el alma de todas las revoluciones actuales, y simplemente de la Revolución. [...] el liberalismo se identifica con la revolución, el liberalismo es la revolución en todos los campos, la revolución radical» (Marcel LEFEBVRE, *Lo hanno detronizzato*, Ed. Amicizia Cristiana, Chieti, 2009, pp. 31 y 41).

garantías dadas por los ordenamientos constitucionales a las libertades de conciencia y asociación».

Valiosos historiadores, como Bergamini y Spadolini, ven en el Pacto «una primera tentativa para convocar a las fuerzas católicas a la vida nacional», mientras que De Rosa, en nuestra opinión acertadamente, afirma que «debería decirse, con más exactitud, que el Pacto Gentiloni comprometió el voto de los católicos en el sostén de diputados [...] liberal conservadores [...] por miedo al socialismo»<sup>139</sup>. En efecto, San Pío X nunca quiso en la Cámara del ilegítimo Reino de Italia diputados que fueran expresión oficial de los católicos, y la propia participación del voto católico fue siempre, formalmente, una excepción a la norma del *non expedit* motivada por el bien común.

Los acuerdos electorales de 1904 y 1909, como después del pacto Gentiloni fueron admitidos por san Pío X con una función esencialmente antisocialista y antirradical, teniendo sin embargo muy claro el principio de la no participación oficial de los católicos en las instituciones del Estado *risorgimentale*<sup>140</sup>. No obstante, también por objetivos errores de la Santa Sede debidos a ingenuidades o a diferentes valoraciones de las prioridades, es cierto que el pacto Gentiloni, según las intenciones objetivas del Papa se propuso facilitar la adhesión oficial de los católicos a las instituciones liberales del Reino de Italia, adhesión que la presencia de un partido católico en las elecciones habría certificado; la evolución del movimiento católico, ligada a dicho pacto o, mejor, a dinámicas comunes en aquellos años, constituyó la premisa para el nacimiento de un partido de los católicos «que mediante formas correctas y orgánicas de autonomía política garantizase su activa participación en la vida del Estado moderno»<sup>141</sup>, en fin, un partido que, como escribía Filippo

---

139. DE ROSA, *Il movimento cattolico...*, cit., p. 351.

140. Ningún diputado pudo afirmarse representante del Movimiento católico, y ello vale para el honorable Filippo Meda, primer católico que llegó a ser ministro del Reino en 1916.

141. DE ROSA, *Il movimento cattolico...*, cit., p. 356.

Meda<sup>142</sup> en *Il Corriere d'Italia* de 4 de diciembre de 1912 estuviese «dispuesto a aceptar las instituciones democráticas en sus formas actuales, sirviendo de dique contra el socialismo intransigente, *como protección de los ordenamientos liberales*»<sup>143</sup>, sabiendo «que la acción pública de los católicos en Italia no estaba, en ese momento, sino en antítesis directa y necesaria con el partido liberal»<sup>144</sup>.

«Desgraciadamente, el modernismo, después de falsear las ideas filosóficas y teológicas, había terminado pasando del principio de la separación de la ciencia y la fe al principio de la separación del Estado y la Iglesia, y al de la separación entre conciencia cristiana y civil. Por lo tanto, completa *aconfesionalidad*. Este principio, seguido por la escuela de los *nuevos católicos sociales* –como así se llamaron– cambió en seguida por el de *demócratas cristianos* [...]. Así nació la Democracia Cristiana en Francia, desde donde pasó a Italia, con los caracteres de un verdadero y propio partido político que debía provocar la reacción de los católicos más fieles a la palabra y a las directivas del Papa»<sup>145</sup>. El papa Sarto no tardó en condenar duramente, después del Modernismo filosófico-religioso, el Modernismo político, «consecuencia directa y necesaria» del primero. «Al procesar el *Sillon*, Pío X acometía también el proceso de la democracia surgida de los principios del Modernismo», no siendo los errores del *Sillon* no otra cosa que «las doctrinas y los errores de toda la Democracia»<sup>146</sup>. El Magisterio político de San Pío X representó indudablemente una rigurosa reafirmación de la doctrina tradicional y una condena sin paliativos de la modernidad política. Sin embargo, como la historiografía más seria demostrará, la estrategia y la acción

---

142. Filippo Meda intentará, sin éxito, «superar el electoralismo puro de acción católica» (DE ROSA, *Il movimento cattolico...*, cit., p. 345); proyectando un Partido popular cristiano, confluirá con el PPI de Sturzo.

143. DE ROSA, *Il movimento cattolico...*, cit., p. 344. La cursiva es nuestra.

144. DE ROSA, *Il movimento cattolico...*, cit., p. 344, nota 9.

145. P. Girolamo DAL GAL, «S. Pio X Papa», en *Il Messaggero di S. Antonio*, Padua, 1954, pp. 461-462.

146. DAL GAL, «S. Pio X Papa», cit., pp. 466-467.

de la Santa Sede en Italia durante el pontificado de Pío X, no fue, de hecho, tan rigurosa frente al Estado liberal.

No obstante la continua infiltración de la ideología liberal, cada vez mayor, en la mente de los católicos, la Doctrina católica permanecía inmutable, poniendo de manifiesto una contradicción esencial entre la constante difusión y presencia, también entre ellos, del pensamiento liberal<sup>147</sup>, fortalecida mediante una larga praxis de compromisos con el Estado y las fuerzas liberales, aparentemente aprobada por la Jerarquía, por un lado, y el antiliberalismo doctrinal formalmente sancionado por el supremo Magisterio, por otro.

Demasiados, y no sin culpa de las Jerarquías, bebían, más que de la fuente pura de la Doctrina, de las apariencias e ilusiones de una presunta «doctrina de la praxis», considerando la discutible política de compromiso con el Estado nacional y los liberales como prueba de una prevista retractación del Magisterio antimoderno. De aquí surgió, primero la confusión, y después la deserción, aun de buena fe. No faltó, sin embargo, quien con valentía, y socialmente condenado a la marginalidad, se mantuvo fiel a la antigua verdad, esto es, que «no es posible conciliar dos organismos como el Estado liberal y el Estado cristiano», en cuanto que lo impide «la irreductibilidad, lo inconciliable del programa liberal y de la concepción cristiana de la sociedad»<sup>148</sup>.

#### **4. El populismo de Don Sturzo como vía clerical a la liberaldemocracia**

En el clima del pacto Gentiloni «el clericalismo moderado florentino encontró ocasión [...] para reafirmar de una vez para siempre que el tiempo de los acuerdos a escondidas entre católicos y liberales había quedado atrás, y que de ahora en adelante era preciso acometer,

---

147. El pensamiento liberal se convirtió en mínimo común denominador de las diferentes ideologías y creencias (incluso religiosas), dando lugar a una nueva y presunta *communis opinio*.

148. GEMELLI y OLGATI, *Il programma del Partito Popolare italiano come non è e come dovrebbe essere*, cit., pp. 45 y 51.

a cara descubierta, la lucha común a favor de los ideales comunes contra el enemigo común, el único gran enemigo, el socialismo»<sup>149</sup>. La amplia praxis de compromiso electoral entre católicos y liberales conservadores había puesto las bases para una plena adhesión de los católicos al Estado nacional italiano, algo que encontró ocasión de convertirse en sentimiento colectivo en la Gran Guerra, y antes aún en la empresa libia, a pesar de las firmes enuncias de falaz espíritu nacionalista que había hecho el Magisterio.

El patriotismo de los italianos llegó hasta a considerar la guerra de Libia «como la cruzada del siglo XX contra el turco, contra el infiel»<sup>150</sup>, lo que obligó a la Santa Sede a emitir una nota oficiosa de refutación<sup>151</sup> y al propio San Pío X a intervenir con una admonición dirigida «al cardenal Vannuttelli por su discurso de adhesión a la guerra libia»<sup>152</sup>. Todo lo cual no hizo sino ampliarse y crecer con ocasión del primer conflicto mundial. Mientras tanto surgía, en medio de las exaltaciones bélicas y las lucubraciones nacionalistas, «un nuevo y diferente anticlericalismo, que no era ya, ciertamente, el violento, abierto y declarado del socialismo, sino el insidioso, engañoso y corrosivo del nacionalismo coradiniano post-libio»<sup>153</sup> que, con su latente neopaganismo y su voluntarismo vitalista, no será ajeno al sucesivo fascismo.

En este clima político-cultural surgirá el PPI, del que don Sturzo afirmará nacido como lógica consecuencia de la participación de los católicos en la guerra patriótica en Trento y Trieste, y del cambio del sentimiento de los católicos respecto del Estado nacional durante la Gran Guerra. Sin embargo, clerical-moderantismo, democratismo cristiano y populismo sólo son comprensibles y posibles en las condiciones de muerte de la intransigencia y triunfo del liberalismo en las conciencias de la clase dirigente católica.

---

149. Giovanni SPADOLINI, *Giolitti e i cattolici*, Ed. Mondadori, Milán, 1974, p. 221.

150. DE ROSA, *Il movimento cattolico...*, cit., p. 329.

151. Cfr. *L'Osservatore romano*, 20 ottobre 1911.

152. DE ROSA, *Il movimento cattolico...*, cit., p. 330.

153. DE ROSA, *Il movimento cattolico...*, cit., p. 335.



El 18 de enero de 1919 nació el Partido Popular Italiano, por obra del sacerdote siciliano don Luigi Sturzo, proponiéndose desde su fundación como un objetivo totalmente nuevo, independientemente de la opinión de Crispolti, tanto respecto del moderantismo de Meda como, en un cierto sentido, respecto del democratismo de Murri, no obstante la amplia experiencia que el fundador tenía con el movimiento democrático cristiano<sup>154</sup>.

Si el proyecto del Partido Popular Cristiano no era más que la evolución final de la vieja idea de un partido moderado (antisocialista) de los católicos, programáticamente afin, por lo tanto, a los liberales conservadores, y en Murri dominaba el planteamiento religioso modernista, una especie de «teocraticismo activo de izquierda»<sup>155</sup> (lo que en la DC representará Dossetti y su escuela), el PPI, por su parte, desde el célebre discurso de Caltagirone de 1905 pronunciado por don Sturzo como manifiesto de su ideal político, se distinguía netamente de todas las formas precedentes de propuestas políticas católicas, no tanto por distanciarse demasiado de las doctrinas de la democracia cristiana, sino por el abandono de la dimensión teológica de la herejía de Murri y por entregarse a un liberalismo democrático realizado políticamente mediante una praxis clerical.

La novedad revolucionaria del PPI era la aconfesionalidad del partido<sup>156</sup> y su agnosticismo moral, en virtud del cual no se habría de-

---

154. «Don Sturzo [...] se vincula intelectualmente con el padre Gioacchino Ventura, con don Romolo Murri y con Marc Sangnier, fundador del movimiento democrático-cristiano francés Sillon, que sería condenado por el Papa San Pío X» (Massimo INVERNIZZI, *Il movimento cattolico in Italia*, Ed. Minep-Docete, Pesano, 1995, p. 77). Cfr., Lorenzo BEDESCHI, *Murri, Sturzo, De Gasperi. Ricostruzione storica ed epistolario (1898-1906)*, Ed. San Paolo, Cisinello Balsamo, 1994.

155. INVERNIZZI, *Il movimento cattolico...*, cit., p. 277.

156. «Si el partido debía nacer, no sólo debía ser totalmente autónomo de la autoridad eclesiástica, sino que tampoco debía aprovecharse del título de católico» (DE ROSA, *Il movimento cattolico...*, cit., p. 278). El 19 de marzo de 1919 escribió don Sturzo en el *Corriere d'Italia*: «el partido popular italiano es [...] un partido no católico, aconfesional, en cuanto partido con un fuerte componente democrático»; la aconfesionalidad del partido era coherente con la aceptación- aprobación de la aconfesionalidad del Estado Cfr. Dario COMPOSTA, «I cattolici di ieri e di oggi di fronte

bido hacer «una bandera del contenido religioso de nuestras ideas de vida civil y social»<sup>157</sup>. Es decir, no solamente los católicos deberían haber «aceptado la característica de la vida pública moderna»<sup>158</sup> con el erróneo aunque comprensible argumento de un malentendido realismo, no sólo habrían debido reconocer y defender los ordenamientos liberales con el erróneo pero comprensible argumento del mal menor, sino que, en sustancia, deberían haberse convertido ellos mismos en liberales, propugnando el Estado laico moderno de la democracia como soberanía popular, de la neutralidad agnóstica del ordenamiento jurídico y de todo aquello que la Iglesia condenaba desde siglos atrás.

El PPI, dentro de su identidad ideológica, elaborada por Sturzo, fue mucho más allá del simple catolicismo liberal, por ejemplo, de un padre Ventura. En efecto, la posición de Sturzo se identifica con la de los democristianos y no con la de los cristiano-liberales, según la definición ofrecida por Robert Havard de la Montagne<sup>159</sup>, adhiriéndose plenamente a la herencia revolucionaria encarnada por la democracia moderna. Los principios básicos de la doctrina sturziana, como después de la DC de De Gasperi, no son diferentes de los de Bouchez y del *Sillon*, o lo que es lo mismo, al tratar de vincularse a la evolución doctrinal del abate Lamennais hacia la ejemplaridad, se conectan más con el Lamennais posterior a la *Mirari vos*, propugnador de «ideas democrático-revolucionarias»<sup>160</sup> que con el Lamennais liberal del segundo período. La liberal democracia del PPI, por lo demás, es la salida «natural» del liberalismo, y por tanto, también del liberalismo católico, cuya forma clásica se dio únicamente como fase de un proceso revolucionario más general.

---

a la morale política», en AA. VV., *Questione cattolica e Questione democristiana*, cit., pp. 54-63, en particular la nota 78 de p. 57.

157. Luigi STURZO, *I problemi della vita nazionale dei cattolici italiani*, Ed. Soc. Naz. Di Cultura, Roma, 1906, p. 255; texto publicado sin el *imprimatur* eclesiástico en cuanto que era expresamente negado en la obra.

158. DE ROSA, *Il movimento cattolico...*, cit., p. 278.

159. Cfr. Robert HAVARD DE LA MONTAGNE, *Historia de la democracia cristiana*, Editorial Tradicionalista, Madrid, 1950.

160. COMPOSTA, «I cattolici di iere...», cit., p. 33.

El PPI nacía como partido liberal democrático<sup>161</sup> de los católicos italianos, lo que consumaba una obra, si ello era posible, aun más revolucionaria que la ideada por Murri. En efecto, en el murrismo y en el democraticismo cristiano la herencia de la Revolución francesa, de la que la democracia era compendio, se presentaba y ejemplificaba, no como un fin en sí misma, sino como instrumento para la creación de una nueva sociedad cristiana (cristianismo modernista), con lo que, aun en la oscuridad de la herejía, la acción política de los católicos todavía se concebía como destinada a la realización de una nueva civilización cristiana, mientras que en Sturzo la acción política de los católicos perdía toda finalidad axiológica, ética y religiosa, convirtiéndose en mera expresión de una particular hermenéutica de la doctrina liberal. Era el suyo un «diseño ético-político propio de un partido no católico aunque formado por católicos»<sup>162</sup>.

Si en la praxis de los acuerdos clerical-moderados, incluso cuando el liberalismo no dejaba de infectar el campo católico, el Estado liberal y la democracia moderna se entendían y trataban como situaciones de hecho con las que se podía llegar a acuerdos, siendo así que el triunfo, tal vez solamente parcial, de los principios católicos, constituía el fin, y el medio el compromiso con los liberales en el poder, en el PPI son los católicos electores y legibles los que se adhieren entusiastas al liberalismo.

Era precisamente esta política, que Sturzo definió como «de eunucos», queriéndola sepultar definitivamente con la fundación del PPI, la que en la estrategia de la Santa Sede, hasta san Pío X, representó la extrema tentativa de salvar el catolicismo político del modernismo, aun dentro de un nuevo clima de compromiso con los liberales orientado al final de la intransigencia.

«El entendimiento con los moderados fue [...] tan singular que hizo surgir la duda de que la entera dirección marcada por Pío X no

---

161. El PPI afirmaba su «propósito de transformar desde dentro el Estado, ampliando sus bases en sentido democrático» (VERUCCI, *La Chiesa cattolica in Italia*, cit. p. 44).

162. SECCO SUARDO, *I cattolici intransigenti*, cit., p. 192.

había tenido intenciones propiamente políticas, sino que había sido más bien un instrumento deliberado de la preocupación antimodernista que preocupaba a un Papa tan religioso [...]. Esto parece indicar [...] que Pío X había encontrado en esa fórmula de renuncia, en ese vacío político, una especie de afortunado expediente, casi un providencial refugio para las conciencias, en la medida en que en ese especial momento de la vida de la Iglesia advertía, y temía, que la actividad política de los católicos fuera sobre todo un incentivo capaz de desarrollar aquel fermento modernista que tanto se esforzaba en destruir [...]. Dar ayuda a los moderados, contribuir por medio de los mismos a la contención de la marea socialista que avanzaba, podía ser un modo eficaz de minimizar los peligros que en Italia amenazaban, en este terreno, al pueblo católico. Pero, al mismo tiempo, al sustraerlo de las pasiones y los riesgos de una lucha política directa [...] la característica de este nuevo sistema político definido como clerical-moderantista, consistía precisamente en la imposibilidad de identificar en la orientación de Pío X una precisa elección política, que tuviera un significado propio en la situación política italiana, o que expresase aquellos vigorosos impulsos reformadores de la vieja intransigencia»<sup>163</sup>.

La actuación política de san Pío X fue dictada sobre todo por un empeño antimodernista<sup>164</sup> en un difícil equilibrio entre el rechazo, por principio, del Estado liberal y su ideología y el propósito de impedir la irrupción de una segunda revolución después de la liberal, esto es, la socialista. Todo ello se traducía en el esfuerzo lectoral de los católicos para sostener a los candidatos conservadores sin que ello legiti-

---

163. SECCO SUARDO, *I cattolici intransigenti*, cit., pp. 156-158.

164. «San Pío X debía enfrentarse con el enemigo que en ese momento había penetrado en la Iglesia misma. En efecto, en poco más de un siglo, los errores surgidos de los círculos iluministas y de las logias se habían difundido, primero, entre las élites de la sociedad, por lo que habían acabado con los Estados católicos e instaurado Estados laicos anticristianos, y después, se habían insinuado en el núcleo mismo de la Iglesia. La enseñanza de san Pío X estaba principalmente empeñada, pues, en denunciar y combatir al enemigo interno de la Iglesia, el Modernismo», Cfr. «Album di famiglia del movimento cattolico in Italia (1870-1914)», en *Sodalitium*, n° 61, año XXIII, n° 4 (2006), p. 21.

mase a los elegidos a considerarse o a hacerse representante parlamentario del movimiento católico; «diputados llevados al parlamento por masas católicas rigurosas y fieles»<sup>165</sup>, sin ser nunca expresión oficial de la Catolicidad italiana; católicos diputados, vinculados por puntos programáticos precisos, no diputados católicos.

Este actuar político prudente y ajustado de los católicos italianos, tan grato a san Pío X, si bien no estaba exento de riesgos y puntos oscuros, encontró en don Sturzo, más que en Murri, un encarnizado opositor, aunque engañosamente astuto, y en la fundación del PPI su propio final *per accidens*. La vieja y recurrente idea de un partido de los católicos encontraba su realización en la criatura de Sturzo, no como aquel partido conservador pensado durante el pontificado de León XIII, no en las formas clerical-moderadas del partido popular cristiano soñado por Medea, y ni siquiera en la herética utopía de la Liga democrática nacional, sino en la realidad sturziana liberal-democrática coloreada de cristiana.

«En 1919 Benedicto XV [...pareció dar] autorización, derogando el *non expedit*, al nacimiento del Partido Popular Italiano; contextualmente se decidía la disolución de la vieja Unión electoral», instrumento esencial de la estrategia política de san Pío X; sin embargo, «la proclamada aconfesionalidad y autonomía exponía al Partido Popular a las críticas de *La Civiltà Cattolica*, que le reprochaba no incluir en su programa la defensa de la plena y efectiva soberanía del pontífice, incluyendo, sin embargo, formulaciones que procedían de las modernas doctrinas liberales y democráticas [...] entre los años 1919 y 1922, pues, fueron continuas las intervenciones de las autoridades eclesiásticas y de la Santa Sede que acusaban al partido de no haber puesto en primer plano la defensa de los principios religiosos»<sup>166</sup>.

Con motivo del nacimiento del PPI, el diputado popular Cameroni afirmaba en una entrevista concedida al periódico *Il Tempo*: «la guerra ha resuelto por medio de los hechos este problema angustioso,

---

165. SECCO SUARDO, *I cattolici intransigenti*, cit., p. 159.

166. VERUCCI, *La Chiesa cattolica...*, cit., pp. 42-43 y 44-45.

y los católicos italianos han conquistado con la fuerza de la evidencia el pleno e indiscutible ejercicio de su derecho de ciudadanía, desvinculándose, al igual que otras gentes, incluso espiritualmente muy católicas como Bélgica, de la sujeción a la Iglesia en materia civil, social y política. La aparición del partido Popular Italiano no es más que la consagración oficial de esta importantísima evolución histórica, evolución que no puede dejar de complacer a todo espíritu noble e independiente, a la que nosotros, parlamentarios en estos primeros y difíciles momentos, saludamos como una liberación interna no menos justa y benéfica que la que en el campo internacional han conseguido nuestros hermanos italianos irredentos»<sup>167</sup>, poniendo de este modo de manifiesto los verdaderos sentimientos de los dirigentes populares. Los jesuitas de *La Civiltà Cattolica* respondieron: «no comentamos semejantes palabras del diputado más que liberal: le compadecemos»<sup>168</sup>, en una perfecta síntesis de la naturaleza ideológica (liberal) del PPI y del consiguiente juicio católico sobre la misma.

Demasiado frecuentemente, cuando se habla o escribe acerca del partido de Sturzo, tanto los elogios como las críticas se basan en el preconceito de que el PPI constituye una límpida expresión política del catolicismo italiano, silenciando, de este modo, la ruptura radical llevada a cabo por Sturzo, no sólo en cuanto a la forma del compromiso político católico, sino, sobre todo, en cuanto a la esencia de la doctrina. Y ello, quizás, debido a la impresión, todo lo falaz que se quiera pero fortísima, de una Jerarquía eclesiástica condescendiente con el proyecto político del sacerdote siciliano.

Si el papa pareció aprobar el PPI<sup>169</sup>, muchos eclesiásticos y muchos Obispos dieron por su parte un apoyo de hecho al partido de

---

167. CAMERONI, cit. en GEMELLI y OLGATI, *Il programma del Partito Popolare italiano come non è e come dovrebbe essere*, cit., pp. 33-34.

168. «A propósito del nuovo PPI», *La Civiltà Cattolica*, cit. en GEMELLI y OLGATI, *Il programma del Partito Popolare italiano come non è e come dovrebbe essere*, cit., p. 33.

169. En realidad, *L'Osservatore Romano* de 27 de diciembre de 1919 desmintió que el PPI hubiera nacido con el consentimiento de la Santa Sede.

Sturzo. Todo lo cual prueba la existencia de una tendencia táctico-estratégica en algunos ambientes de la Jerarquía que encontrará su consumación en la relación Iglesia-DC, aunque no dice nada acerca de la conformidad del programa popular con el Magisterio de la Iglesia. A estos propósitos, además de *La Civiltà Cattolica*, importante por el valor científico de sus redactores y más aún por su particularísima vinculación con la Secretaría de Estado, otros autores coincidieron en la denuncia de los errores doctrinales del PPI, no sólo doctores privados, como los fundadores de la Universidad Católica de Milán, fray Agostino Gemelli, O.F.M., y monseñor Francesco Olgiati<sup>170</sup> entre ellos; y también otros, como el cardenal Tommaso Pio Boggiani O.P., arzobispo de Génova<sup>171</sup> que lo juzgó con eclesiástica autoridad, hasta el punto de que el eminentísimo arzobispo recibió aprobación por escrito del papa Benedicto XV.

En 1920, poco después del nacimiento del PPI<sup>172</sup>, el arzobispo de Génova consideró tan grave la situación de los católicos comprometidos en política que dedicó a los mismos la *Carta pastoral al Clero y al pueblo de Su Diócesis*, sobre el tema «La acción Católica y el

---

170. No fueron los únicos; contra el populismo sturziano argumentaron sacerdotes como don Paolo de Toth y laicos de la valía de Filippo Sassoli de'Bianchi (Cfr. INVERNIZZI, *Il movimento cattolico...* cit., pp. 63-65). En 1928 el cardenal Gasparri recordaba en una carta a Carlo Santucci la naturaleza arreligiosa del PPI y el carácter relativamente irreconciliable de la misma con el status sacerdotal del secretario político del partido (don Sturzo). Cfr. Gabriele DE ROSA, *L'utopia politica di L. Sturzo*, Ed. Morcelliana, Brescia, 1972, p. 197.

171. «Boggiani establecerá dimisiones dos años después de su nominación a causa de un fuerte enfrentamiento con la cúpula del Partido Popular, que se demostró no solamente aconfesional, sino también anticlerical. El partido de don Sturzo no perdonó a Boggiani su carta pastoral de 1920» («Album di familia...» cit., p. 24).

172. «Cuando las cosas están fuera del lugar que les es propio, estamos ante el desorden; el desorden produce confusión y perturbación. Y donde hay perturbación sólo se obtiene el bien con mucha dificultad [...]. Ahora bien, es un hecho que desde que apareció el partido Popular Italiano se generó una gran confusión en las ideas y, por lo tanto, en la acción de muchísimos católicos que lo consideraban como partido católico» (T. P. BOGGIANI, «L'Azione Cattolica e il Partito P. I.», *Lettera al Clero e al laicato dell'Arcidiocesi*. Tipografia arcivescovile, Génova, 25 de julio de 1920, ahora en *Un vescovo contro la Democrazia Cristiana*, Ed. Centro Librario Sodalitium, Verua Savoia, 2008, p. 5).

Partido Popular Italiano» en la que juzgaba la naturaleza del nuevo partido y valoraba su corrección a la luz de la Doctrina de siempre con perfiles muy poco lisonjeros para la criatura de don Sturzo.

La naturaleza del PPI era sintetizada en seis puntos; de ellos, los tres primeros evidencian la opción laicista: «1) El Partido popular no es, no se denomina y no puede denominarse en modo alguno partido católico», no obstante «afirmar su programa sobre un genérico fondo cristiano y orientarse a inscribir en sus filas especialmente a los católicos; 2) El Partido popular es un partido aconfesional por su propia naturaleza. Y como tal fue declarado por sus propios inspiradores y creadores [...], que abrieron sus puertas a los seguidores de cualquier fe; 3) Con esta táctica equivocada y desgraciada, el Partido popular se coloca, de hecho, entre todos los que en la vida pública prescinden de Dios»<sup>173</sup>.

Se denuncia, pues, tanto el contenido como la forma de expresión del programa político del PPI: «el programa está informado no ya por la nítida y sobria precisión del lenguaje cristiano, sino más bien por la vanidosa, vacía e inepta fraseología de los neologismos corrientes; inspirado en la filosofía moderna, con inoportunas, [...] estúpidas alusiones a la famosa, risible y hoy prohibida soberanía popular; con vagas referencias al equipaje doctrinal del liberalismo y de la democracia vigente». El cardenal Boggiani deducía de ello «la grave confusión de ideas, que, por tanto, borbotea necesariamente de semejante lenguaje; bien podía el secretario político del nuevo partido, aun siendo sacerdote, proclamar a los cuatro vientos que el Partido Popular abría sus puertas a todos, sin reparar en las opiniones que algunos pudieran tener siempre que aceptasen el programa del partido. Declaración esta de tal gravedad que, al mismo tiempo que demuestra la naturaleza del Partido Popular, habría debido tener por sí misma el efecto de llamar a formar parte del nuevo partido a todos, exceptuando solamente a los católicos verdaderamente dignos de este apelativo»<sup>174</sup>.

---

173. BOGGIANI, «L’Azione Cattolica e il Partito P. I.», cit., pp. 12-13.

174. BOGGIANI, «L’Azione Cattolica e il Partito P. I.», cit., p. 12.



La decisión de la aconfesionalidad es interpretada por el cardenal Boggiani como fruto de una táctica, y como tal denunciada y refutada<sup>175</sup>; «la adopción de esta forma amorfa»<sup>176</sup> es entendida como un alejamiento vil e infructuoso<sup>177</sup> del modelo del testimonio cristiano de los mártires: «¿De qué manera propugnaron las verdades cristianas los santos Mártires? ¿Quizás atenuándolas o defendiéndolas sólo en parte, o velándolas, para librarse de las burlas, de los escarnios, de los suplicios de sus perseguidores? ¡Oh! Recordemos siempre, dilectísimos, que existen cosas e ideas que no son susceptibles de atenuarse, ni de división ni de escisión. Así son los dogmas, así es la moral, así es Dios, así es Jesucristo [...]. La doctrina cristiana, expresión de la verdad de Dios en la tierra, no puede ser dividida no separada [...]. Querer solamente lo que es una parte de la voluntad de Dios, querer sólo un poco de cristianismo pretendiendo de este modo estar a bien con Dios, considerándose con ello su soldado y su caballero, es algo imposible. En este campo, o todo o nada. [...] el gran equívoco de nuestro tiempo, en el que, repito, han caído y caen personas excelentes, también del clero. De hecho, se llega a constituirse en juez de la obra de Nuestro Señor Jesucristo, determinando según nuestro pobre juicio lo que en ella es útil e inútil; se

---

175. Años después, también la corriente de derechas del PPI se enfrentó a la aconfesionalidad del partido; en 1922, por ejemplo, el marqués Carlo Ottavio Cornaggia Medici Castiglioni (dirigente del PPI milanés) fundó *L'Unione costituzionale italiana* sobre bases confesionales, obteniendo un telegrama de felicitación del Papa Pío XI.

176. BOGGIANI, «L'Azione Cattolica e il Partito P. I.», cit., p. 19.

177. «La debilidad de nuestra fe y la deficiencia de nuestra caridad nos han sugerido otras vías, y no sólo en la actualidad. Son vías que llamaremos neutras, vías que convienen a los tímidos, a los pobres de espíritu, a los faltos de carácter. Hace años que los tímidos, los pobres de espíritu y de carácter han entrado en estas nuevas vías y combaten en ellas por la santa causa. ¿Pero con qué éxito? ¿Cómo se explica que después de tantos años de trabajos y esfuerzos [...] no se haya logrado aún a colocar a la sociedad en la buena dirección, sino que, por el contrario, estamos asistiendo a la más amenazadora de las situaciones? [...]. Se explica perfectamente con sólo decir que con todo este trabajo hemos abandonado las vías que nos ha enseñado Dios y nos hemos puesto en las vías que nos han sugerido los hombres». BOGGIANI, «L'Azione Cattolica e il Partito P. I.», cit., p. 19.

asume una parte y se prescinde de la otra; se ajusta y se acomoda como nos parece y nos place a nosotros»<sup>178</sup>.

Podemos aseverar sin razón que no se trata de una táctica, ni siquiera de una estrategia, sino de la verdadera y propia esencia ideal del PPI. Este fue una fuerza política esencialmente democrática en su acepción moderna, y no una fuerza católica tácticamente comprometida con el liberalismo. De ello, aun con extremada prudencia, se hizo revelador Boggiani: «¿prescindir de la religión en la vida pública política? Si vosotros, que os llamáis católicos, recurrís a este subterfugio para salvar vuestra acción más o menos amorfa, aconfesional, ¿cómo podréis combatir, como es vuestro deber más estricto, el error hoy dominante, el error que es causa de toda la ruina que lamentamos, esto es, la separación del Estado y de la Iglesia, el Estado laico? ¿Cómo podríais combatir los demás errores del liberalismo? ¿Qué otra cosa han sostenido y querido los liberales si no es la Libertad de la religión en la vida pública y política? ¿No sabéis que una vez admitido un principio es absolutamente necesario sufrir todas sus consecuencias? [...]. Oh católicos italianos, leer y estudiar el Sílabo de Pío XI en el que exponen y condenan los errores de los liberales, que os permitirá comprender la vía segura que deberéis seguir en la vida pública política»<sup>179</sup>.

La *Carta Pastoral* no se limitó a analizar el alcance ideológico del PPI, sino que dedujo a partir de dicho análisis consecuencias prácticas acerca de los deberes de los católicos, afirmando que «las Asociaciones que forman parte de la Acción Católica militante no pueden de ningún modo, sin destruirse a sí mismas, dar su nombre al partido Popular [...]. Cómo podrían las Asociaciones católicas cumplir su función propia uniéndose en un partido esencialmente aconfesional surgido de hecho al margen de la Autoridad eclesiástica [...]. Es algo manifiesto, por tanto, que las Asociaciones católicas no pueden prestar su nombre al Partido Popular Italiano, sino que, al contrario, deben evitar cuidadosamente todo aquello que pueda ser,

---

178. BOGGIANI, «L’Azione Cattolica e il Partito P. I.», cit., p. 26.

179. BOGGIANI, «L’Azione Cattolica e il Partito P. I.», cit., pp. 22-23.

aunque sólo lo sea en apariencia, una participación en los trabajos del partido, o cualquier vínculo o conexión con el mismo. Consiguientemente, todos los miembros de nuestras Asociaciones católicas [...] no pueden y no deben aceptar jamás ni tener una preeminencia o una misión cualquiera [...] en el Partido Popular»<sup>180</sup>; desaconsejando, finalmente, a los católicos en particular adherirse al PPI: «podría yo aconsejar a mis diocesanos prestar su nombre al Partido Popular, es decir, entrar a formar parte de un partido en el que se encontrarían al lado de los liberales, de los masones, de los protestantes, del enemigo, del burlador de su fe, de su Dios, de su Papa [...]. Ciertamente que no»<sup>181</sup>.

No muy diferente de este juicio formulado por el cardenal Boggiani fue la opinión explícita de Gemelli y Olgiate, que consideraban al PPI como una fuerza sustancialmente liberal, aunque motivándolo con razones de menor limpieza doctrinal que las de la *Carta Pastoral*. Ambos docentes de la Universidad Católica rebatían a Sturzo, que había declarado que «la diferencia del partido católico no puede ser religiosa»<sup>182</sup>, porque «no puede existir un partido católico como tal»<sup>183</sup>, recordando que «la tan ensalzada superación de la menor edad de los católicos italianos no puede ni debe significar una absurda separación del principio religioso respecto de la actividad política [...] y mucho menos puede significar que en la concepción de la actividad política se deba prescindir de los principios religiosos y morales»<sup>184</sup>.

«Queremos que la idea cristiana inspire nuestra actividad, arrastre a las masas, eduque a la nación. ¡También en la política queremos a

---

180. BOGGIANI, «L’Azione Cattolica e il Partito P. I.», cit., pp. 14-16.

181. BOGGIANI, «L’Azione Cattolica e il Partito P. I.», cit., pp. 16-17.

182. Luigi STURZO, cit. en GEMELLI y OLGiate, *Il programma del Partito Popolare italiano come non è e come dovrebbe essere*, cit., p. 20.

183. L. STURZO en GEMELLI y OLGiate, *Il programma del Partito Popolare italiano come non è e come dovrebbe essere*, cit., p. 17.

184. GEMELLI y OLGiate, *Il programma del Partito Popolare italiano come non è e come dovrebbe essere*, cit., pp. 15-16.

Jesucristo!»<sup>185</sup>, escriben Gemelli y Olgiati, afirmando de este modo la necesidad moral de la confesionalidad del Estado y, en ausencia de ésta, el compromiso confesional de los católicos en la política. Si los católicos, dadas las circunstancias históricas, se colocan necesariamente en el deber de organizar un partido político, dicho partido no puede sino tener por bandera la religión: «Un partido político se diferencia de otro partido por su doctrina, esto es, por su alma, por aquello que le caracteriza en todas sus manifestaciones, por lo que constituye la pasión de sus adeptos, esa pasión en virtud de la cual un hombre de partido se dice partisano, esa pasión que es una bandera, un símbolo [...]. Pero si un partido de los nuestros entiende que se diferencia por la acción política, por la social, por todas las manifestaciones que queráis pero que son siempre ajenas, entonces renuncia a su alma, a su vida, a su bandera, a esa pasión [...] por la que queremos predicar el nombre de Jesucristo, por la que somos algo: hijos de Dios»<sup>186</sup>.

Desgraciadamente, sin embargo, y en ello consistía la denuncia del padre Gemelli y de monseñor Olgiati, «muchos católicos habían bebido ya el veneno liberal»<sup>187</sup>, entre ellos los hombres del PPI, que con sus manifiestos programáticos «demostraron que el veneno sutil de la concepción liberal, que penetra en todas las venas, ha invadido también –como se comprende fácilmente– su inteligencia»<sup>188</sup>, resultando los puntos programáticos centrales del PPI «aceptados y propugnados también por quienes se inspiran, no en la idea cristiana, sino en los principios del liberalismo iluminista o de una democracia no jacobina»<sup>189</sup>.

---

**185.** GEMELLI y OLGATI, *Il programma del Partito Popolare italiano come non è e come dovrebbe essere*, cit., p. 65.

**186.** A. GEMELLI: «Lettera a don Luigi Sturzo e Satefano Cavazzoni», en GEMELLI y OLGATI, *Il programma del Partito Popolare italiano come non è e come dovrebbe essere*, cit., pp. 21-24.

**187.** GEMELLI y OLGATI, *Il programma del Partito Popolare italiano come non è e come dovrebbe essere*, cit., p. 51.

**188.** GEMELLI y OLGATI, *Il programma del Partito Popolare italiano come non è e come dovrebbe essere*, cit., p. 39.

**189.** GEMELLI y OLGATI, *Il programma del Partito Popolare italiano come non è e come dovrebbe essere*, cit., p. 29.

En definitiva, en el programa del PPI falta «una mención explícita de la plena libertad, soberanía e independencia del Papa [...]. Falta una valiente y obligada afirmación de la necesidad de resolver la cuestión romana»<sup>190</sup>, tanto más cuanto que la reivindicada libertad de la Iglesia, «según la interpretación auténtica dada por el Secretario político en entrevista concedida al *Messaggero* [...], se transforma *tout court*, como libertad religiosa, en libertad religiosa para todos los cultos»<sup>191</sup>, en una homologación relativista de Iglesia y cultos admitidos.

El Partido Popular Italiano constituyó el primer intento, conseguido en líneas generales, gestado en el seno de la Catolicidad italiana, de convertir a los católicos italianos al liberalismo<sup>192</sup> y, más aún, a la democracia moderna.

## 5. El movimiento político católico entre fascismo y antifascismo

La Revolución fascista, que no fue, como pretende cierta vulgata, una restauración antiliberal<sup>193</sup>, sino más bien superación del Estado liberal y del liberalismo clásico en continuidad con la moder-

---

190. GEMELLI y OLGATI, *Il programma del Partito Popolare italiano come non è e come dovrebbe essere*, cit., p. 59.

191. GEMELLI y OLGATI, *Il programma del Partito Popolare italiano come non è e come dovrebbe essere*, cit., p. 59.

192. La idea de conciliar catolicismo y liberalismo fue considerada absurda también por los mejores intelectuales liberales. Para Croce, el catolicismo era «la más directa y lógica negación de la idea liberal» (Benedetto CROCE, *Storia d'Europa nel secolo XIX*, Ed. Laterza, Bari, 1932, p. 27). Como enseña el Magisterio constante de la Iglesia, el liberalismo es una ideología inconciliable con la doctrina católica, cfr. Louis BILLOT, *Tractatus de Ecclesia Christi sive Continuatio theologiae de Verbo Incarnato*, t. II: *De abitudine Ecclesiae ad civilem societatem*, Ed. Università Gregoriana, Roma, 1929; Augustin ROUSSEL, «Libéralisme et catholicisme», en *Semaine catholique*, Rennes, 1926; Félix SARDÁ Y SALVANY, *El liberalismo es pecado*, 1884; Louis VEUILLOT, *L'illusion libérale*, Ed. Dismas, Dion-Valmont, 1989.

193. De ahí que el mismo «Gentile siempre se considerara liberal» (Augusto DEL NOCE, «Il problema dell'ateismo», cit. en Renzo DE FELICE, *Il Fascismo. Le interpretazioni dei contemporanei e degli storici*, Ed. Laterza, Roma-Bari, 1998, p. 653).

nidad política axiológicamente entendida, pretendió un juicio de la Iglesia y del movimiento católico sobre ella misma y sobre su actitud respecto del Régimen. Parece necesario distinguir aquí entre Santa Sede e Iglesia italiana en sus juicios y relaciones con el Régimen, de los católicos comprometidos en política, especialmente con el PPI, a los que no puede atribuirse, ciertamente, la representación de la Catolicidad italiana.

Si la posición oficial del PPI fue de apoyo primero, y de oposición después, al gobierno de Mussolini, no en nombre de los principios católicos, sino en defensa de la democracia, de las instituciones liberales y de los ideales progresistas, parlamentaria y secesionista-abstencionista (adhesión del Aventino), es igualmente cierto que muchos dirigentes populares se adhirieron a la mayoría de gobierno, como muchos católicos ya habían abrazado la causa fascista.

Todos los que, en el movimiento católico habían compartido la política de los acuerdos clerical-moderados encontraron, en este nuevo marco político, la posibilidad de aplicar ese apreciado paradigma al nuevo Régimen, abriendo de este modo, una fase de acuerdos clerical-fascistas<sup>194</sup>. En suma, los propios católicos que habían abrazado la causa de la defensa del orden establecido (liberal) por motivos antisocialistas, encontraron natural continuar una política de compromisos con el nuevo Partido fascista, visto como el heredero de los viejos liberales conservadores en su papel de contraparte. Se trató, dentro del mundo católico, de una posición que llamaremos pragmática, como ya lo había sido la análoga desarrollada con los liberales; se trató de la posición del Centro nacional italiano.

Hubo quienes, como el ilustre fundador de la Universidad Católica del Sacro Cuore, padre Agostino Gemelli, vieron en el fascismo un movimiento contrarrevolucionario y de restauración de la

---

194. Cfr. A. RICCARDI, «I clerico-fascisti», voz en *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia 1860-1980*, dirigido por Francesco TRIANELLO y Giorgio CAMPANINI, v. I: «I fatti e le idee», Marietti, Turín, 1981, pp. 79-84.

Civilización Cristiana medieval<sup>195</sup>, y en este sentido, merecedor de estima y apoyo católico, no tanto por razones de cálculo de oportunidad o de compromiso realista, sino por su valor en sí. Gemelli pretendía «restablecer, en total contraposición con la cultura y la civilización moderna, una civilización unitaria y cristiana como la del Medioevo, el reino social de Cristo [...] mediante la recuperación de un tomismo rígido, escolástico», y en virtud de este objetivo, reconoció en el fascismo un precioso aliado, una fuerza genuinamente itálica, casi una filiación póstuma de la tradición medieval; de estas bases nació el compromiso «de acoger al fascismo entre los elementos característicos católicos para asimilarlo»<sup>196</sup>.

La posición del padre Gemelli, aunque ingenua, si no errónea, es sin embargo particularmente interesante, tanto más si se consideran los generosos esfuerzos intelectuales y políticos llevados a cabo para separar el fascismo del actualismo, anclándolo, por el contrario, al tomismo y a la mejor tradición política católica.

En realidad, el fascismo fue absolutamente coherente con la historia del *Risorgimento* italiano, desarrollando la libertad moderna en un titánico intento de superar lo inconciliable de la soberanía del Estado y de la libertad negativa del individuo (libertad liberal) mediante a la doctrina del actualismo gentiliano. Con lo cual la Revolución liberal no era rechazada, sino superada en la síntesis de dos instancias específicas de la modernidad política: soberanía (tesis) y libertad (antítesis).

Pero el fascismo quiso ser también síntesis hegeliana de las respectivas tesis (liberalismo) y antítesis (socialismo-comunismo) modernas en el marco del Estado totalitario: «Liberalismo y socialismo

---

195. Cfr. Agostino GEMELLI, «Medioevalismo», en *Vita e Pensiero*, a. 1, f. 1, 1 diciembre 1914, pp. 1-24; «Polemiche in tema di Medioevalismo», en *Vita e Pensiero*, a. 1, f. 2, 20 diciembre 1914, pp. 135-138; «La missione dell'Università cattolica nell'ora presente», en *Vita e Pensiero*, a. 15, n. 1, 1 enero, 1929; «La missione del pontificato di Pio XI», en *Vita e Pensiero*, a. 15, n. 6-7, junio-julio 1929, pp. 349-355.

196. Guido VERUCCI, *La Chiesa nella società contemporanea*, Ed. Laterza, Roma-Bari, 1988, p. 108.

son de este modo aceptados ambos, llevados a su íntima claridad y coherencia: del individuo al Estado y del Estado al individuo, a través de un proceso de identificación de ley y libertad, [...]. A cada una de las dos reivindicaciones opuestas y abstractas del individuo y del Estado, el corporativismo contraponen la concreción del individuo que libremente reconoce en el Estado su propio fin y su propia razón de ser, así como la concreción del Estado, que sólo tiene valor espiritual en cuanto vive en la mente y en la voluntad del ciudadano. Identificación ideal [...]. La grandeza de la revolución fascista se encuentra en la intuición viva de esta exigencia y en el esfuerzo cada vez más intenso y consciente de satisfacerla»<sup>197</sup>. Veremos cómo esto no es sino la versión «fuerte» de un mismo intento de síntesis compartido por el democratismo cristiano, que desarrollará la versión débil.

Dicho esto, por lo que se refiere, a su vez, a las relaciones del Reino de Italia con la Santa Sede, el gobierno de Mussolini tuvo indudablemente capacidad, voluntad y méritos desconocidos en anteriores ministerios<sup>198</sup>, que fructificó en el acontecimiento de la Conciliación entre el Reino de Italia y el Papa, entre el estado y la Iglesia, precedido por los trabajos de reforma de la legislación eclesiástica, a partir de 1925, a iniciativa del canciller (ministro de justicia) Alfredo Rocco. El 11 de febrero de 1929 se firmaron, por Mussolini por parte de Italia y por el cardenal Pietro Gasparri por la Santa Sede, los Pactos Lateranenses que, junto con el Tratado, ponían fin a la denominada cuestión romana, y que con el Concordato, ponían, al menos *de iure*, al Estado *risorgimentale*.

---

197. Ugo SPIRITO, *Il corporativismo come liberalismo assoluto e socialismo assoluto* (1932), Ed. Sansoni, Florencia, 1970, pp. 377-379.

198. Mussolini «afirmó explícitamente a partir del vivaz discurso [...] del 16 de noviembre de 1922 la necesidad por parte del Estado de respetar y defender el catolicismo y la Iglesia, llevando a cabo un conjunto de actos que despertaron reconocimiento y simpatía en ambientes católicos y eclesiásticos. Se volvió a colocar el crucifijo en las aulas de las escuelas y, poco a poco, en todos los locales públicos; se dispusieron fondos para la reconstrucción de las iglesias dañadas por la guerra; las tasas escolares de las escuelas privadas se equipararon a las de las escuelas públicas; el ministro de Instrucción Pública Gentile afirmó el intento de hacer obligatoria en las escuelas elementales la enseñanza religiosa» (VERUCCI, *La Chiesa cattolica...*, cit., p. 40).



El Reino de Italia se declaraba formalmente Estado confesional, reconociendo a la Religión Católica como Religión del Estado, según establecía plenamente el artículo 1 del *Estatuto Albertino*: «La Religión Católica, Apostólica y Romana es la única Religión del Estado», lo que implicaba *de iure* la necesidad de conformidad de los ordenamientos del Reino a la Doctrina católica y, por lo tanto, al Derecho natural, a la Ley Divina, así como la ordenada conciliación de los mismos con el ordenamiento canónico.

Mediante el Concordato no se volvía a la confesionalidad del antiguo régimen, y mucho menos a la colaboración jerárquicamente ordenada entre Sacerdocio y Realeza que se manifestaba, por ejemplo, en el sistema del *utrumque ius*. Todo Concordato, comprendido, por tanto, el mussoliniano, constituye una herida que la Iglesia padece, aún voluntariamente; la naturaleza contractual de los Concordatos es una prueba de la insubordinación de la comunidad política a la autoridad eclesiástica, es y seguirá siendo un *vulnus*.

Así pues, advirtiendo que el Concordato, respecto del gran bien de la *res publica christiana*, es un pequeño bien sólo aceptable para un católico como alternativa al mal del Estado moderno, el Reino de Italia llevó a cabo un giro significativo mediante la Conciliación, desde el original anticlericalismo laicista hasta la confesionalidad. Para ser sinceros, el Reino de Italia nunca fue formalmente agnóstico. En efecto, el artículo 1 del Estatuto nunca fue derogado, aunque *de facto* sí lo fuera por la laicista legislación ordinaria y por la interpretación en sentido liberal de la norma estatutaria.

El Régimen abandonó el laicismo de los gobiernos liberales e incluso promovió la Religión y las buenas costumbres en todos los ámbitos de la vida nacional<sup>199</sup>, pero no porque reconociera en el Ca-

---

199. Después del encuentro del 18 de enero de 1923 entre Mussolini y los dirigentes de Acción Católica, el gobierno promovió medidas para la «protección y estabilidad física y moral de las jóvenes generaciones» (gen. Emilio De Bono, *quadrumviro* y director general de Seguridad Pública: *Circular de 19 de febrero de 1923*), en contra de los juegos de azar, la pornografía, el alcoholismo, etc. A lo largo de los veinte años, el Régimen favorecerá a la familia, la maternidad, la infancia, promoverá los valores tradicionales rurales, el amor a la Patria y las prácticas religiosas.

tolericismo la Verdad objetiva respecto de la que el Estado debe mantener una actividad de atención y servicio, sino más bien en sentido opuesto, porque redujo la Religión a *instrumentum regni* haciendo de la Religión Católica, de hecho, la base de la religión civil de Italia. «El fascismo consumó la victoria de la línea Spaventa»<sup>200</sup>, o lo que es lo mismo, porque rechazó el indiferentismo liberal, una especie de ateísmo político, en nombre de un nuevo concepto inmanentista de lo divino funcionalizado a impedir la desacralización del Estado<sup>201</sup>.

La confesionalidad del Estado no se entendió como sumisión del ordenamiento civil y de los poderes seculares a Dios y a Su Ley interpretada por la Santa Iglesia Romana, sino, en sentido sociológico, es decir, como mera constatación por parte del Estado, de que la casi totalidad de los italianos formaban parte de la Iglesia Católica. Y sólo por esta razón el Estado reconoció esta prevalencia, privilegio y valor, tratando, al mismo tiempo, de instrumentalizarla con el objetivo de sacralizar, frente al pueblo católico, el culto *risorgimentale* al Estado.

En la interpretación fascista del Concordato, el Estado italiano no dejaría de ser agnóstico, por lo que la confesionalidad no constituía un reconocimiento de la Verdad y una sumisión a Cristo y a Su Vicario, sino un acto de voluntad del Estado motivado por razones inmanentes al mismo.

Frente al régimen fascista, así caracterizado ideológicamente, el catolicismo político italiano mostró toda la debilidad cultural y doctrinal, que le era propia. Muy pocos comprendieron la luminosa lección de los papas Pío XI y Pío XII, y entre ellos, el jurista Carlo Francesco D'Agostino. La mayoría se dividió entre las ilusiones clerical-fascistas y un antifascismo ideológico deudor de la democracia liberal, repitiendo así el mismo esquema trágico que había dividido

---

200. Gianni VANNONI, «Introduzione», en *Sillabo ovvero sommario dei principali errori della età nostra*, Ed. Cantagalli, Siena, 1998, p. 13.

201. Cfr. Bertrando SPAVENTA (a cura di Giovanni GENTILE), *La política dei gesuiti nel secolo XVI e nel XIX, pollemica con La Civiltà Cattolica*, Ed. Società Editrice Dante Alighieri, Roma, 1911.

el movimiento católico entre clerical-moderados y demócratas cristianos. En suma, no parecía ya que el mundo católico se caracterizase por una coherente y seria oposición a la opción política moderna (de la modernidad axiológica hija del 89). El veinteno fascista completó, de este modo, la obra del PPI en orden a asimilar a los católicos italianos a la concepción moderna del Estado y de la política.

Con la caída del Régimen el 25 de julio de 1923, a continuación del voto del Gran Consejo del Fascismo recibido por el rey Vittorio Emanuele III, se abrió en Italia una nueva fase política dominada por los partidos antifascistas (adscritos ideológicamente a dos grandes familias: la liberal-demócrata y la marxista), en el Sur, como fuerzas de gobierno del Reino, en el Norte como protagonistas de la Resistencia a la ocupación alemana y a los fascistas de la República Social Italiana. Y fue precisamente la Resistencia la que se entendió, según el pensamiento de sus ideólogos y de los que asumieron después su herencia política, como renovación de la Revolución italiana, como segundo *Risorgimento*.

## **6. La democracia cristiana como síntesis nihilista de la nueva Italia republicana**

Como hemos indicado más arriba, la Resistencia se presentó en la historia nacional como segundo *Risorgimento*, es decir, como complemento y, en cierta medida, como replanteamiento y renovación del primero en clave más decididamente liberaldemocrática según las categorías del personalismo. Así como el proceso revolucionario que llevó a la unificación política de Italia supuso la participación de diferentes orientaciones ideológicas convergentes con el ideal de la libertad liberal (de la Nación y del individuo), la Resistencia parece presentarse esencialmente como convergencia de liberales (en su acepción más amplia), marxistas y democristianos, en el ideal del personalismo contemporáneo<sup>202</sup>, según la teoría de

---

202. Para comprender el concepto de «personalismo», además de las obras fundamentales de sus mejores exponentes, Emmanuel MOUNIER, *Le personalisme*, P.

las tres decadencias del humanismo y de la democracia (soberanía popular). La unidad democrática de las fuerzas antifascistas no fue puramente instrumental respecto de la lucha de liberación nacional, sino la coherente acción política de una convicción común de democristianos y comunistas<sup>203</sup>. Sobre estas bases ideológicas se fundó la República, cuya Carta constitucional convirtió la evolu-

---

U. F., París, 1972; *Qu'est-ce que le personalisme?*, Editions du Seuil, París, 1947; Jacques MARITAIN, *Humanismo integral*, 5ª ed. italiana, Ed. Borla, Torino, 1975. Reenviamos a Jean LACROIX, *Le personalisme comme anti-idéologie*, P.U.F., París, 1972; Luigi STEFANINI, *Personalismo filosofico*, Ed. Morcelliana, Brescia, 1962; AA. VV., *Persona e personalismo*, a cura di A. Pavan y A. Milano, Ed. Dehoniane, Nápoles, 1987; Danilo CASTELLANO, *L'ordine politico-giuridico «modulare» del personalismo contemporaneo*, Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles, 2007; Nino NAVA, *Il giuspersonalismo*, Editrice Academia, Milán, 1947; Giorgio LA PIRA, *Il valore della persona umana*, Ed. Istituto di Propaganda Libreria, Milán, 1947; Giuseppe MARTANO, *Considerazioni sulla «persona»*, Ed. Libreria Scientifica Editrice, Nápoles, s. f.; AA. VV., *La questione personalista*, a cura di A. Danese, Ed. Città Nuova, Roma, 1986. *Vid.* también las obras de personalistas italianos como Antonio Banfi (sobre Banfi cfr. Luciano ELETTI, *Il problema della persona in Antonio Banfi*, Ed. La Nuova Italia, Florencia, 1985). Para la interpretación del pensamiento de Mounier y Maritain: Carmelo AMATO, *Il personalismo rivoluzionario di Emanuele Mounier*, Ed. Peloritana Editrice, Messina, 1966; Giorgio CAMPANINI, *Il pensiero politico di Mounier*, Ed. Morcelliana, Brescia, 1983; Primo SIENA, *Il profeta della Chiesa proletaria*, Ed. dell'Albero, Turín, 1965; Michele INDELLICATO, «Persona, comunità e Stato nel personalismo ético político di E. Mounier», en AA.VV., *Lo Stato e i cittadini*, Ed. Dehoniane, Nápoles, 1982; Antonio MESSINEO, «Il messaggio personalista di Mounier», en *La Civiltà Cattolica*, Roma, vol. II, q. 2638; AA.VV., «Mounier trent'anni dopo», *Vita e Pensiero*, Milán, 1981; AA.VV., «Jacques Maritain oggi», *Vita e Pensiero*, Milano, 1983; AA. VV., «Stato democrático e personalismo», *Vita e Pensiero*, Milano, 1995. Escribe Invernizzi: «precisamente en aquellos años, en los que Pío XI afianzaba la doctrina social cristiana mediante la encíclica *Quas primas*, estableciendo su fin en la majestad social de Jesucristo, la idea de cristiandad se ponía en discusión por autores franceses como Jacques Maritain y Emmanuel Mounier» (INVERNIZZI, *Il movimento cattolico...*, cit., p. 168).

**203.** Se trata de la teoría gramsciana de las tres culturas populares de Italia (católica, socialista y comunista), llevada a la acción política por Togliatti primero y por Berlinguer después, en paralelo a la tesis de los tres humanismos (liberal, social-comunista y cristiano) y de las tres democracias correspondientes propia de la Democracia Cristiana.

ción democrático-personalista del personalismo en principio fundador del Estado.

Si el primer *Risorgimento* situó a los católicos italianos, salvo pocas excepciones, en la oposición, firmes en torno a la Cátedra de Pedro, no puede decirse lo mismo de lo ocurrido tras la caída del fascismo. No faltaron fuerzas generosas que defendieron una Italia católica, pensemos en los promotores milaneses de *Il Giornale dei Morti*<sup>204</sup>, publicado clandestinamente y a costa de su vida el 2 de noviembre de 1944, inspirado en posiciones católicas, antifascistas, pero también antimasonicas, antiliberales y anticomunistas, o en el Partido de Reconstrucción Cristiana, rigurosamente monárquico, nacido tras la liberación de Roma para «cristianizar el Estado y cooperar en la formación de un orden nuevo cristiano del mundo»<sup>205</sup>, o en el Centro Político Italiano, constituido en Roma en diciembre de 1943 sobre la base de una rigurosa fidelidad a la Doctrina social de la Iglesia, ciertamente «la de mayor peso ideológico y posibilidades operativas más consistentes»<sup>206</sup> de todas las que se han citado.

Sin embargo, la historia italiana postfascista, y en particular la del movimiento católico contemporáneo es de hecho, en buena parte, la historia de la Democracia Cristiana, ya que, fracasado el proyecto del así llamado «partido romano» inspirado por el cardenal Alfredo Ottaviani y auspiciado por el venerable Pío XII, la Democracia Cristiana de Alcide De Gasperi fue la que trató de dar, en la realidad de los hechos, representación política a los católicos italianos. Fue la victoria de la línea Montini sobre la línea Ottaviani, la victoria de De Gasperi sobre D'Agostino y quienes como él luchaban por una *res publica* católica. Nació de este modo la Italia democristiana, muy di-

---

204. Cfr. Attilio TAMARO, *Due anni di storia (1943-1945)*, Tosi Editore, Roma, 1949, v. II, p. 398.

205. Michele DIPIERO, *Storia critica dei partiti italiano*, Ed. Azienda Editrice Internazionale, Roma, 1946, p. 265.

206. Francesco LEONI, «Linee per una storia del secondo partito di catolici in Italia dopo il 1945», en AA.VV., *Questione cattolica e questione democristiana*, cit., p. 151.

ferente de la cristiandad soñada por Pío XII como horizonte de renacimiento posbélico.

La DC de De Gasperi, según Francesco Leoni, «recogió la herencia electoral del PPI y la herencia ideológica de Murri»<sup>207</sup> y en el mismo sentido se manifiesta Bedeschi, que considera a Murri padre ideológico de la DC, mientras que para De Rosa y Scoppola el fundador ideológico de la DC sería Sturzo<sup>208</sup>.

En realidad, el problema de la paternidad ideológica se puede resolver, sin negar con ello su interés, reconociendo una opción ideológica común en Murri y en Sturzo, aun dentro de la diversidad de interpretaciones, desarrollos y temperamentos personales de estos. Si Murri no llegó a ser, él mismo, el padre ideológico de la DC, ocupa sin embargo una posición fundamental en el árbol genealógico del partido, siendo el populismo de Sturzo un descendiente clerical de aquel democratismo cristiano que tuvo en Murri el teórico más inteligente y capaz.

Como confirmación del ligamen genético existente entre el democratismo cristiano, condenado por el Supremo Magisterio, y la degasperiana DC, Francesco Leoni se refiere a las *ideas para la reconstrucción de la Democracia Cristiana* elaboradas por el grupo romano de la DC y «convertidas después en el verdadero programa de la DC». Para el profesor Leoni, la referencia a Murri en las *Ideas para la reconstrucción* estaría clara: «la DC, que precisamente habría obtenido su masa electoral como herencia del PPI, sostenía que la posición moderada de los populares había sido en ese momento superada por una serie de eventos [...] en verdad, Murri había sido excomulgado [...] pero las tesis que había expuesto continuaban alentando en las profundas modificaciones estructurales [...] y en las agitaciones sociales de las que se habían hecho intérpretes el PCI y el PSI»<sup>209</sup>.

---

207. Francesco LEONI, *Storia dei partiti politici italiani*. Ed. Guida, Nápoles, 1975, p. 583.

208. Cfr. COMPOSTA, «I cattolici di ieri...», cit., p. 45, nota 59.

209. LEONI, *Storia dei partiti...*, cit., pp. 585-586.

Por otro lado, lo que parece una oposición ideológica entre Sturzo y De Gasperi fue, en realidad, una divergencia de grado dentro de un mismo horizonte ideológico. Y si «don Sturzo, de regreso a Roma, encontraba una DC diferente de la que había imaginado, no sólo diferente del modelo popular, sino inclinada ideológicamente a convertirse cada vez más en tributaria de la concepción socialista»<sup>210</sup>, su contrariedad no se refería a la opción demoliberal de la DC, y no podía serlo al ser la cifra ideológica del viejo PPI, sino al deslizamiento socialistoide sufrido por la DC en el campo de la política social. El malestar de Sturzo anticipaba el de algunos democristianos respecto de los resultados extremistas obtenidos en la legislación<sup>211</sup> y en la vida del país<sup>212</sup>, respecto de aquellos principios propugnados por ellos mismos.

Si «pertenece a la lógica del progresismo que desde una posición aparentemente avanzada se vaya más allá sin solución de continuidad»<sup>213</sup>, de modo que lo que hoy es una gran conquista del progreso mañana será insoportable resto del pasado a eliminar en un infinito proceso de liberación, no será difícil encontrar en la historia de Italia progresistas convertidos en conservadores por reacción frente a lo que ellos juzgan un exceso de «progreso». El «moderantismo», como categoría del pensamiento moderno (léase revolucionario), encuentra en la historia de Italia un enorme éxito de consensos, arrojando a la

---

210. DE ROSA, *L'utopia politica...*, cit., p. 463.

211. Pensemos, por ejemplo, en la introducción del divorcio y en la legislación sobre el aborto, pero, más aún, en la devastación de la institución familiar llevada a cabo por la ley n. 151 de 19 de mayo de 1975 (Cfr. Fabio MARINO, «La disgregazione della famiglia: appunti sulla riforma e sulla sua applicazione», en AA.VV., *Questione cattolica e questione democristiana*, cit., pp. 201-226).

212. La compleja relación entre degradación moral y legislación inmoral se aprecia, por ejemplo, en el tema de la pornografía y de las buenas costumbres, en el que la corrupción de las costumbres y la legislación libertaria llegaron a formar un círculo vicioso en el que no era fácil individualizar las relaciones de causa y efecto. Cfr. Francesco NOVELLO, «Il grave problema della pornografia e del buon costume in Italia e nel mondo d'oggi», en AA. VV., *Questione cattolica...*, cit., pp. 179-194.

213. COMPOSTA, «I cattolici di ieri...», cit., p. 49.

Revolución con ropajes tranquilizadores capaces de ilusionar a las masas católicas italianas acerca de la bondad de esa ideología moderna que, si se hubiera presentado en toda su radicalidad habría escandalizado al pueblo. El «moderantismo» de PPI fue superado por el nuevo «moderantismo» de De Gasperi y éste por el «moderantismo» del Centro-Izquierda, en un proceso de progresiva caída en instancias cada vez más radicales<sup>214</sup>, todo ello en el marco ideológico del democratismo cristiano, esto es, de la liberaldemocracia.

La DC de De Gasperi hizo suya la herencia del populismo y del murrismo, reelaborándola mediante la integración del progresismo francés<sup>215</sup> y de las instancias provenientes del protestantismo liberal americano que habían encontrado en el político trentino un solícito receptor, a pesar de las admoniciones de Pío XII.

Así como el conservadurismo de Sturzo respecto del avanzado progresismo de la DC fue una opción de retaguardia, incoherente y desarmada racionalmente, al haber aceptado y propugnado previamente aquellos principios de los que provenían los aspectos que se rechazaban, en el mismo sentido, resulta racionalmente insostenible la contraposición entre una presunta DC degasperiana, considerada como el verdadero partido de los católicos, y la DC del Centro-Izquierda «como un partido menos de los católicos»<sup>216</sup>, tanto más cuanto que, más allá del mito de De Gasperi estadista católico y del centrismo como la edad feliz del catolicismo político italiano, desde

---

**214.** «Las revoluciones –categorialmente entendidas– poseen una dinámica interna que caracteriza su proceso íntimamente, llevándolo desde sus premisas hasta los excesos más extremos, por lo que de poco vale proclamarse frente a ellas más o menos moderado» (Giovanni TURCO, «Introduzione» a *Brigantaggio legittima difesa del Sud gli articoli della 'Civiltà Cattolica (1861-1870)*, a cargo de Giovanni Turco, Ed. Il Giglio, Nápoles, 2000, p. XVII). Cfr. Mateo LIBERATORE, «Valore del razionalismo in ordine alla civiltà», en *La Civiltà Cattolica*, serie I, vol. 1 (20 abril 1850), p. 180.

**215.** Véase la enorme influencia de Maritain sobre De Gasperi y la DC en «I catolici di ieri...», cit., pp. 49-54; y Francesco OCCHETTA, «Le tracce del pensiero di Maritain nella democrazia italiana», en *La Civiltà Cattolica*, vol. II, quad. 3835 (2010), pp. 43-49.

**216.** Gianni BAGET BOZZO, *Il partito cristiano e l'apertura a sinistra. La DC di Fanfani e di Moro, 1954-1962*. Ed. Vallecchi, Florencia, 1977, p. 370.



sus orígenes, la DC se convirtió en instrumento político del liberalismo, del democratismo, del personalismo contemporáneo, del laicismo, del progresismo, en una palabra, de la modernidad política hija del 98<sup>217</sup>. La prueba está en el célebre discurso pronunciado por De Gasperi en Bruselas el 20 de noviembre de 1954 en el que el secretario de la DC indica a los católicos la vía intermedia entre el pesimismo antropológico del realismo y el optimismo de la utopía, heredados de la Revolución francesa: libertad, fraternidad, democracia. El horizonte democristiano es, por tanto, según propia afirmación de su fundador, la Revolución del 89 en un equilibrio solamente aparente<sup>218</sup> entre realismo (léase pensamiento clásico-cristiano) y utopía (léase marxismo).

Para De Gasperi, «la aspiración a la democracia era indudablemente de origen evangélico»<sup>219</sup>; resuenan aquí las palabras de un Bu-

---

**217.** En relación con la originaria naturaleza axiológicamente moderna y progresista de la DC, además el ensayo citado de Dario Composta, cfr. Roberto DE MATTEI, *Il centro che ci portò a sinistra*, Ed. Fiducia, Roma, 1994; CASTELLANO, «Questione cattolica e questione democristiana», cit., pp. 99-135; G. MIRA, «Cristianesimo e vita politica», en *Somma del Cristianesimo*, al cuidado de Raimondo Spiazzi, vol. II, Ed. Paoline, Roma, 1960; Gianfranco MORRA, «Questione cattolica e questione democristiana», en *Quaderni dell'Unione cristiana popolare*, n° 1, Roma, s.d. (pero 1982).

**218.** Decimos «aparente» porque en el 89 liberal se encuentra preconstituido el germen del socialismo, y el propio De Gasperi no ocultó nunca su convencimiento de que la DC estaba naturalmente llamada a entenderse con las fuerzas social-comunistas; de ahí la definición degasperina de la DC como «centro que mira a la izquierda» y el compromiso constituyente con los marxistas, en relación con el cual el compromiso histórico, pensado por Aldo Moro, no será sino su lógica continuación. Mientras agitaba la bandera del anticomunismo, De Gasperi declaraba que «los principios inspiradores de la internacional socialista no contradecían los de la Democracia Cristiana» (CASTELLANO, «Questione cattolica...», cit., p. 105). Cfr. Giuseppe SPATARO, *I democratici cristiani dalla Dittatura alla Repubblica*, Ed. Mondadori, Verona, 1968, p. 342.

**219.** Alcide DE GASPERI, «Le basi della democrazia», en *Civitas*, n° 12 (1954), p. 11. Estas palabras expresan casi literalmente a Maritain, para el que la democracia moderna surgida de la Revolución habría «aparecido en la historia humana como una manifestación temporal de la inspiración evangélica» (Jacques MARITAIN, *Cristianismo y democracia*, vers. italiana, Edizioni di Comunità, Milano, 1950, p. 77).

chez, para el que la Revolución del 89 fue «la última consecuencia del progreso de la civilización moderna, y la civilización moderna proviene enteramente del Evangelio»<sup>220</sup>, o de un Sagnier, o las argumentaciones parateológicas de los católicos demócratas condenados por el Magisterio.

Carlo Francesco D'Agostino no se abstuvo de subrayar cómo la DC había nacido en conflicto evidente con la Doctrina Católica. Citando una publicación de 1944 editada por la DC de Roma, en la que De Gasperi relata refiriéndose a 1942 «el momento en que en el Comité Central Antifascista surgió la idea de denominarse Democracias Unidas: democracia liberal, democracia socialista y... ¿qué podíamos ser nosotros sino democracia cristiana?»<sup>221</sup>, D'Agostino pone en evidencia la adhesión de De Gasperi al error del demócratismo condenado por León XIII en la *Graves de communi* y la idea degasperiana del cristianismo como una especie del género «democracia». De esta manera se demostraba la ausencia de un pensamiento cristiano, que no puede ser, ciertamente, una variante de la utopía democrática condenada por la Iglesia<sup>222</sup>.

La teoría degasperiana de las Democracias Unidas (liberales, social-comunistas y democristianos)<sup>223</sup> encuentra reconocimiento en la elaboración togliattiana y, antes aún gramsciana, del ideal de cooperación entre las tres culturas populares nacionales (comunista, socialista y católica)<sup>224</sup>, en el marco de una democracia progresiva

---

220. P. J. B. BUCHEZ, cit. en Constant VAN GESTEL, *La dottrina sociale della Chiesa*, trad. it., Città Nuova, Roma, 1966.

221. Alcide DE GASPERI, *Tradizione e ideologia della DC*, Roma, 1944, cit. en Carlo Francesco D'AGOSTINO, *Perché i democristiani non sono cattolici I°*. *Perché De Gasperi non fu un cattolico*, Casa Editrice L'Alleanza Italiana, Roma, s.f.

222. D'AGOSTINO, *Perché i democristiani non sono cattolici...*, cit., p. 3.

223. Alcide De Gasperi, en un discurso en el Parlamento, el 25 de junio de 1946, dijo: «Operan en la República las tendencias universalistas del cristianismo, las humanitarias de Mazzini y las de la solidaridad del trabajo propugnadas por las organizaciones obreras».

224. Es significativa la diferente composición de la tríada. La ausencia en la tríada, elaborada por el PCI, de los liberales no significa, efectivamente una falta de

como vía nacional al socialismo. Si Togliatti y, más aún, Berlinguer, «proyectó una vía al socialismo que no respetaba el modelo leninista soviético, sino que se fundaba en la expansión de la democracia representativa y en la unidad de las clases populares representadas precisamente por los democristianos, los comunistas y los socialistas»<sup>225</sup>, lo hizo conociendo la naturaleza ideológica de la DC y reconociendo la apertura a una concepción evolutiva de la democracia como tensión orientada a la superación de la democracia formal (sistema liberal democrático representativo) a favor de una democracia sustantiva (socialdemocracia).

El anticomunismo democristiano fue, en parte instrumental, utilizado como medio para atraer el voto católico, ex fascista y conservador, y en parte movido por razones geopolíticas<sup>226</sup>, y, por lo demás, movido ideológicamente. Pero fue precisamente el anticomunismo «ideal» de la DC el que creó más problemas. En efecto, como hemos visto, se trató de un anti-bolchevismo, no de un anti-marxismo, que intentaba presentarse como rechazo de la doctrina leninista de la dictadura del proletariado, en cuanto anti-liberal y anti-democrática, y no de la ideología comunista *tout court* y de sus premisas filosóficas.

Sólo dentro de este marco se puede comprender la lógica de las Democracias Unidas, del compromiso constitucional, y del compromiso histórico. Con ello no pretendemos negar el alcance

---

reconocimiento del liberalismo como cultura nacional, sino, por el contrario, el reconocimiento del populismo o catolicismo democrático (léase DC) como liberal, coherentemente con la lección gramsciana que veía en el PPI «el único partido liberal eficiente».

**225.** Paolo SPRIANO, *Sulla rivoluzione italiana. Socialisti e comunista nella storia d'Italia*, Ed. Einaudi, Turín, 1978, p. 178.

**226.** La alianza con los Estados Unidos, a la que, por lo demás, se vinculaban las ayudas a la reconstrucción del Plan Marshall. Hay que poner de manifiesto que las razones «atlánticas» de la DC se reconocieron como válidas y fueron aprobadas por el propio PCI, por boca de su secretario Enrico Berlinguer, que se declaró favorable al «paraguas de la NATO» en una histórica entrevista concedida en 1976 a Gianpaolo Pansa en *Il Corriere della Sera*.

histórico del Centro-Izquierda o del compromiso con el PCI<sup>227</sup>, sino, más bien, afirmar «que fue el mismo modelo ideal de la DC el que [...] hizo posible] la idea de que un compromiso histórico con el PCI perteneciera a la lógica de la evolución política»<sup>228</sup>, esto es, que ni el Centro-Izquierda ni el compromiso histórico fueron los que cambiaron la naturaleza de la DC, sino que fue más bien la ideología democristiana la que se manifestó en ambos. Efectivamente, la oposición democristiana al marxismo no estuvo motivada por la «naturaleza intrínsecamente perversa»<sup>229</sup> del socialismo-comunismo, sino por la voluntad de defender aquellas instancias liberal-democráticas cuestionadas por el socialismo real; tanto fue así que la DC no manifestó reserva alguna para gobernar con fuerzas socialistas (marxistas) democristianas como el PSDI, primero, y el PSI después. La única discriminación estribaba en una mayor o menor adhesión a la democracia liberal, no al marxismo como doctrina.

La DC trabajó, directamente, para llevar a los católicos al demoliberalismo e, indirectamente, para llevar a los marxistas a la misma, situando en ella, en la liberaldemocracia, su verdadera razón ideal (o mejor ideológica). De esta manera puso de manifiesto su verdadera naturaleza esencialmente revolucionaria (plena adhesión a las tesis de la Revolución francesa), respecto de la que la connotación cristiana no resultaba una atenuación, sino una agravación de la heterodoxia democristiana, dando testimonio, no de una simple oposición a la Doctrina católica al modo de los liberales y los marxistas, sino de una hermenéutica herética del Cristianismo, que es entendido como arquetipo de la modernidad (la modernidad axiológica de la Revolución francesa como realización histórica del Evangelio), asimilable a las posiciones más radicales del modernismo social y político condenado por San Pío X.

---

227. Cfr. Cornelio FABRO, *La trappola di compromesso storico. Da Togliatti a Berlinguer*, Ed. Logos, Roma, 1979.

228. COMPOSTA, «I cattolici di ieri...», cit., pp. 17-18.

229. Pío XI, encíclica *Divini Redemptoris*.

No obstante este horizonte ideológico de la DC, el partido de De Gasperi logró imponerse como el único partido de los católicos italianos. Más aún que la Resistencia y los gobiernos de unidad nacional, fue el constituyente el que hizo posible la epifanía de la ideología revolucionaria común a las así llamadas Democracias Unidas, gracias a lo cual encontró el modo de formalizarse en la Constitución republicana de 1948.

La Constitución del 48 convirtió Italia en un Estado laico<sup>230</sup>, democrático y liberal, o lo que es lo mismo, puso como fundamento de la República el agnosticismo (ateísmo práctico)<sup>231</sup>, el principio de soberanía entendido como soberanía popular (la democracia, no como forma de gobierno, sino como fundamento de todo poder político) y las libertades iluministas heredadas de la Revolución francesa<sup>232</sup>, todo ello integrado en el marco del personalismo contemporáneo. La Constitución republicana fue el intento de sintetizar en una unidad personalista liberalismo y socialismo, conforme al ideal de la nueva Cristiandad propuesta por Maritain como «síntesis de la libertaria ciudad americana y de la ciudad comunista rusa»<sup>233</sup>. En materia social, por tanto, no escasearon notables deudas ideológicas contraídas con el social-comunismo.

---

**230.** «Repárese en la definición del principio supremo de laicidad como cualificación esencial del ordenamiento jurídico del Estado republicano» (Pietro Giuseppe GRASSO, «Cattolici e apologia della Costituzione italiana», en *Instaurare*, año XXXV, n° 3, septiembre-diciembre, p. 3).

**231.** Cfr. Joseph H. H. WEILER, *Per un'Europa Cristiana. Un saggio esplorativo*, Ed. Rizzoli, Milán, 2003, pp. 30, 53, 69, 71, 82.

**232.** Sobre la identidad de los denominados derechos humanos, sancionados por la ONU en 1948 y tutelados en el art. 2 de la Constitución, con los derechos universales del hombre y del ciudadano establecidos por la Revolución francesa, cfr. Danilo CASTELLANO, *Razionalismo e diritti umani*, Ed. Giappichelli, Turín, 2003, donde se demuestra también su irracionalidad y su carácter inconciliable con la Doctrina católica.

**233.** Julio MEINVILLE, *De Lamennais à Maritain*, Ed. La Cité Catholique, París, 1956, p. 236. A través de Maritain, la DC entendió en este sentido el liberalismo y el marxismo; al tiempo que interpretaba positivamente las instancias social-comunistas, hacía suya la «religión de la libertad» americana, esto es, el radicalismo liberal.

Resulta evidente el distanciamiento respecto de la tradición política clásico-cristiana: la negación del origen trascendente (Dios) de la autoridad, el aconfesionalismo que niega la relevancia política de la religión, la sustitución de la política como monarquía, sustituida por la soberanía (del pueblo), la adhesión al libertarismo tantas veces condenado por el Magisterio, además de por la sana razón, rechazo de los principios de Toniolo, expresión de la mejor tradición social italiana en cuanto traducción «política» de la Doctrina social de la Iglesia.

Síntesis de este distanciamiento esencial fue el rechazo del sano realismo político en nombre de la utopía personalista, cuyos principios ideales, coherentemente aplicados, conducen necesariamente al nihilismo moral y a la anarquía legalizada. Este es el contenido ideológico de la Ley fundamental de la República, elaborada y votada también por la DC, cuyo análisis atento y objetivo lo sitúa plenamente en el cauce del modernismo político y social<sup>234</sup>.

Se comprende que semejante Constitución no respondiese mínimamente a las admoniciones del Santo Padre en el sentido de que Italia, fiel a sus propias y mejores tradiciones y sin ceder a las nefastas influencias extranjeras (léase, rechazo del americanismo político), se diese una Ley fundamental conforme al Derecho natural y plenamente católica. De los tres modelos de Constitución para Italia elaborados por los jesuitas de la Secretaría de Estado de Pío XII, ni siquiera el tercero, apenas tolerable por parte de los católicos, se aproxima mínimamente a la *ratio* revolucionaria de la Carta del 48. La Constitución republicana sobrepasa ampliamente el límite de la tolerabilidad señalado por la Santa Sede, no obstante lo cual fue votada triunfalmente por los constituyentes democristianos y recibida con benevolencia por la casi totalidad del clero italiano.

La confirmación de este carácter inconciliable de la Constitución italiana con una concepción católica de la política se encuentra, además de en la jurisprudencia de la Corte Constitucional, en la legisla-

---

234. Cfr. Danilo CASTELLANO, «Il modernismo politico e sociale come “nuove laicità”», en *Instaurare*, año XXXVI, n° 3 (septiembre-diciembre 2007).

ción republicana: «el sentido de todo acto normativo es puesto en evidencia siempre en su aplicación a las relaciones de hecho. [...] de las aplicaciones de la Constitución italiana derivan consecuencias opuestas a las demandas de los católicos. Sería difícil negar que el ordenamiento jurídico italiano, en sus leyes e instituciones, está mucho más secularizado y descristianizado hoy, en comparación con las condiciones vigentes al término de la segunda guerra mundial [...] a partir de las normas de la Constitución se han deducido criterios e instrumentos aplicados en orden a la transformación radical de la anterior legislación, informada por el principio confesional de la religión oficial del Estado y de la moral tradicional. A partir del texto constitucional se ha inferido, una concepción laicista del ordenamiento y una visión subjetivista, autónoma e immanentista, de la moral»<sup>235</sup>.

Muchos fueron los compromisos y mediaciones realizados en los trabajos de la Asamblea Constituyente, y muchos de ellos tuvieron a los democristianos como contraparte de los laicos o de los marxistas en las negociaciones, pero si, por ejemplo, para los social-comunistas la Constitución representaba objetivamente el producto de un compromiso parlamentario sólo parcialmente satisfactorio para sus propios ideales; para la DC el compromiso no fue menos instrumental, mal necesario, finalmente, pero fin en definitiva, es decir, síntesis de liberalismo democrático y socialismo hecho posible gracias a la política del compromiso constituyente. Así como De Gasperi quiso extender la mayoría de gobierno a los partidos laicistas<sup>236</sup>, aun careciendo de una base numérica real en el Parlamento, con el objeto

---

235. Pietro Giuseppe GRASSO, «1946-47. Vaticano, Democrazia Cristiana, Costituzione della Repubblica italiana», en *Instaurare*, año XXXVIII, n° 1 (enero-febrero, 2009), p. 11.

236. «Recibido el encargo de formar el Gobierno de la primera Legislatura por el presidente Einaudi, De Gasperi no traicionó su fama de hombre dialogante y admitió las solicitudes de los partidos menores, prestándoles atención, no por el número de votos recibidos, sino por los valores de los que cada formación era portadora» (Piersandro VANZAN, «Alcide De Gasperi, un grande statista», en *La Civiltà Cattolica*, vol. III, quad. 3843-3844 [2010], p. 277).

de garantizar y reforzar la laicidad del Estado, análogamente, el medio-compromiso (la contratación parlamentaria) se estableció en razón del compromiso-fín (la síntesis de liberal-democracia y social-comunismo)<sup>237</sup>, lo que, finalmente, no era sino el paradigma democristiano. Si bien la Constitución sólo fue parcialmente liberal (en sentido clásico) y sólo parcialmente socialista, fue completamente democristiana, esto es, personalista (en el sentido del personalismo moderno-contemporáneo)<sup>238</sup>.

La DC ni siquiera entendió la Constitución como fruto de un compromiso, sino que la Carta fundamental representaba para ella la asunción de los principios propugnados por la ideología democristiana como fundamento del Estado. En efecto, en las ocasiones en que se produjo un compromiso, éste fue siempre buscado, y no su-

---

**237.** La síntesis entre liberalismo y socialismo llevada a cabo por la Constitución consistiría en la integración de los «derechos individuales» proclamados por la Revolución francesa y los «derechos sociales» propugnados por el movimiento socialista, todo ello sublimación del personalismo, o lo que es lo mismo, «una subordinación del Estado al individuo a la que el viejo pensamiento liberal no había llegado nunca» (CASTELLANO, *L'ordine politico-giuridico «modulare»...*, cit., p. 65, nota 147). Cfr. Nicola OCCHIOCUPO, *Liberazione e promozione umana nella Costituzione*, Ed. Giuffrè, Milán, 1984. El elogio de la Constitución italiana como síntesis de los derechos individuales proclamados por la Revolución francesa y de los derechos sociales reconocidos por la Constitución soviética de 1936 se pronunció solemnemente, en sede Constituyente, por Giorgio La Pira en nombre de la DC (Cfr. *La Costituzione della Repubblica italiana nei lavori preparatori della Asemblea costituente*, vol. I y VI, Cámara de Diputados-Secretaría General, Roma, 1970, respectivamente pp. 319 y 327).

**238.** Que la Constitución italiana es «personalista» es una tesis que cuenta con una vasta literatura; entre otros, pueden consultarse: Constantino MORTATI, *La persona, lo Stato e le comunità intermedie*, Ed. ERI, Turín, 1959; Ugo DE SIERVO, «Il pluralismo sociale dalla Costituzione ad oggi: presupposti teorici e soluzioni nella Costituzione italiana», en AA. VV., *Il pluralismo sociale nello Stato democratico*, Ed. Vita e Pensiero, Milán, 1980; OCCHIOCUPO, *Liberazione e promozione...*, cit.; Giorgio PASTORI, «L'obiezione di coscienza nell'ordinamento italiano», en *Realtà e prospettive dell'obiezione di coscienza*, a cura di Benito Perrone, Ed. Giuffrè, Milán, 1992, pp. 141-161; Rocco BUTTIGLIONE, *Il problema politico dei cattolici*, Ed. Piemme, Casale Monferrato, 1993, pp. 273-291; CASTELLANO, *L'ordine politico-giuridico «modulare»...*, cit., pp. 87-132.



frido por la DC<sup>239</sup>, no sólo y no tanto por razones de oportunidad política, como por voluntad ideológica en orden a una síntesis de las tres inclinaciones democráticas entendidas como esencialmente armonizables al tener un común origen en el Evangelio.

Si la Revolución liberal del 89 es expresión de la verdad del Cristianismo, y el social-comunismo herejía cristiana, como enseña Maritain, suscitada por la parcialidad del sistema liberal-burgués, la democracia cristiana no es sino la síntesis perfeccionadora de la democracia liberal y de la democracia socialista. Dicho con otras palabras, presupuesto el liberalismo y el social-comunismo como expresiones de la verdad del Evangelio, la naturaleza cristiana de la DC provendría, no de la adhesión a las enseñanzas del Magisterio, sino de su capacidad de asumir por sí misma y de llevar a la realidad el presunto Cristianismo realizado por la modernidad política en sus dos grandes revoluciones (la francesa y la rusa) integrándolo en el marco del personalismo<sup>240</sup>.

La Constitución fue el fruto más coherente de esta misión ideológica de la DC, de manera que, fuera cual fuese la intención de los mismos dirigentes democristianos de entonces, la evolución de la le-

---

**239.** Escribe el político y jurista democristiano Angelo Candolini acerca de la Constitución republicana como «resultado del entendimiento entre las grandes corrientes políticas del País: la laico-democrática, la católico-democrática y la marxista. Un diseño complejo, un esfuerzo no sólo de síntesis, sino de construcción de una serie de vías abiertas al desarrollo futuro de la sociedad italiana [...] en el proceso de liberación humana y civil de cada persona y de la sociedad en su conjunto» (Angelo CANDOLINI, «Relazione del presidente», en *Atti della riunione d'insediamento del Comitato udinese per la difesa dell'ordine democratico e delle istituzioni repubblicane*, Udine, 15 de abril 1978).

**240.** Téngase presente, por otra parte, que el pensamiento político católico, tal y como es entendido por la DC, es decir, en cuanto personalismo, no necesita integrarse con el liberalismo para llegar a la síntesis de los dos democratismos, cristiano y liberal, en cuanto que el personalismo se sitúa plenamente en el interior de la lógica liberal, más bien, incluso, del radicalismo libertario. Con el marxismo no se produce, al menos plenamente, identidad, sino más bien la «convergencia paralela» (es interesante la reivindicación marxista del personalismo: Cfr. Enrico OPOCHER, «Socialità della persona», en AA. VV., *Persona e società*, Ed. Liviana, Padua, 1951, pp. 81-82).

gislación ordinaria y de la jurisprudencia en sentido laicista e inmoral, que tanto escándalo despertó, y despierta, entre muchos católicos (aun democristianos) se encontraba y se encuentra ya toda ella *in nuce* en la Carta constitucional del 48, que, no a pesar de, sino precisamente por ser agnóstica, demoliberal<sup>241</sup> y social-democrática fue elogiada como traducción fidelísima de la más pura visión cristiana por los constituyentes democristianos y por la DC. En este sentido, se puede afirmar que con la promulgación de la Constitución de la República italiana del 1 de enero de 1948 la Revolución democristiana cumplió una última etapa de un proceso revolucionario de siglos de antigüedad que había colocado a los católicos, primero en la oposición, y después, poco a poco, conquistados por el morbo liberal hasta la médula.

Si el alejamiento de la DC de la Doctrina política católica no fue esencialmente diverso del de Murri o del de Sturzo, constituyendo respecto de ellos una etapa evolutiva, lo que hace incomparable la contribución de la DC a la historia de la Revolución italiana, más que los cincuenta años de gobierno democristiano, consiste en su contribución a la redacción de la Constitución republicana, que ha resultado negación de la confesionalidad del Estado y adhesión a la más estricta modernidad política. Desde los católicos liberales del ochocientos a los populares de Sturzo, pasando por los transigentes, los demócrata-cristianos de Murri, y muchas otras expresiones del modernismo político, ninguna de ellas había institucionalizado la Revolución mediante la asimilación de su espíritu como consecuencia de la voluntad de conciliación con la modernidad<sup>242</sup>. La DC, por el contrario, había formado parte, como protagonista, de dicha Revolución que, desde el antifascismo democrático condujo al Constituyente y, desde éste, a la actual República laicista, secularizada e

---

241. Que la Constitución era liberal-democrática lo declaró expresamente, en el Constituyente, el diputado democristiano Aldo Moro. Cfr. *Chiesa e Stato nella storia d'Italia*, a cura di Pietro Sacoppola, Ed. Laterza, Bari, 1967, p. 792.

242. En esta voluntad conciliadora, condenada por el beato Pío IX, se encuentra, quizás, una de las causas históricas del modernismo.

impregnada de racionalismo jurídico. Por vez primera, los católicos italianos, a consecuencia de estar representados por la DC, y en la medida en que lo estaban, fueron artífices de la subversión del orden legítimamente constituido, de la usurpación de la autoridad legítima y de la instauración de un Régimen revolucionario respecto del orden natural y la tradición política católica.

En la Italia antifascista, es decir, en el 43, los democristianos fueron los verdaderos liberales<sup>243</sup>, no sólo porque hicieron suyo el liberalismo político como los viejos católicos liberales, ni siquiera porque, como Murri y Sturzo, vieran en la Revolución francesa la verdad del Cristianismo. La DC no se limitó a ser liberal en el sentido clásico (como, por ejemplo, el PLI), por el contrario, fue más liberal que los liberales históricos. En efecto, al concebir la libertad como liberación, desarrolló la doctrina revolucionaria liberal en la más coherente deducción de los principios racionalistas del propio liberalismo, yendo mucho más allá que las propuestas históricas del liberalismo clásico.

En relación con la libertad concebida estáticamente por el liberalismo clásico, como conjunto definido de derechos naturales<sup>244</sup> del hombre, el personalismo de la DC representa la doctrina de la libertad en sentido progresivo, como infinita liberación del hombre de los obstáculos puestos a la plena realización-afirmación de la persona (es decir, de su voluntad). El personalismo constituye el extremo perfil de la Revolución liberal, la evolución irracional del racionalismo

---

243. «La DC ha desarrollado la más grande operación liberal de nuestro acontecer histórico [...]. Los verdaderos liberales, pues, es decir, los que han instaurado la democracia moderna en Italia, son los demócratas cristianos: a De Gasperi y a Moro les corresponde el mérito, según Enrico De Mita, de haber hecho la historia democrata de Italia, haciendo suya la tradición liberal [...]. Ellos han completado así –añadamos– la obra del *Risorgimento* italiano. Por consiguiente, lo que no habían logrado las fuerzas revolucionarias y anticatólicas del pasado siglo, ha sido realizado por los “católicos” de nuestro tiempo» (CASTELLANO, «Questione cattolica...», cit., p. 103).

244. El pensamiento liberal clásico habla de derecho natural en la acepción propia del iusnaturalismo racionalista moderno de factura protestante.

jurídico, cuyo término lógico no puede ser sino el nihilismo moral y jurídico. Si en el liberalismo clásico se encuentra todavía, aun como ficción, una cierta referencia a los derechos naturales del hombre, en el personalismo sólo queda la libertad, al tiempo que la naturaleza humana pierde su ser objetivo para convertirse en proyecto de una libertad absoluta.

Reconocer la naturaleza revolucionaria de la ideología democristiana no significa negar instancias conservadoras y también reaccionarias dentro de la DC, ni mucho menos tachar la voluntad política de la DC de los años 50, posteriores al Constituyente, de ralentizar, cuando no detener, el proceso revolucionario en curso. Entra en esta lógica el obstruccionismo democristiano a la plena realización de la Constitución, especialmente en lo que se refiere a la Corte Constitucional, así como al mantenimiento de los antiguos Códigos y a la primera jurisprudencia de la neonata Consulta (de fortísima mayoría democristiana), más traición que traducción de la Carta constitucional. Todo ello confirma, en relación con De Gasperi y los primeros dirigentes democristianos cuanto se ha dicho y repetido respecto de Sturzo acerca de los progresistas que se vuelven conservadores, de los jóvenes revolucionarios que mueren como «viejos reaccionarios», sin que afecte mínimamente la esencia ideológica de la DC. Esencia ideológica que encontró el modo, por así decir, de superar indemne las exigencias conservadoras post-constituyentes, mostrándose a lo largo de cincuenta años de poder democristiano en su más propia integridad y pureza.

Contra toda apariencia, la Democracia Cristiana encerraba en su propia doctrina una instancia revolucionaria superior a la del PCI, al reclamar coherentemente desde el personalismo<sup>245</sup> asumido por la DC como Evangelio *sine glossa*, una negación absoluta del principio de realidad frente al materialismo histórico y dialéctico, en el que to-

---

245. Cfr. CASTELLANO, *L'ordine politico-giuridico...*, cit; y *La razionalità della politica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles, 1993, pp. 189-196; Massimiliana BETTIOL, «Della persona umana: interpretazioni e questioni aperte», en AA. VV., *Metafisica e modernità*, a cura de Franco Chiereghin y Ferdinando Luigi Marcolungo, Ed. Antenore, Padova, 1993, pp. 515-535.

davía está presente un cierto realismo, parcial y deformado, relativo a la denominada «estructura». No es casual, en efecto, que la legislación<sup>246</sup> y la jurisprudencia de la República italiana gobernada por los democristianos hayan llegado a alcanzar en el ordenamiento niveles de asunción de planteamientos nihilistas desconocidos en los mismos regímenes del socialismo real.

Tratando de simplificar, puesto que de la herencia del 89 el liberalismo desarrolló principalmente la *liberté* y el social-comunismo confirió el primado a la *égalité*, la DC intentó llevar a cabo una síntesis de ambas instancias revolucionarias aparentemente contrapuestas, para lo que hizo suya una doctrina como la del personalismo, «síntesis de la tesis del liberalismo y de la aparente antítesis de la igualdad: una síntesis que no es sino el anarquismo, la fraternidad de los jacobinos»<sup>247</sup>.

El centrismo democristiano no representa alteridad, en nombre de los principios cristianos, respecto de la derecha liberal y la izquierda social-comunista<sup>248</sup>, sino síntesis hegeliana en una compe-

---

246. La llamada ley Mammi que sanciona el derecho a la pornografía, la ley 151/1975 que desordena el derecho de familia, la ley que introduce el divorcio y la que establece el derecho al aborto garantizado por el Estado, así como la ley 164/1982 que legitima la transexualidad previendo la rectificación de la asignación del sexo, solo por citar los ejemplos más clamorosos, son todas leyes de la Italia democristiana. «Las leyes sobre el divorcio y sobre el aborto libre –masacre de inocentes– llevan firmas democristianas; la primera sólo una, la de Emilio Colombo, entonces Presidente del Consejo, la segunda cuenta con seis, todas ellas de democristianos, desde la del Jefe del Estado Leone [...], la del Presidente del Consejo, la del Ministro de Justicia, hasta la del Ministro de sanidad Tina Anselmi» (NOVELLO, «Il grave problema della pornografia e del buon costume in Italia e nel mondo d'oggi», cit., p.191). Giovanni Leone, Emilio Colombo, Giulio Andreotti (cuya firma se estampa en la ley que establece el derecho al aborto), etc., están hoy muertos; a Dios le corresponde juzgarlos. Los elogios que les dedicaron las autoridades eclesiásticas en su final son motivo de escándalo objetivo.

247. VIGLIONE, «Introduzione», en VIGLIONE, *La Rivoluzione italiana...*, cit., p. 23.

248. Para la definición de derecha e izquierda en relación con los principios revolucionarios de *liberté* y *égalité*, cfr. Norberto BOBBIO, *Destra e sinistra. Ragioni significati di una distinzione politica*, Donzelli Editore, Roma, 1994.

netración de ambas en la anarquía del personalismo. Es cierto que la DC no cultivó una anarquía al estilo de Bakunin, que no teorizó la destrucción del Estado ni el rechazo de toda norma. Hizo algo más: puso en la Constitución las bases teóricas de la extinción de la autoridad política en sentido estricto, y de la reducción potencial del Estado a instrumento al servicio de la libertad anárquica de los individuos<sup>249</sup>.

El 68<sup>250</sup>, en su instancia libertaria, no fue sino la reivindicación de aquella libertad negativa propugnada por el personalismo contemporáneo y, en Italia, sancionada por la Constitución del 48<sup>251</sup>. Opción personalista que la legislación ordinaria, así como la jurisprudencia de la Corte Constitucional, van a ir realizando a partir de los años 70. Hasta el punto de que puede decirse que la Contestación del 68 en Italia iba dirigida contra el poder democristiano y la praxis de gobierno que tal poder desarrolló, pero no contra los fun-

---

**249.** Para la visión liberal, el supremo cometido del Estado (mal necesario) consiste en asegurar el máximo de libertad a los ciudadanos, pero «Si el Estado tuviera que garantizar el máximo logro del mismo, debería ser suprimido [...] porque] solamente cuando no hay nadie que mande el hombre es libre. [...] la aplicación íntegra y coherente de la teoría liberal lleva necesariamente a la anarquía, que debe pensar la libertad como liberación» (Danilo CASTELLANO, *De christiana republica*. Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles, 2004, p. 131). El personalismo resuelve esta contradicción entre la necesidad del Estado soberano y la libertad negativa del individuo afirmada como fin supremos del Estado (propio pero impedido) atribuyendo a éste una misión servil respecto a las oposiciones individuales surgidas en el orden de la voluntad.

**250.** Las instancias del 68, que para Del Noce representa «la Revolución que se muestra con su otra cara, la disolución» (Augusto DEL NOCE, *Il suicidio della Rivoluzione*, Ed. Rusconi, Milán, 1978, p. 328), son una coherente inferencia de la doctrina personalista, ideología de la DC puesta como fundamento de la Constitución italiana, y no, como piensan muchos, evolución de la histórica contraposición de los social-comunistas al sistema liberal-democrático (en Italia democristiano).

**251.** Sobre la conexión entre la Constitución (1948), la Contestación (1968) y la legalización del aborto (1978), el periódico católico *Instaurare* organizó su XXXVI congreso anual, en el que intervinieron los profesores Pietro Giuseppe Grasso, Giovanni Turco y Danilo Castellano. Las actas del mismo se publicaron en *Instaurare*, año XXXVII, nº 3 (septiembre-diciembre, 2008).

damentos ideológicos de la DC, presentes en la Carta Constitucional, cuya coherente puesta en práctica fue exigida por el movimiento libertario<sup>252</sup>.

## 7. La República democristiana como realización de la Revolución (italiana)

En estas escasas páginas hemos tratado de recorrer brevemente las principales etapas de un proceso revolucionario que había encontrado en la opción democrático cristiana una vía privilegiada para su propia afirmación en la católica Italia. Revolución cuya última fase, marcada por la democracia personalista instaurada en Italia por la DC, está todavía en acto.

Primero en las formas casi marginales del catolicismo liberal y de los transigentes, después en los planteamientos de los conciliacionistas (acaso conservadores), finalmente en el populismo sturziano precedido del democratismo cristiano de don Murri y del compromiso del movimiento católico con los liberales, asistimos a una verdadera metamorfosis del catolicismo político, desde posiciones contrarrevolucionarias, antiliberales<sup>253</sup> y antimodernas, hasta la vanguardia liberal-democrática<sup>254</sup>; el alejamiento de la doctrina política católica se hizo cada vez más evidente y masivo. Con la DC

---

252. No es casual que las fuentes del 68 no fueran ni marxistas ni liberales, sino «católicas» o, mejor, demócrata-cristianas: piénsese, por ejemplo, por lo que se refiere a Italia, en el papel del «católico» Mario Capanna, estudiante de la Católica de Milán, Universidad fundada por el P. Gemelli sobre bases tomistas pero, tras la guerra, convertida en centro del personalismo de Maritain y líder del movimiento estudiantil, o en la «mítica» Facultad de Sociología de Trento, fundada y cuidada por la DC que llega a convertirse en forja de destrucción. Por lo demás, muchos fueron, además, los Seminarios de la provincia italiana en los que se formaron los primeros movimientos «sesenta y ochistas» locales, que alimentaron la Contestación con la «nueva teología» y el personalismo católico.

253. Cfr. Mateo LIBERATORE, *La Chiesa e lo Stato*, Ed. Satabil. Tippografico Giannini, Nápoles, 1872.

254. Cfr. Guido VERUCCI, *I cattolici e il liberalismo: dalle «Amizicrie Cristiane» al Modernismo*, Ed. Liviana, Padua, 1968.

tenemos la completa vuelta del revés del catolicismo político. Efectivamente, como esperamos haber argumentado, si quiera sea brevemente, el partido degasperiano se convirtió, desde luego, en protagonista de la Revolución, llevando a los católicos italianos desde la oposición al *Risorgimento* hasta su conversión los más solícitos continuadores de la misma, desde el antiliberalismo hasta el personalismo liberal-social-democrático.

La conversión a la Revolución de la masa, en cuanto cultura católica italiana, no resultó accidental en relación con la voluntad programática de la Revolución en Italia. Más bien representa, quizás, el resultado más deseado. En efecto, si el *Risorgimento* intentó abatir el Catolicismo, no mediante su extinción como culto, sino a través de un cambio radical de la Doctrina (como se puede apreciar según los testimonios escritos y orales de sus mismos protagonistas e ideólogos), «transformar» la Catolicidad italiana al liberal-democratismo, encontrando en el «partido de los católicos italianos»<sup>255</sup> el instrumento partidista en la vida política italiana y el principal centro de elaboración y difusión, entre el pueblo de Dios en Italia, del modernismo social y político, responde perfectamente al deseo *risorgi-*

---

**255.** De Gasperi «conció el nuevo partido, la Democracia Cristiana, como un partido laico pero intencionalmente unitario de los católicos [...] partido de los católicos» (CASTAGNETI, «De Gasperi e Dossetti: quella composta frattura», cit.). Según la concepción degasperiana del partido, todos los católicos italianos habrían tenido que reconocerse en la DC; católico (italiano) y democristiano se hacían casi sinónimos, a pesar de que la DC no fuese un partido católico, sino laico liberal-democrático. Comentaba en 1945 D'Agostino, respondiendo al arzobispo de Gaeta, Mons. Dionigio Casaroli, que estaba convencido de que la DC trabajaba para «constituir un Estado sobre bases cristianas» (Dionigio CASAROLI, en Carlo Francesco D'AGOSTINO, *Un tempestivo monito, non ascoltato: «La Democrazia Cristiana: ecco il nemico»*, cit., p. 5). La DC «camufla como cristianismo el anticristianismo» (idem). El 16 de noviembre de 1945, el arzobispo Casaroli reconoció la respuesta de D'Agostino, «hecha con lógica muy estricta y con argumentos y pruebas muy claras, [...] exhaustiva» (CASAROLI en D'AGOSTINO, *Un tempestivo monito...*, cit., p. 16). Siempre D'Agostino, escribió en 1946 a Pío XII denunciando la «aconfesionalidad profesada de dicho partido (que, sin embargo, lleva a cabo el inmundado juego de usurpar los apoyos que se creen dar a un partido confesional)» (Carlo Francesco D'AGOSTINO, «Parli il Papa!», ahora en *Cattolicesimo per l'Italia*, 3, cit., p. 12).



*mental* de una Revolución dentro de la Iglesia que llegara a derrumbar el Catolicismo en su forma tradicional y a regenerarlo internamente.

El éxito histórico de la Revolución en el catolicismo italiano, no obstante los poderosos esfuerzos dirigidos al objetivo contrario, impone a todos los que tratan de éste y, por tanto, a nosotros mismos, una profunda reflexión. Reflexión que, si bien no puede prescindir de la historiografía y de la sana filosofía, encuentra luz únicamente en una teología de la historia verdaderamente católica.

La doble Revolución italiana, del Estado y de la Catolicidad, que triunfa en el democratismo cristiano, que llega a hacerse Estado y a guiar y representar a los católicos italianos, obtiene sus mayores victorias encerrando a la República italiana en la absurdidad del personalismo de la Constitución del 48 y contribuyendo antes, durante y después del Concilio a hipotecar la cultura católica (también el clero) en sentido liberal. No es casualidad que Dossetti<sup>256</sup>, padre de la DC junto a De Gasperi, tuviera un papel de primer orden, tanto en el Constituyente (como diputado democristiano) como en el Concilio (como teólogo). En ambos cometidos fue coherente con el propio liberalismo democrático personalista abierto a los requerimientos marxistas.

Lo que en el siglo XIX había sido la intención de Gioberti y de unos cuantos más católicos liberales, y que en el modernismo adquirió la relevancia de un verdadero y propio movimiento herético, aunque fuera engañoso, en la DC de De Gasperi obtuvo la re-

---

256. Recientemente, Dossetti ha sido objeto de valientes y puntuales críticas, entre ellas las del cardenal Giacomo Biffi y de Pier Paolo Saleri (Pier Paolo SALERI, «Giuseppe Dossetti. Un bilancio», en *Studi Cattolici*, nº 625 [marzo 2013]). Ha sido criticado el papel desarrollado en el Concilio y la visión teológica que motiva su empeño político y eclesial. Las críticas son ampliamente compartidas, pero sería un error estigmatizar el dossettismo para salvar a la democracia cristiana, como si el error estuviera en su particular orientación y no en la propia herejía democrático-cristiana. Más bien debe ponerse de manifiesto que el moderantismo centrista de un De Gasperi, con su pretensión de agotar el catolicismo político en el liberal-democratismo, es no menos radical que el progresismo de un Dossetti, y mucho más eficaz.

presentación oficiosa de los católicos y un paralelismo estructural con la Iglesia.

El catolicismo democristiano operó colectivamente como lo había hecho Gioberti de modo particular, es decir, desarrollando una acción política orientada hacia principios liberal-democráticos<sup>257</sup> en el campo civil, y trabajó por la reforma-revolución en el ámbito eclesial (más genéricamente, de la cultura católica). Hay quienes, sin embargo, ven en la DC la principal concausa de la prepotente vuelta a emerger del modernismo en la segunda posguerra y, si ello fuera verdad, como nosotros sostenemos, sumado a la objetiva «conversión» de los católicos italianos a la modernidad política por obra del PPI y la DC, demostraría con la fuerza de los hechos y la continuidad de la lógica giobertiana hasta nuestros días y el éxito mundano de la misma, haciendo así de Gioberti la mente más lúcida de la Revolución italiana y, en el fondo, de la Revolución *tout court*. Lo que predicaba Murri (condenado por la Iglesia), inspiró a don Sturzo, y fue elevado a paradigma ideal del catolicismo político por la DC, presentándose actualmente como *communis opinio* de los católicos italianos (clero incluido).

La Revolución italiana, precisamente por ser italiana, es decir, en necesaria relación con el Papado, constituye, como comprendieron muy bien los padres del *Risorgimento*, aun en su desarrollo de más de un siglo en la Italia nueva, un proceso de amplitud universal, potencialmente ordenado a la Revolución tanto de la comunidad política como de la Iglesia. Las vías mediante las que se ensayó llevar a la Iglesia a la Revolución fueron varias, desde el intervencionismo reformista de matriz jurisdiccional hasta las iniciativas «conciliadoras-compromisarias» tendentes a desarmar a la Iglesia frente al liberalismo; pero sobre todas ellas destaca, por los indudables éxitos logrados, la vía inaugurada por Gioberti y victoriosamente encarnada en la DC. El «maquiavelismo santo» constituye la herencia más específica de la Revolución italiana en el campo católico y, en ella se

---

257. «Gioberti se arrancó la máscara, se alió con los demócratas vencedores en las elecciones» (VIGLIONE, *L'Unificazione...*, cit., p. 42).

injertará el modernismo primero, y el neomodernismo después, encontrando morada este último en la DC.

De este modo, el italianísimo Maquiavelo, interpretado eclesiásticamente por el italianísimo Gioberti, dará lugar a un método para llevar a cabo la Revolución en nombre de Cristo y bajo el signo de la Cruz, mediante una serie de etapas progresivas, hasta los planteamientos últimos de tal Revolución, que estamos viviendo ahora en su fase democristiana (porque en el fondo, aún está entregada totalmente a la ideología personalista y a la lectura del Cristianismo como democracia) pero sin la DC (porque el partido fundado por De Gasperi ha dejado de existir). La DC ha sido disuelta, pero todo el sistema político / partidista italiano continúa hoy siendo «demo-cristiano», entendiéndose por tal liberal-democrático; el propio Estado, coherentemente con la Constitución del 48 y tras cincuenta años de práctica de la misma, se ha convertido actualmente en instrumento de las instancias radicales consecuentes con la afirmación de la libertad como liberación cual verdadero bien común. No es diferente, y no es mejor, la condición de la que debería ser la cultura católica (también del clero) casi totalmente reducida a rumiar el personalismo contemporáneo.

## 8. Conclusión

Sobre el plano histórico la democracia cristiana ha ganado, imponiéndose ya en la segunda mitad de los años 40 como representante casi oficial del catolicismo político y convirtiendo así a las masas de la Italia católica a la libre democracia, haciéndose hegemónica de la cultura católica a través de la afortunada verbalización en lenguaje escolástico / eclesiástico (véase, por ejemplo, la formulación del personalismo en Maritain) del condenado liberalismo, fundando la República sobre aquella opción personalista (la verdadera alma de la DC) que no es más que la salida radical del liberal-democratismo.

Fácticamente se ha impuesto, pero ello, salvo por un ingenuo justificacionismo histórico, no dice nada acerca de la razonabilidad del democratismo cristiano, y mucho menos acerca de su conformi-

dad con la Doctrina católica. Antes bien, las intrínsecas contradicciones y aporías, como los aberrantes planteamientos de la sociedad y del ordenamiento en una Italia «hecha» y gobernada durante cincuenta años según el paradigma del democratismo cristiano<sup>258</sup>, exigen una atenta lectura crítica.

Únicamente en los últimos años en Italia, algunas publicaciones católicas dirigen al democratismo cristiano y al proyecto degasperiano llevado a cabo por la DC, críticas serias, hechas a la luz de la razón y de la Doctrina social; pero durante cincuenta años, pocas voces osaron pronunciarse para confutar la ideología democristiana, y entre estas pocas, la heroica y lúcida de Carlo Francesco D'Agostino<sup>259</sup>.

D'Agostino se contó entre los pocos que no se dejó llevar por el espíritu faccioso del anticomunismo invocado por la DC para aglutinar sobre ella el voto católico y silenciar eventuales críticas. Fue

---

**258.** Carlo Francesco D'Agostino habla de «un espectáculo de decadencia moral, incluso de un miserable proceso de corrupción de costumbres y conciencias, tratando de silenciar la protesta de los católicos y de la gente honesta mediante el chantaje del pretendido peligro comunista, respecto del que la política del régimen (democristiano) se presenta como un puente de oro» (Carlo Francesco D'AGOSTINO, *Cattolicesimo per l'Italia*, 3ª ed., L'Alleanza Italiana, Osnago, p. 24).

**259.** Carlo Francesco D'Agostino nació en Roma el 12 de mayo de 1906, en el seno de una ilustre y reconocida familia de la nobleza partenopea [República Partenopea, proyecto político desarrollado en 1799 que sólo duró cuatro meses (N. del T.)]. Sus antepasados sirvieron en las Fuerzas Armadas, la diplomacia, la alta burocracia, o en la judicatura; su padre fue presidente de la sección IV del Consejo de Estado. Periodista, abogado y pretor honorario de Roma. En 1943, junto con el conde Paolo Piella (general de caballería y gentilhombre de la Corte) y el abogado Giovanni Silvestrelli, funda en Roma, aún bajo la ocupación alemana, el Centro Político Italiano, como Unión de independientes católicos (el C.P.I. en 1943, dirá D'Agostino años después, «constituía todo aquello que se encontraba manifiestamente entre los deseos del Papa», Carlo Francesco D'AGOSTINO, *Lettera aperta al Generale Edo Cassia Trewi*, Editrice L'Alleanza Italiana, 1987, p.2). El C. P. I. obtuvo inmediatamente el juicio favorable de los jesuitas de *La Civiltà Cattolica* y de importantes prelados de la Curia Romana, así como la simpatía de altos exponentes de la clase dirigente nacional (política, militar, económica, de la Corte, etc.). En 1944, D'Agostino, en nombre de un restringido comité de autoridades políticas de diferentes escuelas reunido en Roma el 25 de enero de ese año, dirigió a los italianos un llamamiento (conocido como *Lla-*

tan antimarxista como antiliberal, y vio en la DC, precisamente, el perfil extremo de aquel catolicismo liberal<sup>260</sup> y democrático tantas veces condenado duramente por el Magisterio. En este sentido, como en otros, D'Agostino, lejos de inclinarse a guardar silencio acerca de los errores de su propia parte, quizás por una malentendida solidaridad de sacristía, no dejó de vincular la apostasía de la DC con la pasada historia del movimiento católico italiano post-unitario, revelando en ella carencias, defectos y debilidades, también atribuibles al clero y al Episcopado nacional.

Duros son sus juicios acerca de «todo lo que se ha querido hacer

---

*mamiento de la Alleanza Italiana*) mediante el que reclamaba los deberes exigidos por la patria (invadida y destrozada por la guerra civil). En el mismo año, era tal la autoridad del consenso formado en torno al C. P. I. (entre ellos la «plena y completa Bendición Pontificia», Carlo Francesco D'AGOSTINO, *Testimonianza nel Cinquantesimo della Oblazione della Vita del Servo di Dio Monsignor Giuseppe Canovai*, Editrice L'Alleanza Italiana, Osnago, 1992, p. 45) que el Lugarteniente General del Reino nos recibió en varias ocasiones con el objeto de la eventual formación de un Gobierno del Lugarteniente (en lugar del CLN), de clara inspiración católica. Con motivo de uno de estos encuentros, se pidió incluso a D'Agostino la presentación de una lista de candidatos ministeriales confeccionada por el C. P. I. Como todos saben, la historia discurrió por otros cauces. D'Agostino, sin embargo, perseveró en el empeño iusfilosófico y político del Estado católico. Fundó y dirigió el diario político *L'Alleanza Italiana* (nacido en 1943 en la clandestinidad), y la Editorial del mismo nombre (en 1945). El 22 de marzo de 1946 y el 17 de mayo de 1947, presentó sendas denuncias al Santo Oficio contra la DC, la primera de las cuales iba acompañada, a modo de ilustración, de un mensaje a Pío XII del 27 de marzo de 1946 titulado *Parli il Papa!* Durante el desarrollo del Concilio ecuménico Vaticano II, dirigió a los Padres conciliares dos documentos/peticiones: *De modernismo social*, sobre la herejía democristiana y *De christiana república*, sobre el Estado católico. Cuenta con numerosas publicaciones, entre las que se pueden recordar *La «illusione» democristiana*, de 1951, y los célebres *Quaderni della Nuova Alleanza per un vero Risorgimento d'Italia*, publicados ininterrumpidamente desde 1945 hasta su muerte, ocurrida en 1999. Carlo Francesco D'Agostino es recordado en diversas publicaciones. Hay tres monografías dedicadas a éste: CASTELLANO, *De christiana república...*, cit.; y nuestros trabajos Samuel CECOTTI, *Della legittimità dello Stato italiano*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2012 y *Associazionismo aziendale*, Ed. Cantagalli, Siena, 2013.

**260.** «El catolicismo liberal es la incoherencia misma subsistente» (U.T.T., «Liberalismo e cattolicesimo da Lamennais a De Gasperi», en *Sisinono*, año XXXV, n° 6 (2009), p. 3.

pasar, fraudulentamente, como *Risorgimento* italiano»<sup>261</sup>, cerca de cuyo valor D'Agostino se pregunta: «Se ha glorificado su unificación político-territorial, ¿y por qué? Se han llamado Guerras de Independencia las caracterizadas por muchos acontecimientos miserables ¿y por qué?»<sup>262</sup>. A propósito de la unificación de Italia, habla abiertamente de Patria «chapucera» llevada a cabo por «aquellos cinco Grandes que con los catastróficos errores de dirección cometidos merecen ser calificados, todos ellos, como enormes instrumentos de desdicha»<sup>263</sup>.

Pero más duros todavía son sus juicios sobre el laicado católico, al que achaca, tal vez con demasiada limpieza, la responsabilidad del éxito logrado por la Revolución italiana: «Papás, Obispos y Soberanos se han encontrado aislados, por la deserción del Laicado católico italiano con ocasión de la agresión masónico-Saboyana que constituye la sustancia del pretendido *Risorgimento*. [...]. El Laicado católico italiano no ha sabido expresar un núcleo aguerrido y compacto, de planteamiento exacto de las ideas y plena entrega y sacrificio, mientras que el anticristianismo, enmascarado y disimulado de mil maneras, podía tener a su servicio a aquellas miríadas de patriotas que habrían caído en un merecido olvido [...] si sus nombres no infestaran la onomástica de los callejeros hasta en los Municipios más pequeños [...]. Es lícito sostener que si el Laicado Católico hubiese presentado una masa —en su élite— aguerrida y decidida, las cosas habrían sido muy diferentes»<sup>264</sup>.

Para D'Agostino, también en relación con la unificación realizada «los católicos constituían una fuerza que podría haber sido resolutive, solo con que hubieran sido Hombres de amplia visión, decididos y llenos de verdadera fe, en el sentido más amplio», reco-

---

261. Carlo Francesco D'AGOSTINO, «Il “mea culpa” dei cattolici italiani», en *23 Quaderni non inclusi nelle precedenti Raccolte*, Editrice L'Alleanza Italiana, Osnago, s. f., p. 14.

262. Se refiere a «la tan infausta subversión que, en Italia, se ha aceptado como *Risorgimento*». D'AGOSTINO, «Il “mea culpa” dei cattolici italiani», p. 24.

263. D'AGOSTINO, «Il “mea culpa” dei cattolici italiani», pp. 14-15.

264. D'AGOSTINO, «Il “mea culpa” dei cattolici italiani», p. 15.

nociendo en el movimiento católico la capacidad de abatir al Estado liberal, solamente con que hubiera contado con un Cardenal Ruffo para guiarlo. D'Agostino conocía y estimaba la Obra de los Congresos<sup>265</sup>, lo que no le impide constatar que «una parte demasiado amplia de la [...] élite, de la élite que habría podido, esto es, debido, ser la Dirigencia Católica de la vida pública, en el plano de la cultura y de la acción, se había dejado infectar, más o menos conscientemente, por la herejía católico-liberal»<sup>266</sup>.

Durísimos, también, sus juicios sobre el Episcopado italiano, al que considera la verdadera causa de la rendición católica ante los errores modernos. Tras preguntarse si los obispos italianos estuvieron a la altura de sus propios deberes, se responde: «Debemos decir, absolutamente, que no»<sup>267</sup>. Débiles e irresolutos en su «pretensión de un Estado cristiano», fueron finalmente arrollados por don Luigi Sturzo, que «arrastró [a los católicos], con la fundación del Partido Popular Italiano, al sostenimiento [...] del Régimen anticristiano»<sup>268</sup>. Según D'Agostino, no haber condenado al PPI constituyó el principio del fin (del catolicismo político en Italia), y como tal, fue culpa gravísima de los Pastores, obispos y Papa<sup>269</sup>. De este modo, nuestro autor no tuvo miedo de afirmar que «el Partido Popular Italiano [...] habría debido ser condenado y truncado en su mismo nacimiento por Benedicto XV, y por cualquier Obispo italiano, tanto más cuanto que al estar dirigido por un padre, Luigi Sturzo», «se debía de condenar unánimemente», y si ello no ocurrió, «constituyó inexcusable negligencia de la que no podían seguir sino los efectos más deplorables».

---

265. «La Obra de los Congresos disponía de hombres dignísimos», D'AGOSTINO, «Il “mea culpa” dei cattolici italiani», p. 15.

266. D'AGOSTINO, «Il “mea culpa” dei cattolici italiani», p. 15.

267. D'AGOSTINO, «Il “mea culpa” dei cattolici italiani», p. 23.

268. D'AGOSTINO, «Il “mea culpa” dei cattolici italiani», p. 25.

269. «En este punto tuvo lugar la enorme equivocación de los Obispos y, sea dicho con la debida deferencia pero con total franqueza, del propio Papa Benedicto XV» (Carlo Francesco D'AGOSTINO, «Il funesto errore di non averesubito sconfessato il Partito Popolare Italiano», en *23 quaderni non inclusi...*, cit., p. 26).

A causa de los defectos de los obispos italianos, continuamos con D'Agostino, «la tendencia a la abstención, propugnada durante los decenios precedentes, desembocó en una clamorosa demostración de falta de preparación»<sup>270</sup>, hasta el punto de que el movimiento católico terminó por confluír masivamente en un partido liberal-democrático (el PPI primero, la DC después).

Con el PPI, según D'Agostino, se realizó la primera tentativa (con éxito) de arrastrar a los católicos italianos al liberalismo, invocando «la herética teoría del mal menor, que empezaba a avallarse»<sup>271</sup>. «El PPI llevaba a los Católicos a prodigarse como sostén de un Régimen agnóstico cuyos tiranuelos demo-capitalistas y sectarios temblaban ante el terror del avance marxista y solicitaban la ayuda de las masas cristianas, con la condición de que ello no significase un Renacimiento Católico»<sup>272</sup>. Una táctica que será aplicada también por el Partido Nacional Fascista, que, presentándose como único dique frente al desastre «rojo» y al radicalismo anticatólico, obtuvo el apoyo de la Jerarquía, a pesar de que su ideología fascista, intrínsecamente moderna, fuera difícilmente apreciable para un católico.

D'Agostino desaprueba todo esto, denunciando con amargura que los obispos italianos, durante los años veinte «se convirtieron, de hecho, en fascistas». En buena medida, los obispos italianos abandonaron el objetivo «de una Restauración Católica en el campo político»<sup>273</sup>, contentándose con una relación clerical con el Régimen. Pero el logro de la perfección de una táctica fundada en la evocación del miedo con el objeto de obtener el consenso de lo que

---

270. D'AGOSTINO, «Il funesto errore di non averesubito sconfessato il Partito Popolare Italiano», cit., pp. 26-27.

271. Carlo Francesco D'AGOSTINO, «L'occasione perduta quando si profilava clamoroso il fallimento del regime demoliberalmassonico», en *23 quaderni non inclusi...*, cit., p. 28.

272. D'AGOSTINO, «Il funesto errore di non averesubito sconfessato il Partito Popolare Italiano», cit., p.26.

273. D'AGOSTINO, «L'occasione perduta quando si profilava clamoroso il fallimento del regime demoliberalmassonico», p. 28.



podríamos definir como conservadurismo revolucionario (se pedía a los católicos defender y hacer suya la Revolución existente –la liberal-democrática– para impedir la afirmación de una nueva Revolución, la marxista), es, para nuestro autor, indudablemente atribuible a la DC, la cual, como claramente han afirmado los hermanos De Mita<sup>274</sup> y muchos otros, operó según los principios del liberalismo democrático, convirtiendo a las masas católicas a sus objetivos gracias al expediente táctico de la estudiada difusión del miedo al bolchevismo<sup>275</sup>.

D'Agostino imputa a la DC la voluntad (realizada) de llevar a cabo «el Estado moderno [...], contrapuesto al renacimiento de las instituciones cristianas»<sup>276</sup>. Y de todo ello se hicieron cómplices los Obispos italianos, que estuvieron ciegos ante una realidad tan evidente. Incluso cuando la DC, en el Constituyente y en su acción de gobierno, se manifestó como «verdadero partido anticatólico», nada cambió, y los Obispos italianos insistieron pertinazmente en su apoyo a dicho partido que sólo merecía la calificación de impío, fulminada por León XIII.

Concluye nuestro autor: si «la raíz malsana consiste en el rechazo a obedecer los cánones ético-políticos del Magisterio de la Cátedra de Pedro» y la DC, sostenida por el Episcopado italiano, fue una fuerza política liberal-democrática, esto es, contraria a la Doctrina política católica, se pregunta D'Agostino: «¿cómo negar la complicidad de nuestros Obispos en ese preciso diseño de des-cristianización ínsito en el Partido pretendidamente de los Católicos impuesto a los italianos junto con la Casa de Saboya por el

---

274. Cfr. Ciriaco DE MITA, *Intervista sulla DC*, a cura di Arrigo Levi, Ed. Laterza, Bari, 1986, y Enrico DE MITA, «DC, cultura liberale e consenso democratico», en *Vita e Pensiero*, Milano, Anno LXVIII, n° 5 (maggio 1986), pp. 377-382.

275. La retórica anticomunista de la DC es calificada por D'Agostino como «estúpida» (Carlo Francesco D'AGOSTINO, *La «illusione» democristiana*, Casa Editrice L'Alleanza Italiana, Roma, 1951, p. 171).

276. Carlo Francesco D'AGOSTINO, «Si sono resi correi di un preciso disegno di scristianizzazione: “Anche Roma sarà punita perché lo scandalo è arrivato al colmo”», en *23 quaderni non inclusi...*, cit., p. 37.

sectarismo protestante, masónico y capitalista el mundo occidental?»<sup>277</sup>.

Lo que solemnemente afirma la Constitución republicana, esto es, la soberanía popular y la naturaleza protectora del Estado respecto de la libertad de la persona entendida como liberación de todo obstáculo puesto a la voluntad individual, es la herencia más potente dejada por la DC, que entendía tales principios, es decir la democracia moderna, como el más alto y completo de sus ideales de carácter político «cristiano», y ello según un preciso diseño por el cual la Iglesia, en la democracia moderna, debería «reconocer lealmente [...] la afirmación más alta de su catolicidad»<sup>278</sup>.

Haciendo abstracción de todo juicio de valor y limitando el enfoque a los puros hechos, no se puede dejar de reconocer la eliminación, al menos sociológica, de aquel catolicismo político que durante siglos, nutriéndose de los clásicos, de Santo Tomás, de las grandes escuelas del Derecho (romano y canónico), del Magisterio social de la Iglesia, había sido voz autorizada de la Catolicidad y que ahora no es ya enseñado ni siquiera por los Pastores, al estar cubierto por el embarazoso silencio de una Jerarquía Eclesiástica «que siente remordimientos de su propio pasado»<sup>279</sup> y parece incluso confundir el Evangelio con la vulgata liberal-democrática. Ha desaparecido, pues, la verdadera cultura política católica, que en Italia tiene como causa

---

277. D'AGOSTINO, «Si sono resi correi di un preciso disegno di scristianizzazione: “Anche Roma sarà punita perché lo scandalo è arrivato al colmo”», pp. 37-40.

278. *Il programa dei Modernisti*, Ed. Bocca, Turín, 1907, p. 126. Cfr. Carlo Maria MARTINI, *C'è un tempo per tacere e un tempo per parlare*, Ed. Centro Ambrosiano, Milán, 1995, pp. 13-16. Escribe Marcel De Corte: «La democracia es en la actualidad la contrarrealización y la antítesis del cristianismo [...]. La democracia cristiana es una contradicción en los términos: el sustantivo elimina automáticamente al adjetivo» (Marcel DE CORTE, *Sulla giustizia*. Ed. Cantagalli, Siena, 2012, pp. 54 y 55).

279. E. PACELLI, cit. en Daniel LE ROUX, *Pietro, mi ami tu?*, Edizioni Gotica, s. d., p. 7. Por el contrario, la Iglesia debe «apropiarse de su propio pasado, pues de otra manera ella misma cavará su tumba».

remota la ocupación napoleónica y el *Risorgimento*, pero como causa próxima el triunfo institucional-constitucional del modernismo político y social por obra de la DC<sup>280</sup>.

El Régimen democristiano (la República democrática fundada en la Constitución del 48 y gobernada por la DC) «marcó para los católicos el principio de la derrota, una derrota peor que la que representó su exclusión de la vida política durante el *Risorgimento* [...]. Peor porque les condujo a abrazar y defender ideas que, por el contrario, habría debido combatir. El 2 de junio de 1946 y el 18 de abril de 1948 señalan, por consiguiente, el inicio de una decadencia católica a la que Carlo Francesco D'Agostino se opuso tan desesperada como inútilmente»<sup>281</sup>.

---

**280.** D'Agostino la define como «demorrevolución» (D'AGOSTINO, *La 'illusione' democristiana*, cit. p. 132).

**281.** CASTELLANO, *De christiana república*, cit., p. 61.