VERBO SPEIRO

n.° 317-318
septiembre-octubre
1993





Lourdes Vallet Regi

LA CONTRARREVOLUCION

Juan Vallet de Goytisolo, Juan Cayón, Miguel Ayuso, Jacques Trémolet de Villers, Francesco Pappalardo, Cristián Garay, Fernando Gonzalo, Mario Soria, Francisco Canals Vidal, José María Alsina, Estanislao Cantero

VERBO

IA CONTRARREVOLLICIÓN

ACTAS DE LA XXXI REUNIÓN DE AMIGOS DE LA CIUDAD CATÓLICA

ÍNDICE	2
INTROD	UCCIÓN ALTEMA: "LA CONTRARREVOLUCIÓN"
	por Juan Bms. Vallet de Goytisolo
LA REVO	DLUCIÓN
	por Juan Cayón Peña
SOBRE E	EL CONCEPTO DE CONTRARREVOLUCIÓN, HOY29-42
	por Miguel Ayuso
LA CON	TRARREVOLUCION EN FRANCIA
	por Jacques Trémolet de Villers
LA CON	Trarrevolución en Italia
	por Francesco Pappalardo
LA CON	TRARREVOLUCIÓN EN HISPANOAMÉRICA74-114
	por Cristián Garay Vera
EL DEBE	R CRISTIANO DE LA MILITANCIA CONTRARREVOLUCIONARIA115-130
	por Fernando Gonzalo Elizondo
HISTORI	A DE UN COMBATE CULTURAL
	por Mario Soria
BALANC	E DE LAS TÁCTICAS MODERADAS EN ESPAÑA
	por Francisco Canals Vidal
LA IGLES	SIA Y LA QVILIZACIÓN MODERNA185-198
	por José María Alsina Roca
NUEVA	EVANGELIZACIÓN YCONTRARREVOLUCIÓN
	por Estanislao Cantero

INTRODUCCION AL TEMA: "LA CONTRARREVOLUCION"

POR

JUAN VALLET DE GOYTISOLO

Decíamos ayer... Ayer para nosotros es nuestra anterior Reunión, hace un año; y para mí, es hace dos, en las Masías de Poblet. Pero, para todos, aún es ayer, nuestra Primera Reunión en el Monasterio de Santa María del Paular, guiados por Eugenio Vegas, y lo es el primer número de Verbo.

En la contraportada de este primer número, en tres párrafos —los dos primeros de Albert de Mun y el tercero de Jean Ousset— se decía qué es la Revolución; y en otro —también de Ousset— en dos líneas, lo que es la Contrarrevolución:

«La revolución es una doctrina que pretende fundar la sociedad sobre la voluntad del hombre, en lugar de fundarla sobre la voluntad de Dios.

»Se manifiesta por un sistema social, político y económico brotado de los cerebros de los Filósofos, sin la inquietud de la tradición y caracterizado por la negación de Dios sobre la sociedad pública. Es ahí donde está la Revolución y es ahí donde hace falta atacarla.

»El resto no significa nada, o más bien todo deriva de ahí, de esta revuelta orgullosa, de donde ha salido el Estado moderno, el Estado que ha ocupado el puesto de todo, que se ha convertido en dios y al que rehusamos adorar.

»La contra-revolución es el principio contrario, es la doctrina que hace apoyar la sociedad sobre la ley cristiana».

Por esto, hoy seguimos diciendo en la contraportadilla de Verbo:

Con San Pío X: «... no se edificará la ciudad de modo distinto a como Dios la ha edificado; ... no, la civilización no está por inventar, ni la nueva ciudad por construir en las nubes. Ha exisdo, existe: es la civilización cristiana, es la ciudad católica. No se trata más que de instaurarla y restaurarla, sin cesar, sobre sus fundamentos naturales y divinos, contra los ataques siempre nuevos de la utopía malsana y de la impiedad: "omnia instaurare in Christo"».

Y, con Juan XXIII: «... el aspecto más siniestramente típico de la época moderna consiste en la absurda tentativa de querer reconstruir un orden temporal sólido y fecundo prescindiendo de Dios, único fundamento en que pueda sostenerse» ... «Sin embargo, la experiencia cotidiana, en medio de los desengaños más amargos, y aun a veces entre formas sangrientas, sigue atestiguando lo que afirma el Libro inspirado: "Si el Señor no construye la casa, en vano se afanan los que la edifican"».

La revolución, al convertir al hombre en demiurgo, rechaza que en las cosas exista un orden natural, al que él se halla sometido, y que fue inscrito por Dios en ellas en su obra creadora. Orden del cual dimana la tradición, como elemento imprescindible para el desarrollo de las sociedades humanas, al ser el hombre capaz de recibir saberes heredados y de transmitirlos enriquecidos, a diferencia de los animales tal como nuestro amigo Francisco Elías de Tejada, en la Balmesiana de Barcelona, nos explicaba a primeros de noviembre de 1968, en nuestra VII Reunión.

La revolución pretende ignorar ese orden y rechaza la tradición. Quiere reconstruir todo técnicamente desde la primera piedra de conformidad a la ideología, el mito o la utopía que alternativamente se propugna.

De ahí su inevitable fracaso y los desengaños recordados por JUAN XXIII en el texto que acabamos de releer. Los hechos ocurridos después de haberse pronunciado, y los que aún siguen produciendo catástrofes en cadena, evidencian esta insoslayable realidad. No hablo sólo del fracaso del marxismo y del comunismo. Tenemos ante nuestros ojos, cada vez con más evidencia, la ecología recordándonos que existe un ecosistema del cual depende la

vida del hombre en nuestro planeta, y que estamos destruyendo insensatamente. Vemos el estruendoso fracaso del Estado providencia, incapaz de dispensar el bienestar que promete; y que ni siquiera puede salvaguardar el orden público, sufriendo el azote del terrorismo, de la drogadicción, de la corrupción de todo género...

Y qué diremos de esas medidas económicas o monetarias que —en palabras de Pío XII, en su discurso de 2 de octubre de 1948, dirigido al Congreso del Instituto Internacional de Finanzas Públicas— «no obstante, su virtuosidad técnica, quitan y hieren el sentido de lo justo y de lo injusto del pueblo o que desplazan a un plano secundario su fuerza vital, su ambición de recoger los frutos de su propio trabajo, su preocupación por la seguridad familiar. Consideraciones que en el espíritu del legislador deben tener el primero y no el último rango». Hoy vemos nuestro mundo occidental lleno de prótesis, de ayudas estatales, que se reclaman y disputan ante la imposibilidad de que la sociedad masificada se valga a sí misma, teniendo por coste una inflación que se desborda o que se mantiene con equilibrios cada vez más difíciles, y siempre con el riesgo de romperse y al precio de una creciente especulación y del paro hecho endémico.

Han fracasado las revoluciones violentas, y hoy están fracasando las silenciosas.

Debemos volver los ojos a la contrarrevolución, que PLINIO CORREA DE OLIVEIRA, en su esclarecedor librito, Revolución y Contrarrevolución, explicó que consiste en restaurar el orden de la civilización cristiana.

Como ya había advertido DE MAISTRE la contrarrevolución no es una revolución en contrario sino lo contrario de la revolución. ¡No lo olvidemos!

Repasemos, a este respecto, lo que decíamos ayer, insistiendo precisamente en qué es lo contrario de la revolución.

El 1 de noviembre de 1976, en Majadahonda, en la clausura de nuestra XV Reunión, Qué nos enseña la Historia, al glosar esta reflexión de De Maistre, trajimos a colación varias explicaciones, de varios de nuestros amigos franceses que creo vale la pena recordar.

De JEAN MADIRAN: «La revolución procede y progresa deshaciendo los lazos sociales naturales. La contrarrevolución consiste en tejerlos incansablemente».

De MICHEL CREUZET: «La contrarrevolución es construir en lugar de destruir. Es seguir humildemente el orden de las cosas» ... «para dotar a los hombres de los marcos más favorables para la expansión de la vida social».

De MICHEL DE PENFENTENVO, que, en cuanto al método conveniente, dijo que se deben «detraer las discusiones desde las ideologías desencarnadas al terreno firme de las realidades humanas» ... «propias a la convergencia de intereses y al entendimiento».

De Jean Ousset, en este mismo orden práctico, a fin de restaurar el tejido social, «formado por miles de gentes, encargadas de tareas diversas, ocupando cargos desiguales, con deberes diferentes»; estimando preciso mantener «esa multiplicidad de funciones y cargos, ya que [lo contrario] es mutilar lo real (¡reemplazarlo por muletas!), violentar las flexibles disposiciones de esa geografía social para imponer el planismo de una agrupación artificial».

Puesto que la contrarrevolución es lo contrario de la revolución, aquélla ha de asirse a lo que ésta quiere destruir; es decir, a la tradición, y proseguir su progreso, asimilando, para ello, con su savia, cuanto pueda enriquecerla. Lo habíamos recordado ya en nuestra XII Reunión en Porta del Mar-Salou. Esta, por sugerencia de nuestro amigo y maestro Michele Federico Sciacca, versó del tema Revolución, historicismo, tradición, con ocasión de lo cual recordamos lo que, siguiendo las huellas de Juan Vázquez de Mella y de Salvador Minguijón, habían escrito, al respecto, nuestros amigos, Francisco Elías de Tejada, Rafael Gambra y Francisco Puy.

«... no existe progreso sin tradición ni hay tradición sin progreso. Progresar es —naturalmente— cambiar algo; y moralmente mejorar algo. Este "algo" es el contenido de la tradición here-

dada. Faltando éste, que es la materia a reformar, el progreso resultaría imposible —ya que carecería de aquello sobre lo cual, ejercer sus cambios y mejorar—. Igualmente una tradición inmutable sería una cosa muerta, arqueológica, petrificada» ... «Si los hombres no transmitieran la tradición recibida adosándole sus personales improntas, la tradición sería un cadáver».

El historiador Collingwood, desde su perspectiva profesional, explicaba que si, en una fase histórica, se han resuelto determinados problemas y se ha fracasado en la prosecución de otros, sólo habrá progreso en la siguiente fase si, en ésta, se logra resolver algunos de los problemas no resueltos en la anterior sin perder la solución de los en ella resueltos. Esto —digo yo— sólo es posible con la tradición; y es imposible con la revolución. No cabe progresar comenzando por reducir a cero lo recibido de nuestros padres.

La revolución significa la sumisión de la theoria a la poiesis, y una imposición ideológica de la poiesis y de la techné sobre la sophia y la praxis prudencial. Es decir, en suma, el sometimiento de lo verdadero y de lo bueno a lo inmediatamente útil; y la del ser mejor al tener más ahora mismo. O sea, el retroceso del homo sapiens —en el cual la técnica ocupa un lugar auxiliar— a homo faber, en sociedades masificadas y dirigidas tecnocráticamente.

Esto lo hicimos notar en el foro La praxis de la armonía de nuestra XVII Reunión, aquí en Alcobendas en 1978. La revolución consiste en destruir la armonía de las comunidades naturales y la solidaridad en las relaciones sociales que requiere la participación de todos y cada una en el lugar y actividad adecuados a cada cual.

Allí mismo recordé estas ideas de Gustave Thibon: la verdadera participación, como armonía de lo múltiple y lo uno, requiere diversidad de competencias en la unidad superior y de cada elemento en la pluralidad. Competencia que de modo natural es determinada dinámicamente por el llamado principio de subsidiariedad, que va fijando la competencia que corresponde a cada cuerpo social más amplio para suplir o complementar lo que sus elementos integrantes no pueden realizar, o que no realizan adecua-

Pero, sin duda, conforme a este principio, es preferible enseñarles cómo se hacen bien las cosas, más que sustituirles haciéndolo por ellos.

La revolución, en cambio, invocando defectos, deficiencias y corrupciones, pretende suplir la armonía social espontánea por una articulación tecnocrática, totalitaria, impuesta por el poder del Estado surgido de ella.

«El revolucionario —meditaba Thibon, en su Biología de las revoluciones— cree en la posibilidad de una refundición de todo. "Destruyamos todo el edificio social impuro -clama su fe-, aunque tengamos que reconstruirlo partiendo de la nada". Lo malo es que sólo Dios puede recomenzar desde la nada. Y no lo hace, prefiere recomenzar cada día a partir de la mediocridad y del mal humanos. Nadie más lento que Dios en destruir. Dios se inclina hacia los menores restos de ser y de verdad que subsisten bajo los escándalos y las ruinas; y tiende, para rescatarlos, sus manos avaras del fuego celeste» ... «Pero los hombres impotentes no temen destruir. La parábola de la cizaña y el trigo jamás ha entrado en los oídos revolucionarios. A ciertos amantes de la humanidad la menores taras de la autoridad y del orden les sirven de pretexto para desear un trastorno universal. Resulta amargamente instructivo observarles: protestando que hay que suprimir un escándalo, que hay que reparar una injusticia, no vacilan en cortar las raíces milenarias de la vida social, provocan un cáncer para curar un arañazo» ... Es «monstruoso»: «recurrir al odio y a la envidia de las masas, a todas las fuerzas de la disolución moral. Si el pueblo obtiene así ciertas ventajas materiales las paga con la ruina de sus más sólidas cualidades sociales: sentido de la disciplina y de la colaboración orgánica entre las clases, amor o al menos aceptación de su destino, etc. A la conquista exterior corresponde una pérdida irreparable en el alma del combatiente » ... «Estas fiebres anuncian fatalmente la generalización del mal: a primera vista parecen una reacción contra el egoísmo y los privilegios de una clase o una casta; pero en realidad no son más que la lucha de las masas intoxicadas para satisfacer su mórbida sed de esos mismos privilegios, del mismo egoísta abandono de los deberes sociales».

Claro que, además, si la revolución triunfa, la anarquía resultante habrá de ceder pronto el paso a la férrea disciplina de la nueva clase dirigente, y los desperfectos y despilfarros producidos acaba pagándolos el pueblo con una dura sujeción que le impone nuevos sacrificios.

Por eso, la contrarrevolución debe recorrer el camino contrario. De ella anticipamos algo, en nuestra XXVIII Reunión de 1989, en las Masías de Poblet, al recordar el II Centenario de la Revolución francesa. Allí Luis María Sandoval efectuó unas certeras consideraciones sobre la contrarrevolución. Y yo, tras de analizar la esencia y efectos de la Revolución francesa y lo que de ella queda, repetí, siguiendo las enseñanzas de Juan Pablo II, que debe comenzarse la restauración por el hombre concreto entero, en todas sus dimensiones y en nuestras raíces cristianas; por la familia, los cuerpos sociales básicos y las sociedades intermedias.

En la Centesimus annus ha vuelto Juan Pablo II a recordarnos el orden ínsito por Dios en la naturaleza, al crearla (n. 30, 2, y 34), así como el plan divino en el sentido de la historia y del Reino de Dios (31, 1, 2; 47, 1, 3 y 5; 48, 1, 2).

«El hombre —dice el Papa (n. 37)— que descubre su capacidad de transformar y, en cierto sentido, de "crear" el mundo con el propio trabajo, olvida que éste se desarrolla siempre sobre la base de la primera y originaria donación de las cosas por parte de Dios. Cree que puede disponer arbitrariamente de la tierra, sometiéndola sin reservas a su voluntad como si ella no tuviera una fisonomía propia y un destino anterior dados por Dios y que el hombre puede desarrollar ciertamente, pero no debe traicionar. En vez de desempeñar su papel de colaborador de Dios en la obra de la creación, el hombre suplanta a Dios, y, con ello, provoca la rebelión de la naturaleza más bien tiranizada que gobernada por él».

Pero no sólo se trata de la ecología del mundo natural, sino —como añade seguidamente (n. 38)— de «salvaguardar las con-

diciones morales de una auténtica "ecología humana"». «... el hombre es para sí mismo, un don de Dios y, por tanto, debe respetar la estructura natural y moral de la que ha sido dotado». Sus decisiones, «gracias a las cuales se constituye un ambiente humano, pueden crear estructuras concretas de pecado» ... «Demoler tales estructuras y sustituirlas con formas más auténticas de convivencia es un cometido que exige valentía y paciencia».

Ahí se nos muestra que existe un orden natural antropológicosocial, que no puede violarse sin sufrir las dañinas consecuencias dimanantes de ello, ni sin producir estas estructuras insanas, que Juan Pablo II denomina «de pecado».

Ahí está la labor de la contrarrevolución, siempre a favor de ese orden natural y moral.

¡Cuántos años llevamos repitiéndolo! Roguemos a Dios y a su Santísima Madre, la Virgen María, para que no nos cansemos de hacerlo y para que ayude a todos quienes luchamos por esta restauración. ¡Así sea!

LA REVOLUCION

POR

Juan Cayón Peña

A primera vista, el título de esta conferencia podría parecer algo confuso y en cualquier caso poco concreto, sobre todo para los menos versados en el tema central de este congreso. Por ello, considero de importancia especificar desde un principio a qué revolución me refiero en el contenido esencial de esta ponencia.

Deiando a un lado desde el comienzo las múltiples acepciones vulgares del término y que suelen equipararlo a desorden, confusión, etc..., la solución de acudir a los diccionarios para estudiar lo que en ellos se contiene sobre el vocablo revolución, nos desvela que de dicha voz, que proviene directamente del término latino revolutio-revolutionis, aparecen varias acepciones de las que evidentemente sólo alguna nos interesa, y aun parcialmente como veremos a continuación. A los efectos de nuestra explicación, entenderemos como significados estrictamente literales de revolución, bien la «alteración grave, extensa y duradera del orden público, encaminada a cambiar un régimen político» (1), o bien el «cambio violento en las instituciones políticas de una nación» (2). Detengámonos aunque sea brevemente en analizar ambas definiciones, para comprobar cómo ninguna de ellas se ajusta estrictamente al contenido de esta ponencia, si bien es cierto que una se acerca más que la otra.

⁽¹⁾ Diccionario de uso del español de María Moliner, Editorial Gredos, Madrid, 1983, pág. 1.036.

⁽²⁾ Diccionario de la Lengua Española, 19.º edición, Madrid, 1970, pág. 1.146; cfr. José María Gil Moreno de Mora, en «La Revolución», en el volumen Revolución, Conservadurismo y Tradición, Speiro, Madrid, 1974.

De la primera de ellas nos importa la idea de que la revolución significa una alteración grave, extensa y duradera del orden público. Como tendré ocasión de fundamentar más adelante cuando explique el sentido filosófico-político del término que es en definitiva el que más nos interesa, podremos comprobar cómo este primer acercamiento no es ni mucho menos erróneo en su enumeración de calificativos, aunque sí se aleja en lo esencial del concepto mismo al que pretendemos referirnos. Efectivamente, la Revolución, y esta vez lo escribo con mayúscula aunque evidentemente de mi pronunciación no podáis deducirlo, supone la alteración, o mejor aún, el ataque más grave, extenso y duradero al verdadero orden público, entendido claro está como parte integrante v sustancial del bien común v no en el sentido policial del término, en definitiva del orden cristiano. Luego espero se alcance mejor la sustitución de alteración por ataque. Representa un ataque gravísimo porque pretende acabar con dicho orden, no alterarlo o transformarlo en mayor o menor medida como muchas veces se nos ha hecho creer; extenso, porque abarca todas las facetas del orden que pretende destruir sin dejar una sola; duradero, porque comenzó hace ya mucho tiempo y se lleva produciendo desde hace varios siglos sin cesar ni un momento, aunque cada vez se nos aparezca con un aspecto diferente e incluso en ocasiones creyéramos haberla vencido, pues sus fuerzas y agentes parecían flaquear.

De la segunda definición, como explicó Gil Moreno de Mora (3) en su ponencia de nuestra duodécima reunión, podemos señalar varios aspectos que nos servirán para matizar un poco más la Revolución a la que nos referimos y sobre todo hacer un primer juicio sobre su moralidad desde el punto de vista natural cristiano que es, al fin y al cabo, el que intentamos mantener. En este sentido, tanto el hecho de que sea un cambio, una mutación, como el de que dicha transformación sea violenta, por sí solos no nos aportan nada interesante o novedoso para poder valorar el hecho

⁽³⁾ Op. cit., págs. 26 y 27.

revolucionario, pues en contra de lo que algunos han mantenido, no todo cambio es a peor ni toda violencia es perjudicial.

Por el contrario, tiene más interés la parte de esta segunda definición que circunscribe el término revolución a las instituciones políticas de una nación, y esto por varios motivos: primeramente, porque de este modo se limita el fenómeno revolucionario exclusivamente a las instituciones políticas, quedando por tanto fuera de la revolución así concebida otras instituciones no menos importantes como pudieran ser las religiosas o culturales. En segundo lugar, porque al circunscribir el ámbito de aplicación de la revolución a una nación, parece que no es posible concebir una corriente demoledora que por tender a la universalidad, no ha respetado ni lenguas ni fronteras. En consecuencia, como veremos, esta definición tampoco se ajusta a la acepción que creemos más adecuada a la hora de compararla con los hechos que se desarrollaron tanto en la historia, como los que aún hoy combatimos, y es que, la Revolución (de nuevo con mayúscula) no ha pretendido nunca reducirse sólo a las instituciones políticas de una nación, sino que por el contrario, ha supuesto mucho más. Pero es que además, aun en el hipotético caso de que todo lo anterior no fuese cierto, tampoco podríamos determinar su bondad moral o su perversidad sin conocer exactamente las instituciones políticas que se pretenden cambiar, pues no se debe olvidar que el derrocamiento de determinadas formas políticas por injustas, no sólo no es algo malo o moralmente condenable, sino que constituye un deber, siempre que se cumplan las precisas condiciones de proporcionalidad, utilización del derrocamiento como ultima ratio y conservación de todo lo válido que pudiera tener el sistema político anterior sin dejarse llevar por venganzas u otras motivaciones, por citar algunos de los límites reconocidos por la doctrina clásica.

Llegados a este punto y una vez comprobado cómo los diccionarios no nos han servido demasiado para concretar lo que deberemos entender por Revolución a los efectos que aquí nos interesan, habremos de avanzar un poco más en la exposición para intentar llegar a esa conceptuación que buscamos.

No podemos olvidar que también se ha entendido el vocablo

revolución, y esta vez con notable acierto, como una desviación violenta del proceso evolutivo normal, y, por tanto, opuesta a la natural evolución como va explicó Michele Federico Sciacca (4). Este concepto, aplicado corrientemente en numerosos campos de la vida en general, y especialmente al de las ciencias empíricas, modernamente se ha entendido en política como la mutación radical más o menos sangrienta de un gobierno concreto o de las condiciones político-sociales existentes, con la finalidad de implantar otro gobierno u otras condiciones de signo contrario. Así, pues, las limitaciones de entender la Revolución desde este prisma, son similares a las va analizadas anteriormente, si bien esta concepción aporta una idea nueva que es preciso destacar. Si el orden derrocado era legítimo, nos encontraremos con una verdadera subversión, utilizando este nombre con criterio amplio y no como simple método del que a menudo se sirve la Revolución en sentido técnico en su labor destructora del orden natural y cristiano. A nadie se le escapa el hecho de que si el orden que pretende derribar determinada corriente revolucionaria está encuadrado y se funda en los principios del derecho natural, que deberán ser su sólida base, todos los actos encaminados a destruirlos son radicalmente injustos, además de innecesarios (5), pues el hecho de fundamentarse en el derecho natural y cristiano implica la existencia de una justicia social mucho más perfecta que cualquier otra que pretenda implantarse. Esta idea toma una importancia considerable si comprobamos que, en la práctica, la Revolución siempre se ha dirigido contra un orden fundamentado en ese derecho natural.

A estas alturas, es dado adivinar el concepto al que queríamos llegar y que entendemos es el apropiado para referirnos a la Revolución stricto sensu, a la Revolución entendida desde la perspectiva filosófico-política.

Precisamente, la Revolución contra la que luchamos no es sólo política, como ya dijo hace algunos años Juan Vallet (6), sino

⁽⁴⁾ Ver M. F. Sciacca, «Revolución, conservadurismo, tradición», en el volumen Revolución, Conservadurismo, Tradición, op. cit., págs. 5 y sigs.

⁽⁵⁾ Ver M. F. SCIACCA, op. cit., pág. 7.

⁽⁶⁾ Ver Juan Vallet de Goytisolo, «Aclaración previa en torno a la

también filosófica, jurídica y social, siendo su especificidad más característica el estar estrictamente encaminada a destruir cuanto sea expresión del orden natural y cristiano de modo que impere un nuevo orden, que no puede ser sino desorden o caos, puesto que fuera del natural y cristiano no existe orden ninguno. «Orden» entrecomillado por tanto, que estaría fundamentado en el antropocentrismo, la racionalización sistemática y la tecnocracia, sin referencia al Creador y su obra.

En resumen, la Revolución significa la destrucción de una cultura (7), la católica tradicional, para la imposición de una nueva, siendo precisamente la radical incompatibilidad entre ambas lo que imprime un carácter al fenómeno revolucionario que impide la transformación evolutiva en favor de la tabula rasa, hecho este último que nos sirve para comprobar lo acertado de la aproximación de Sciacca a que antes hice referencia.

Esta es la Revolución con mayúscula, este es el verdadero objeto de mi ponencia y desde luego el núcleo esencial contra el que se dirigirá lo que llamaremos contra-revolución. Para confirmar la objetividad de este concepto, nada más claro que la unanimidad entre los teóricos de uno y otro signo, revolucionarios de pro y contra-revolucionarios, de hombres tan dispares como Thuriot, De Rossi, Voltaire, Rousseau, Marcuse o Donoso Cortés, Maurras, San Pío X, Pío XI y una lista casi interminable como destaca Jean Ousset en su Para que El reine (8). Todos ellos coinciden en una cosa: la Revolución no es más que la pretensión de aniquilar el orden tradicional, es el deseo de aniquilación del reinado social de Cristo, y a fortiori de su Iglesia.

Centrado ya el objeto de este estudio, pasemos ahora a pro-

palabra Revolución», en el volumen Revolución, Conservadurismo, tradición, op. cit., pág. 23, como aclaración a la aparente contradicción entre el contenido de las aportaciones de SCIACCA y de GIL MORENO DE MORA respectivamente.

⁽⁷⁾ Ver mi artículo «Donoso Cortés ante la Revolución», Madrid, Roca Viva, núm. 278, pág. 221.

⁽⁸⁾ JEAN OUSSET, Para que El reine, Madrid, Speiro, 1972. Para esta referencia en concreto, págs. 85 y sigs.

fundizar lo más posible en algunos caracteres de la Revolución así entendida. Siguiendo en buena medida la síntesis de Plinio Correa de Oliveira (9), podemos extraer una serie de notas que nos ayudarán sin duda a comprender mejor la Revolución en todo su alcance:

En primer lugar, diremos que la Revolución es universal, ya que no entiende de fronteras ni lenguas, y todas las naciones y pueblos se han visto afectados por la plaga revolucionaria. De hecho, este carácter podemos observarlo perfectamente en las tendencias mundialistas que a menudo manifiestan los actuales revolucionarios y que en realidad han sido una constante en su historia: la supresión de todo tipo de barreras entre los diferentes pueblos, la mezcolanza sistemática de culturas y razas, y la subversión aniquiladora del orden tradicional que otrora imperara sin discusión, han sido su meta constante. Pero todo ello, eso sí, bajo la supervisión de lo que se nos aparece como una especie de poderosa organización más o menos encubierta presente en las diferentes etapas de esta gran revuelta, y que incluso en nuestros días, hoy más a las claras que nunca, decidirá contra quién se puede intervenir económica y hasta militarmente, qué es lo justo y lo injusto en las relaciones internacionales, cuál es la política de natalidad conveniente para todo el planeta, etc. Esa cúpula dirigente actuará como organizador supranacional y siempre bajo su propio control sin atenerse a ningún otro, cuando mucho menos a los preceptos del derecho natural, aparentando ser su único límite una serie de derechos meramente formales, los derechos humanos, que en la práctica son violados sistemáticamente por todo el mundo y sólo se exige su aplicación cuando interesa.

La universalidad del hecho revolucionario, lleva aparejado el siguiente carácter, la consideración de que en realidad la Revolución es sólo una, aunque se nos aparezca bajo distintas formas y

⁽⁹⁾ PLINIO CORREA DE OLIVEIRA, Revolución y Contrarrevolución, Ed. Fernando III el Santo, Bilbao, 1978. En lo referente a los caracteres de la Revolución, ver el cap. III, parte I, y más concretamente las págs. 35 y sigs.

nombres a lo largo de la historia. Esta unicidad se manifiesta en varios sentidos:

Primeramente, porque es una sola la tendencia a destruir el orden tradicional y cristiano, y no se trata de una serie simultánea o consecutiva de revoluciones menores que estallan en diferentes puntos geográficos o culturales. Pero es que, además, existe un innegable vínculo entre los diferentes ataques revolucionarios que se han dado a lo largo de los siglos, vínculo que supera por tanto lo temporal, y que podemos resumirlo de la siguiente manera: el complejo ideológico que supone la Revolución es a todas luces atemporal y aunque comenzó hace siglos, aún hoy perdura con toda su fuerza; aún diría más, con más fuerza que nunca, pues se encuentra en pleno auge como pretendo demostrar en el tramo final de mi exposición.

Nos vamos a detener con más detalle en esta idea comprobando cómo en el proceso revolucionario (10), hasta ahora siempre inconcluso, se puede observar un nexo directo pese a las diferencias de tiempo y de lugar que ha presentado a nuestros ojos. Efectivamente, no es difícil comprobar cómo la Revolución es una sola, y pese a que sus manifestaciones y formas de actuar han sido muchas, su finalidad primordial ha permanecido inmutable.

Por supuesto que ha habido diferencias esenciales entre las diversas facetas, ideas y hechos que consideramos expresión de la Revolución, pero como ya destacó también Ousset (11), ni la oposición de sus orígenes, ni sus divergencias ideológicas, ni la contradicción de sus intereses, incluso ni siquiera las rivalidades más íntimas entre sus líderes o la discordancia espacio-temporal, llegaron a destruir esta especie de coalición o frente común con un sólo vínculo de unión, su odio radical y supremo a Nuestro Señor Jesucristo y a su Iglesia.

Esta conclusión puede parecer difícilmente creíble o demasiado radical, y a buen seguro que no faltará quien la atribuya a una

⁽¹⁰⁾ Sobre el proceso histórico que sigue el hecho revolucionario, ver a PLINIO CORREA DE OLIVEIRA, op. cit., págs. 37 y sigs.

⁽¹¹⁾ JEAN OUSSET, op. cit., pág. 148.

ingenua interpretación histórica de raíz conspiratoria, mas esta sorprendente unidad se nos aparece sin excepción, por encima del del tiempo y del espacio, y a ella podemos llegar a través de las enseñanzas de la historia.

En este sentido, creo necesario incidir en la paradoja casi inexplicable de esta incontrastable unidad de fenómenos y movimientos tan dispares, algo verdaderamente anómalo si tenemos en cuenta que hablamos de la unidad del desorden por ser negación del orden perfecto. La sola mención de las implicaciones preternaturales que la revolución esconde, nos hace gracia de insistir más en ello (12).

Hecha esta aclaración previa, vamos a pasar a la tercera de las características de la Revolución y que consiste en entenderla como un proceso. De esta manera, a la vez que damos una nota más del hecho revolucionario, quizás podamos comprender mejor las dos anteriores. Procedamos por tanto al estudio de las diferentes facetas con que se nos ha mostrado el proceso revolucionario a lo largo de la historia, no sin antes hacer otra aclaración importante: creo que debe incidirse en el hecho de que las revoluciones y revueltas de las que se sirve la gran Revolución, a menudo estallan favorecidas por las contradicciones que la realidad presenta y en las que el verdadero orden puede concluir reducido a unas simples exterioridades que se pretende conservar a toda costa (13). Esto que digo es muy contrario a la verdadera esencia del orden natural, invariable en cuanto a sus contenidos profundos, aunque adaptable a las diferentes épocas históricas en todo lo que es accesorio.

Aclarado este aspecto, diremos que la mayoría de las fuentes coinciden en considerar como un primer paso del proceso desencadenado y que habrá de concluir con el triunfo de la gran Revolución, la decadencia del orden medieval, pues en ese momento

⁽¹²⁾ En este sentido, Jean Ousser no duda en sostener la tesis que yo aquí sólo me atrevo a apuntar por prudencia y en ningún caso por falta de convencimiento, que en este extremo es absoluto. Op. cit., págs. 91 y sigs.

⁽¹³⁾ Entre otros muchos, M. F. Sciacca, op. cit., pág. 7.

irrumpirán nuevas corrientes de pensamiento más preocupadas de la vida terrenal que de la espiritual, al tiempo que las fuerzas defensoras del orden sufrirán el aletargamiento conservadurista a que antes hacía referencia.

No obstante, la primera revuelta importante del hombre contra Dios, dejando a un lado el pecado original, revolución que tiene sus precedentes más remotos en las diferentes herejías que habían ido apareciendo desde el siglo I, no es sino la llamada Reforma. Con ella aparecen en la hasta entonces inconmovible fe cristiana de Occidente los primeros signos de duda y el cuestionamiento de la propia Iglesia y su doctrina. A través de la Reforma, empieza a calar en las almas y en las voluntades un humanismo que alcanzará su primer apogeo en el Renacimiento, y las primeras dudas y resquemores sobre la correcta interpretación de las Escrituras hecha por el Magisterio de la Iglesia, que también desde entonces, pasa a ser declarada como enemiga sin tapujos.

El hombre parece que se ha emancipado, ha alcanzado su mayoría de edad según la propia terminología revolucionaria, y, por tanto, ya no necesita de la orientación y la luz de su Madre, la Iglesia. Un igualitarismo exaltado comienza a infiltrarse en toda Europa y se cuestionan muchos de los que hasta entonces habían sido pilares básicos del orden cristiano. Cada vez más, Dios empieza a ser relegado del papel que legítimamente le corresponde para ser suplantado por el hombre.

En este clima moral llegamos al Renacimiento cuando con el apoyo de no pocos pensadores y filósofos, el hombre es el verdadero centro del Universo y la sociedad va poco a poco descristianizándose, dando pie a numerosas revueltas —ahora ya abiertas e incluso armadas— contra la autoridad eclesiástica, comenzando por el Papado y desde ahí hacia abajo por toda la jerarquía. De esta manera, comienza a darse en el pensamiento revolucionario un ateísmo relativizador que se nos presenta como más o menos duro en función de donde se aplique.

Así, en aquellas zonas en las que el poder aún lo conservan los gobernantes católicos, la Revolución incide en su aspecto igualitario, en su faceta más religiosa y anti-católica, negadora de los principios básicos del orden cristiano, mientras que en aquellos otros sitios en los que parece haber triunfado la Reforma, apenas si critica ningún aspecto religioso. Esto aclara perfectamente el hecho de que las principales revueltas se provoquen en los países católicos, mientras que en los países protestantes, aunque conserven intacta su monarquía y ésta sea en realidad tiránica, no se produzcan desórdenes de consideración.

Antes de analizar la siguiente fase del proceso revolucionario, y que es la fundamental, conviene dejar nota aquí del importante papel preparatorio que juega en este momento histórico al que nos referimos la masonería y un enmarañado conjunto de sociedades secretas en la que se encarna el iluminismo. Baste por ahora hacernos eco del impresionante auge y coordinación que toman todos estos movimientos que nos llevará a lo que considero hito fundamental del proceso revolucionario: la Revolución Francesa de 1789.

Llegados a este punto en la evolución histórica de la Revolución, creo interesante dar un repaso general a la situación del momento. Nos encontramos a finales del siglo XVIII, con un espíritu antropocéntrico y laicista ya profundamente enraizado en la conciencia popular de muchas naciones, y en un momento cultural en el que las llamadas sociétés de pensée y la masonería, ocupan posiciones fundamentales de poder en todas las instituciones. La tarea de infiltración, podríamos decir que ha culminado en casi todos los órganos representativos de lo que aún queda del orden tradicional.

En este momento, se produce un cambio sustancial en la manera de ver el hecho revolucionario (14), y se pasa, de la condena generalizada hasta el siglo xvI por atacar directamente al orden establecido, a la consideración de la revolución como un acontecimiento positivo y liberador. Por ello, aunque lógicamente lleve consigo ciertos aspectos negativos, se estima esencialmente buena y más favorable para el hombre, que a fin de cuentas es lo único

⁽¹⁴⁾ En esta línea de argumentación se perfila SCIACCA, op. cit., págs. 5 y 6.

que teóricamente importa. Confirmando este aspecto y llegando sustancialmente más allá, se relaciona de manera directa la Revolución con la Soberanía popular, de modo que las ideas plasmadas en el llamado Contrato Social se hacen moneda corriente y se enseña que la soberanía ya no procede de Dios sino de las masas, quienes además la ejercen por un derecho inalienable.

Junto con estas ideas se expande un creciente odio generalizado a todas las instituciones por considerarlas contrarias a los nuevos principios de libertad, igualdad y fraternidad. Baste decir que la lucha por ideales tan altos decantó a muchos indecisos en favor de la Revolución, en realidad a todos aquellos en los que la duda se había sembrado previamente y dejado germinar con el paso del tiempo, dando como fruto la Revolución francesa, el hito más importante del proceso revolucionario y que aún hoy en día muchos celebran como acontecimiento cumbre de la historia de la humanidad, importancia que cuando menos desde otras atalayas no podemos dejar de reconocer.

Efectivamente, ya lo anunció Donoso Cortés, las revoluciones profundas, y ésta lo fue sin duda, siempre fueron hechas por opulentísimos aristócratas, y bajo la apariencia de salvar al hombre de la miseria y el hambre, se escondía una vez más el verdadero instinto revolucionario tendente a la eliminación de todo vestigio de lo que con insistencia hemos denominado orden tradicional.

Con el triunfo de la Revolución francesa se produce un cambio sustancial que marcará definitivamente desde ese momento y hasta nuestros días el avance de la Revolución. Ya no tenemos sólo una corriente, un complejo anti-cristiano que actúa mediante la subversión y el ataque más o menos encubierto sino que por el contrario ha salido a la luz y se ejercita desde una posición de poder.

Parece clara la trascendencia de este hecho. No es lo mismo luchar contra algo que pretende imponerse que hacerlo contra lo ya establecido. Además, resulta una verdad difícilmente atacable que los revolucionarios han demostrado, no sólo una capacidad auténticamente asombrosa de conspiración y perfecta adaptación a los diferentes momentos que han debido afrontar, sino también

una habilidad sorprendente a la hora de aprovecharse de las situaciones (15), lo que se incrementa cuando logran el poder. Desde entonces, la Revolución parece cada día más fuerte y nosotros cada día más débiles. No obstante, también podremos aprovechar esta circunstancia para mejorar en la consecución de nuestros propósitos, y es que al igual que la Revolución sufrió una transformación en su actuación desde 1789, la Contra-revolución, tal y como hoy la concebimos, surge propiamente en este momento histórico.

La Revolución francesa de 1789 supuso por tanto el triunfo del igualitarismo en la cultura y la política, y del laicismo en el campo religioso (16). Por ello, es la Revolución por antonomasia (17). Siguiendo la línea que en ese momento argumentan los revolucionarios, la desigualdad no debe tener cabida en el mundo moderno, ya que toda desigualdad es radicalmente injusta; esta perversión ideológica les llevará a pretender la supresión de diferencias mediante el ataque a toda autoridad que no sea la propia, la emanada del pueblo directamente. Por ello, también adoptan una postura laicista en lo religioso haciendo especial hincapié en sus ataques a la religión verdadera. Este es el cambio sustancial a que antes hacía referencia: desde 1789, son ellos, los revolucionarios, quienes bajo una forma u otra van a tener el control de la situación. Las instituciones que aún perduran y muchas de las de nueva creación, quizás guarden aún en su esencia algo de bondad, pero recordemos que todas las instituciones en realidad no son fines sino medios (18), por lo que su bondad o utilidad para realizar el bien dependerá del uso que le den los hombres que las manejan; de este modo, las instituciones más excelentes pueden ser perfectamente pervertidas y utilizadas en contra de la verdad, como estamos acostumbrados a ver desde 1789.

Tras esta etapa de finales del siglo xvIII, la Revolución ha

⁽¹⁵⁾ Ver Plinio Correa de Oliveira, op. cit., pág. 59.

⁽¹⁶⁾ Ver Plinio Correa de Oliveira, op. cit., pág. 27.

⁽¹⁷⁾ Ver Luis María Sandoval, «55 Tesis sobre la Contra-revolución», Verbo, núm. 305-306, págs. 503 y 504 especialmente.

⁽¹⁸⁾ Ver Donoso Cortés, cfr. José María Gil Moreno de Mora, op. cit., págs. 28-29

continuado ascendiendo puestos, unas veces en su aspecto más sangriento y evidente como pudieran ser los diferentes totalitarismos y especialmente el más crudo de ellos, el comunista, y otras bajo la apariencia de un liberalismo condescendiente, pero en todo caso corrompiendo y destruyendo lo que todos nosotros defendemos.

Sobre el tema comunista, en el que la doctrina ha visto tradicionalmente el último gran golpe de la Revolución, me pronunciaré al final de esta ponencia cuando acometa la tarea de analizar la situación actual de la misma. Respecto del liberalismo, y su gran forma de Estado, la democracia, os remito a los abundantísimos trabajos que han visto la luz y que a buen seguro ya conocéis.

Volviendo al estudio de las características de la Revolución. de la que os recuerdo que primeramente dijimos era universal, luego que era sólo una aunque con varias expresiones, y después que por ello se podía estudiar como un verdadero proceso con etapas diferenciadas, habremos de añadir una última nota y que consiste en considerar que la Revolución es total y dominante. Total, porque como ya hemos defendido, no es sólo política o religiosa, sino que por el contrario afecta a todos los campos incluyendo el cultural y me atrevería a decir que incluso el existencial. Total también porque el poder que la sustenta desde la Revolución francesa tiende a ser absoluto, infiltrándose en el hombre y sus relaciones de un modo sin precedentes conocidos, tanto por la insistencia como por la profundidad de su calado. Dominante al fin, porque no tolera la existencia de ninguna resistencia, pese a que sus postulados defiendan la libertad y la igualdad. Detengámonos en esta idea.

En casi toda la doctrina que ha estudiado el tema revolucionario, se coincide en que los dos valores (19) fundamentales de la Revolución son la libertad y la igualdad. Resulta paradójico

⁽¹⁹⁾ Valores es la terminología usada por PLINIO CORREA DE OLIVEIRA, op. cit., págs. 65 y sigs., y quiero mantenerla pues me parece sumamente acertada. Es algo semejante a los «valores fundamentales de nuestro ordenamiento jurídico», según la Constitución Española de 1978.

que ambos valores, esencialmente buenos en su origen, sean precisamente los que pretenden servir de fundamento al hecho revolucionario, pues la libertad representa uno de los principales dones con que Dios dota al hombre y que sirve para diferenciarlo del resto de los animales de la creación, de modo que sólo una actividad completamente libre puede ser considerada como auténticamente humana; y en lo referente a la igualdad, porque no es menos cierto que todos somos iguales a los ojos de Dios en virtud de nuestra propia naturaleza, si bien las desigualdades existentes entre unos y otros en la realidad mundana, no tiene por qué ser conceptuadas como negativas.

Por ello digo que resulta una paradoja, ya que en cierto sentido, en el que la Revolución ha entendido ambos valores (libertad como sinónimo de realización de la voluntad humana sin atenerse a ninguna norma, e igualdad como equivalente a odio a toda autoridad) acaban por ser contradictorios, lo que nos llevaría a un absurdo argumental más de la Revolución. Algunos han visto en la exaltación de ambas figuras la causa profunda de la Revolución (20) como auténtica explosión del orgullo y la sensualidad humanas aunque su verdadero origen definitivo no radica tanto en el hombre como en el pecado original y en quien lo promovió.

Para enlazar esta característica de dominante, que a nuestro entender representa muy bien a la Revolución, con la última parte de mi exposición y que se podría titular algo así como la Revolución, hoy, diremos que precisamente no hay más que abrir los ojos al mundo para darse cuenta de lo dominante que ha llegado a ser hoy en día el sentir revolucionario.

En primer lugar, y como ya destacamos al ocuparnos de la Revolución francesa de 1789, las tesis revolucionarias hoy se encuentran en una situación de claro poder. Además y como tambien hemos anunciado con anterioridad, es un poder absoluto ante el que es muy difícil plantear batalla (21), pues cuenta con el total

⁽²⁰⁾ En este sentido se manifiesta Plinio Correa de Oliveira, op. cit., pág. 26.

⁽²¹⁾ Como ya destacara Jean Ousset, op. cit., pág. 183.

dominio de los gobiernos, los parlamentos y los altos tribunales, de modo que la pretendida separación de poderes se nos muestra como la falsedad que siempre fue con toda evidencia. Pero va todavía más allá y este poder absoluto se proyecta hasta los rincones más íntimos de la sociedad a través de los medios de comunicación, las escuelas y las universidades.

El tópico de que una mentira mil veces repetida se convierte en verdad, aunque sabemos que no es correcto, a los solos efectos prácticos nos plantea graves problemas a quienes no estamos de acuerdo con este «nuevo orden».

Otra consecuencia del triunfo revolucionario en nuestros días. consecuencia que se encuentra directamente relacionada con la anterior, es que los llamados cuerpos intermedios se han visto absolutamente desplazados o anulados y el principio de subsidiariedad que debe presidir la relación entre los Estados y sus súbditos, brilla por su ausencia. Desde la educación (hoy va casi toda a cargo del Estado) y los medios de comunicación (entre los que apenas si se vislumbran de vez en cuando ciertos rasgos de independencia, aunque incluso ésta se encuadra siempre dentro del sistema) se anatematiza en contra de la familia y las asociaciones profesionales por citar dos ejemplos muy significativos. Las uniones de hecho, el desprecio a valores como la maternidad o la creación de una familia, e incluso la oposición al asesinato que constituye el aborto premeditado, se atacan incesantemente tachándolos de poco progresistas, en otra contradicción evidente porque, como hasta Pablo VI denunció, no existe ningún régimen más rigurosamente conservador que el revolucionario (22). De este modo, cada vez se crea una conciencia pública más favorable a los propios ideales revolucionarios, por el método directo de la manipulación de las conciencias.

Por otra parte, aunque en relación directa, nos encontramos con el hecho cierto de una descristianización de la sociedad y la cultura absolutamente conseguida. El Verdadero Dios y con El

⁽²²⁾ Pablo VI en la Audiencia General de 9 de agosto de 1972, cfr. José María Gil Moreno de Mora, op. cit., pág. 34.

nuestro catolicismo, ha quedado relegado a un segundo plano y se nos pretende hacer creer que compite en condiciones de igualdad con las otras religiones falsas. La separación de la Iglesia y el Estado, para no llegar así a discriminación ninguna —tal es su argumentación—, en realidad encubre la verdadera motivación de la Revolución. Este, como los anteriormente citados, es uno más de los muchos campos en los que los católicos hemos perdido la batalla, bien por ignorancia, bien por abandono deliberado, al ceder ante la presión revolucionaria que pretende hacer ver estos aspectos como desconexos cuando en realidad hubieran permanecido inalterables si continuamos en la línea defensora del Estado confesional.

Por su parte, el liberalismo también ha triunfado en todas sus facetas, tanto sociales como políticas o culturales. Socialmente, la relajación de costumbres a que antes hice referencia es norma común, e incluso muchos católicos se vuelven liberales apartando de todas las instituciones a la Iglesia, muy probablemente no por odio a ella, sino simplemente por su convencimiento interno de que lo exigen los nuevos tiempos (23). En política, la democracia se ha convertido en el nuevo ídolo y el pluralismo político de los partidos en un valor consagrado incluso constitucionalmente (24). Culturalmente al fin, no impera otra civilización que la liberal y materialista.

Para terminar con mi exposición he querido dejar el tema del comunismo, pues los cambios que se han producido últimamente en la órbita de los países del Este me parecen un tema importante sobre el que reflexionar. Muy posiblemente, hubiera sido más adecuado tratar el tema comunista en el estudio que hemos realizado del proceso revolucionario, como la tercera y última de las grandes victorias de la Revolución junto con la Reforma y sobre todo la Revolución francesa de 1789, pues como sus propios líderes mantuvieron, los ideales revolucionarios fueron base de esta

⁽²³⁾ En esta línea se pronuncia JEAN OUSSET, op. cit., pág. 206.

⁽²⁴⁾ Como ocurre en España en el art. 1 de la Constitución vigente.

corriente que llegó a proclamar que es precisamente la Revolución la fuerza que mueve la historia (25).

Si no he querido tratar el tema allí sino de pasada, no ha sido por negarle la importancia que tiene y querer zanjar el asunto con la desaparición de la URSS. Más bien al contrario, ya que como Luis María Sandoval ha sostenido con acierto (26), el comunismo ha sido el protagonista fundamental del siglo xx.

No me detendré en relacionar sus aspecto negativos, pero sí resaltaré una idea fundamental: la caída del régimen marxista en la mayoría de los países donde se impuso en una determinada faceta histórica, no ha supuesto la cesación de la influencia de estas teorías tantas veces condenadas por la Iglesia, precisamente porque en Occidente nunca llegó a tomar el poder de forma directa. Si consideramos comunismo y liberalismo como dos caras de una misma moneda, no olvidemos que la Revolución nunca ha dado un paso atrás en su avance, sino que simplemente ha modificado su estrategia en las diferentes facetas históricas. El intento comunista, fracasado por sus propias incoherencias internas y la injusticia que le caracterizaba al igual que fracasó la época más dura del terror revolucionario francés, ahora pretende ser suplantado por la tesis democráticas y el liberalismo capitalista. ¿Es esto realmente un cambio sustancial en lo que a los contrarrevolucioarios nos interesa? Creo que no, y aunque suponga un respiro en el sentido material para millones de seres, la amenaza revolucionaria sigue ahí.

No querría finalizar sin dar una solución positiva, una nota para la acción en nuestra particular militancia, que ya nos adelantó Ousset en 1978 (27). Debemos persitir en nuestra actitud tendente a la reinstauración del orden natural y cristiano en la sociedad y en la política, actuando del mismo modo que han venido

⁽²⁵⁾ Cita recogida de los escritos de Marx y Engels tanto en *Ideología Germánica* como en el mismo *Manifiesto Comunista*, cfr. M. F. SCIACCA, op. cit., pág. 7.

⁽²⁶⁾ Luis María Sandoval, Cuando se rasga el Telón, Speiro, 1992, pág. 213.

⁽²⁷⁾ JEAN OUSSET, op. cit., págs. 31-32.

JUAN CAYON PEÑA

haciendo quienes nos precedieron en la contra-revolución: fundamentando la edificación de nuestras sociedades sobre las instituciones de la ley natural, proponiendo el auténtico progreso sin saltos en el vacío, buscando la garantía de una serie de libertades y derechos concretos y precisos, actuando a través de los cuerpos intermedios que habremos de potenciar y muy especialmente desde su base, la familia, y todo ello en un orden de pensamiento netamente teocéntrico, por la suprema razón de que Dios existe.

SOBRE EL CONCEPTO DE CONTRARREVOLUCION, HOY

POR

MIGUEL AYUSO

1. Perspectiva.

Este congreso era necesario. Queridos amigos, no encuentro mejor forma de comenzar esta intervención que reconocer la necesidad de dedicar unas de nuestras jornadas anuales de estudio y reflexión a los problemas que suscita la contrarrevolución.

Y es que, nuestra labor de formación cívica y acción cultural según el derecho natural y cristiano —así la definimos cada número de Verbo— presenta, a mi modo de ver, dos aspectos diferenciados aunque también estrechamente entrelazados. Tenemos, en primer término, una componente que se sitúa de lleno dentro de la dedicación a la filosofía política, más aún, en una cierta escuela filosófico-política que querríamos construir como católica. Y encontramos, en segundo lugar, una dimensión que se adentra propiamente en la doctrina social y política de la Iglesia. Ambas facetas —lo acabo de decir—, con independencia de indudables nexos, que en nuestra peculiar contextura originan una perfecta imbricación, son susceptibles de tratamiento separado.

La primera, con esa tensión entre lo universal y lo particular que es su constitutivo noético, y en la que del sujeto —el hombre que vive con los suyos en sociedad— predicamos inteligibilidades que nos permiten elevar nuestro conocimiento hasta la condición de episteme. Que aborda el estudio de las instituciones en atención a sus finalidades, esto es, a las tendencias que es capaz de descubrir y según las cuales los hombres se entregan en la búsqueda del bien común. Que, en cierto sentido, es un saber de

crisis, pues es la realidad del fracaso de la que mana la captación de toda teoría política. Que finalmente, en cuanto que católica, no se confunde con la defensa de una política práctica o de una ortodoxia pública católicas, por buenas que sean, sino que viene de una serie de preguntas cuyas especificaciones y determinaciones brotan de la experiencia del hombre católico, pero en las que el ejercicio de la razón se desenvuelve con arreglo a la filosofía (1).

La segunda, con su vinculación a la teología, y más ceñidamente a la teología moral, lo que la separa terminantemente de ideologías y programas políticos. Que resulta de formular cuidadosamente los resultados de la reflexión sobre la vida del hombre en sociedad a la luz de la fe. Que busca orientar la conducta cristiana desde un ángulo práctico-práctico o pastoral, por lo que no puede desgajarse de ningún modo de la realidad que los signos de los tiempos imponen y que exige una constante actualización del «carisma profético» que pertenece a la Iglesia. Que, en consecuencia, forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia (2).

Enlazando con estas últimas —y escuetas— caracterizaciones de la filosofía política y la doctrina social católicas, la elección de los temas que presiden nuestras reuniones, siempre accesibles desde tales ángulos, resulta consiguientemente siempre también acertada. Pues el hombre, formado a imagen y semejanza de Dios, y situado en el corazón de la Creación entera, es fuente inagotable de indicaciones y foco inextinguible de claridades para la resolución de todos los problemas sociales. En la ciudad, en la *polis*, es —según la enseñanza platónica— donde está escrito como en letra grande lo que en el individuo aparece en minúsculas. Lo que solamente algunas veces ocurre es que, de consuno desde la filosofía política y desde la pastoral social de la Iglesia, un mismo asunto

⁽¹⁾ Cfr. Frederick D. Wilhelmsen, «¿Qué es la filosofía política», Verbo (Madrid), núm. 303-304 (1992), págs. 253-268; «Filosofía política y ciencia política», Verbo (Madrid), núm. 305-306 (1992), págs. 575-587; «¿Hay una filosofía política católica?», Verbo (Madrid), núm. 307-308 (1992), págs. 857-871.

⁽²⁾ Cfr. Francisco Canals, «La doctrina social católica» Verbo (Madrid), núm. 255-256 (1987), págs. 639-652.

resulte imprescindible de tratar. Y eso es lo que, como intentaré probar en el último trecho de esta sencilla intervención, acontece hoy. La contrarrevolución en los hechos, en las ideas y en las tendencias —por seguir una enumeración paralela y contrapuesta a la que el profesor Correa de Oliveira aplicó a la revolución (3)—, se nos muestra en trance de desaparecer, al menos en el sentido prístino y cabal en que se ha conocido hasta ahora. Ello nos permite apreciar, quizá con una nitidez hasta ahora no alcanzada, sus contornos y su núcleo conceptual y real. Sin embargo, y en la coyuntura que vive estremecida la humanidad, diríase que esa contrarrevolución hoy declinante debería contemplarse como salida real a una crisis por momentos endémica.

2. Aproximación a la contrarrevolución.

Me resulta embarazoso en extremo tener que desarrollar este tema, y creo que las razones no escaparán al amable lector. Cuando en objeto no excesivamente trillado, al menos de modo directo, disponemos, sin embargo, de un conjunto de ensayos en principio conocidos por quienes forman el círculo de los potenciales receptores, y entre sí diferentes hasta el punto de cubrir los varios ángulos de visión posibles, no quedan más alternativas que el refrito o la aportación novedosa. Y cuando el obligado a enfrentarse con ese estudio es inapto para el segundo y más noble género de los recién aludidos, es condenado por lo mismo a engrosar las filas de la legión de cultivadores del primero, sólo tolerable en cuanto introduce alguna recapitulación inexistente hasta el momento, hace accesible algún material de difícil consulta o recuerda verdades que yacen en el olvido debido a la indigencia de los tiempos.

En nuestro caso, el tema de la contrarrevolución no ha sido tratado de modo directo con especial profusión, lo que no quita para que sea abundante la literatura relativa a alguna de sus con-

⁽³⁾ Cfr. PLINIO CORREA DE OLIVEIRA, Revolución y contrarrevolución, versión española, Bilbao, 1978.

creciones o incluso la dedicada a impugnar aspectos concretos de la revolución a que se opone. Al tiempo, quienes me leen es posible tengan conocimiento de un pequeño número de estudios que juzgo del máximo interés. Me refiero, citados sin ningún orden buscado, a los de Jean Ousset, Plinio Correa de Oliveira, Thomas Molnar y Luis María Sandoval. Ousset, en Para que El reine, presenta un cuadro abigarrado y rico del hecho revolucionario y de la acción que se le ha opuesto. La amplitud de su calado histórico y la agudeza de sus sugerencias sobre las condiciones de eficacia de la labor contrarrevolucionaria, hacen de su obra un instrumento imprescindible (4). Correa de Oliveira, que ya en el título coteja revolución y contrarrevolución, destaca por la nitidez e incluso linealidad de su exposición. Sin que pierda profundidad su enfoque —en algunos detalles es verdaderamente asombrosa—, es esta transparencia discursiva la que más atrapa el interés del lector (5). El libro del profesor Thomas Molnar, rubricado simplemente La contrarrevolución, contrariamente, es un libro sugeridor más que estrictamente afirmativo. No delimita los problemas tanto como abre pistas para su más pleno conocimiento. En el estilo siempre incitador de nuestro amigo hallamos, pues, otro palenque imposible de orillar cuando se trata de aproximarse al tema que nos ocupa (6). Finalmente, Luis María Sandoval, a quien me complace poder con estas palabras rendir el homenaje que merece, nos ha dado en sus Consideraciones sobre la contrarrevolución (7), luego quintaesenciadas en 55 tesis sobre la contrarrevolución (8), un ejemplo de ensavo acabado e impecable. Esquemático sin mutilar parcelas de la realidad, prospectivo al tiempo que explica finamente

⁽⁴⁾ Cfr. Jean Ousser, Para que El reine, versión española, Madrid, 1961.

⁽⁵⁾ Cfr. Plinio Correa de Oliveira, op. cit.

⁽⁶⁾ Cfr. THOMAS MOLNAR, La contrarrevolución, versión española, Madrid. 1975.

⁽⁷⁾ Cfr. Luis María Sandoval, «Consideraciones sobre la contrarrevolución», Verbo (Madrid), núm. 281-282 (1990), págs. 211-290.

⁽⁸⁾ Cfr. In., «55 tesis sobre la contrarrevolución», Verbo (Madrid), núm. 305-306 (1992), págs. 501-515.

la historia, resulta difícil no volver permanentemente sobre sus páginas a la hora de redactar estas en que ahora me ocupo.

En esta tesitura sólo me queda la salida, ya que tan breve espacio como el que debo llenar no podría acoger una recapitulación de las aportaciones relevantes, de conformarme con el recordatorio de lo que, por ser verdaderamente vigente en todo tiempo, es también permanentemente actual.

3. La esencia de la contrarrevolución.

El programa de la reunión previamente nos ha aproximado al concepto de revolución, referente obligado del que nos disponemos a tratar en su esencia. Por encima de sus significados etimológico y gramatical, en cuanto que nombre sustantivo común, ha destacado su acepción histórica como nombre sustantivo propio asociado a la pretensión de subvertir el orden natural y divino (9). Sin embargo, no porque esta pretensión sea de todo tiempo, hay que dejar de proseguir en el esfuerzo elucidador. Así, en el «proceso revolucionario», cabe resaltar la trascendencia de la Revolución francesa o, si se quiere, de las ideas que la pusieron por obra y que luego a través de ella se expandieron. Pues supuso el ensayo de una acción descristianizadora sistemática por medio del influjo de las ideas e instituciones políticas. Es decir, como ha escrito Jean Madiran, «la puesta en plural del pecado original» (10).

Es esta concreción la que nos descubre el concepto propio de contrarrevolución, pues surge como reacción proporcionada a ese ataque revolucionario. Y a una herejía social propone un remedio social. Por eso, en un texto del maestro francés que acabo de citar, y del que he hecho uso en abundantes ocasiones, se afirma que

⁽⁹⁾ Cfr. Juan Vallet de Goytisolo, «En torno a la palabra Revolución», Verbo (Madrid), núm. 123 (1974), págs. 277-282; Michele Federico Sciacca, «Revolución, conservadurismo, tradición», Verbo (Madrid), núm. 123 (1974), págs. 283-296; José María Gil Moreno de Mora, «La Revolución», Verbo (Madrid), núm. 123 (1974), págs. 297-306.

⁽¹⁰⁾ JEAN MADIRAN, Les deux démocraties, París, 1977, pág. 17.

«la secreta y verdadera línea de demarcación trazada por la izquierda no concierne a la fe cristiana en sí misma, sino a la principal obra temporal de la fe, a la cual algunos incrédulos han podido contribuir y que otros creyentes han podido desconocer: es la Cristiandad». De modo que el designio constituyente de la revolución es aniquilar la Cristiandad o la civilización cristiana, es decir, «la moral del cristianismo enseñada por la tradición católica e inscrita en las instituciones políticas» (11).

Lo anterior no pretende negar que en la revolución late un móvil anticristiano, ni que operen factores preternaturales. El cultivo de la doctrina social de la Iglesia salva a nuestra perspectiva estrictamente filosófico-política de cualquier reduccionismo naturalista y, así, no se nos escapa la advertencia de San Pablo de que «no es nuestra lucha contra la sangre y la carne, sino contra los principados, contra las potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus malos de los aires» (Eph., 6, 12). Simplemente, y pese a lo incontestable de esa versión, pretende aunar - de acuerdo con las exigencias de la precisión conceptual- la captación de la esencia de la revolución, que pertenece a la filosofía, con la descripción de su especifidad en la edad contemporánea, lo que pertenece a la historia. Por tanto, no disminuye el valor de las consecuencias lesivas para la fe que acompañan a cualquier estadio del proceso revolucionario; sino que lo que afirma - supuesto eso- es la diferencia existente entre la faz de la revolución desde la Revolución francesa y otros ataques que la fe ha sufrido a lo largo de la historia.

De hecho, el propio magisterio de la Iglesia en la edad contemporánea ha tenido el carácter diferencial de ocuparse, de un modo inusitado en siglos anteriores, de cuestiones de orden político, cultural, económico-social, etc., ofreciéndonos todo un cuerpo de doctrina centrado en la proclamación del Reinado de Cristo sobre las sociedades humanas como condición única de su ordena-

⁽¹¹⁾ In., «Notre politique», Itinéraires (París), núm. 256 (1981), págs. 3-25; MIGUEL AYUSO, «¿Cristiandad nueva o secularismo irreversible?», Roca viva (Madrid), núm. 217 (1986), págs. 7-15.

ción justa y de su vida progresiva y pacífica. Nuestro amigo el profesor Canals, recogiendo la enseñanza del jesuita padre Ramón Orlandis —que ha expandido a través de una escuela cuyos frutos se presentan granados ante nuestra vista-, ha escrito estas luminosas palabras referidas a España: «No podría, pues, pensar que no hay relación entre los procesos políticos de los últimos años y la ruina de la fe católica entre los españoles. Afirmar esta conexión, que a mí me parece moralmente cierta, entre un proceso político y el proceso descristianizador, no me parece que pueda ser acusado de confusión de planos o de equivocada interpretación de lo que es en sí mismo perteneciente al Evangelio y a la vida cristiana. Precisamente porque aquel lenguaje profético del Magisterio ilumina, con luz sobrenatural venida de Dios mismo, algo que resulta también patente a la experiencia social y al análisis filosófico de las corrientes e ideologías a las que atribuimos aquel intrínseco efecto descristianizador. Lo que el estudio y la docilidad al Magisterio pontificio ponen en claro, y dejan fuera de toda duda, es que los movimientos políticos y sociales que han caracterizado el curso de la humanidad contemporánea en los últimos siglos, no son sólo opciones de orden ideológico o de preferencia por tal o cual sistema de organización de la sociedad política o de la vida económica (...). Son la puesta en práctica en la vida colectiva, en la vida de la sociedad y de la política, del inmanentismo antropocéntrico y antiteístico» (12).

De consuno la filosofía política de la contrarrevolución y la doctrina social de la Iglesia han consistido en una suerte de «contestación cristiana del mundo moderno». Hoy, como antes advertía, no sé hasta qué punto su sentido histórico —el de ambas, aunque de modo distinto— está en trance de difuminarse, pero en su raíz no significó sino la comprensión de que los métodos intelectuales y, por ende, sus consecuencias, del mundo moderno, de la revolución, eran ajenos y contrarios al orden sobrenatural,

⁽¹²⁾ Francisco Canals, «Reflexión y súplica ante nuestros pastores y maestros», *Cristiandad* (Barcelona), núm. 670-672 (1987), págs. 37-39. Cfr. también, del mismo autor, «El ateísmo como soporte ideológico de la democracia», *Verbo* (Madrid), núm. 217-218 (1982), págs. 893-900.

y no en el mero sentido de un orden natural que desconoce la gracia, mas en el radical de que son tan extrañas a la naturaleza como a la gracia (13).

4. El nombre y caracteres de la contrarrevolución.

La aproximación anterior nos permite contemplar con algo de distanciamiento las posibles objeciones que al nombre de contrarrevolución puedan oponerse. Es cierto que tiene un origen circunscrito a Francia y que inicialmente fue concebido como dicterio
por los revolucionarios, siendo aceptado luego por aquellos a quienes se dirigía como arma arrojadiza. Es cierto también que nunca
ha sido acogido tal cual por los textos pontificios, a diferencia de
lo que sucede con otros de los términos que suelen envolver la
misma cosmovisión. O que presenta demasiado frontalmente en
su propia construcción la dimensión negativa o de rechazo, por
encima de la positiva o afirmativa. Sin embargo, no resulta menos
claro que otras expresiones que, ya generalmente, o en algunos
supuestos históricamente circunscritos, se han utilizado como sinónimos del mismo, tampoco andan libres de precisiones o matizaciones.

Así, reacción incurre en idéntica dificultad, con la desventaja de portar una mayor vaguedad y permanecer ajeno al hecho crucial de la irrupción de la revolución en la historia. Restauración, por su parte, resalta más la dimensión constructiva y recuperadora, frente a la puramente combativa, pero también viene demasiado unida a coyunturas históricas concretas insertas en la propia dinámica de la revolución —tanto en Francia como en España, aunque en momentos alejados en el tiempo—, por lo que evocan en exceso la conservación de la propia revolución (14). Con esta última

⁽¹³⁾ Cfr. Jean Madiran, L'hérésie du XX siècle, París, 1968, pág. 299; Miguel Ayuso, «El orden político cristiano en la doctrina de la Iglesia», Verbo, (Madrid), núm. 267-268 (1988), págs. 955-991; In., «Una contestación cristiana», Roca viva (Madrid), núm. 281 (1991), págs. 362-364.

⁽¹⁴⁾ Cfr. RAFAEL CALVO SERER, Teoría de la Restauración, Madrid,

frase también he dejado zanjado —quizás con excesiva celeridad, pero también con decisión— lo que respecta a conservadurismo o conservatismo, que conocen muchas lecturas según el ángulo angloamericano, latino o germánico en que nos ubiquemos (15). Incluso un término tan límpido y tan evocador como el de tradición no queda a resguardo de malinterpretaciones, pues demasiadas veces se hace preciso insistir en que la verdadera tradición no es enemiga del progreso, sino que, por el contrario —en la certera exposición de Sciacca (16)—, conserva renovando y renueva conservando y es a la vez conservación y progreso de acuerdo con las exigencias del derecho natural. Dificultades que se agrandan cuando se trata del tradicionalismo, hasta el punto de que Elías de Tejada se vio obligado a distinguir entre un «tradicionalismo hispánico» y un «tradicionalismo europeo» (17). El primero, el núcleo

^{1952;} Aurèle Kolnai, «Revolución y Restauración», Arbor (Madrid), núm. 85 (1953), págs. 125-134. Francisco Canals, por su parte, ha impugnado el «conservadurismo» que ha alentado en algunas de esas protestas «restauracionistas». Véanse algunos de los artículos compilados en Política española: pasado y futuro, Barcelona, 1977. Cfr. también Francisco Elías de Tejada, La monarquía tradicional, Madrid, 1954, especialmente el capítulo primero, titulado «El menéndezpelayismo político».

⁽¹⁵⁾ Cfr., para el complejo significado en el mundo anglosajón, Russell Kirk, La mentalidad conservadora en Inglaterra y Estados Unidos, versión española, Madrid, 1956; Id., Un programa para conservadores, versión española, Madrid, 1957; Paul Gottfried, «El conservatismo norteamericano», Razón Española (Madrid), núm. 11 (1985), págs. 271-283; Thomas Molnar, «Retos del conservatismo», Razón Española (Madrid), núm. 11 (1985), págs. 285-290; Frederick D. Wilhelmsen, «El movimiento conservador norteamericano», Verbo (Madrid), núm. 301-302 (1992), págs. 109-123. El mundo latino presenta menos dificultades, cfr. Philippe Bánéton, Le conservatisme, París, 1988. Finalmente, a título de ejemplo respecto del mundo alemán, cfr. G. K. Kalterbrunner, «Teoría del conservatismo», Razón Española (Madrid), núm. 4 (1984), págs. 391-406; C. V. Schrenck-Notzing, «Neoconservatismo alemán», Razón Española (Madrid), núm. 19 (1986), páginas 193-200.

⁽¹⁶⁾ Cfr. Michele Federico Sciacca, loc, cit.

⁽¹⁷⁾ Cfr. Francisco Elías de Tejada, Joseph de Maistre en España, Madrid, 1983.

intelectual en que ha cuajado la resistencia popular al liberalismo, en defensa de la sociedad cristiana tradicional; pensamiento contrarrevolucionario apoyado en la filosofía y en la teología escolásticas, posible precisamente por su ininterrumpida vigencia en España y muy especialmente en Cataluña. El segundo, un esfuerzo novedoso, con pretensión de defensa de la tradición, creado en ambientes en los que se había producido durante algunos decenios un vacío y ausencia de tradición metafísica y teológica; pensamiento mixtificador —aun en su sana intención antirrevolucionaria— que, andando el tiempo, desembocará en el catolicismo liberal, merced a la desconcertante efectividad revolucionaria de tópicos «tradicionalistas» extrañamente matizados por virtud del ambiente colectivo del romanticismo (18).

Los anteriores distingos, con la relativización en este punto de las disputas terminológicas, que ceden ante la nitidez del concepto que buscan denotar, nos conducen a lo que Sandoval ha llamado «el concepto análogo de contrarrevolución» (19), que se construye a partir de la superposición de tres nociones —reacción, catolicidad y tradición—, dentro de cada una de las cuales existe gradación, y entre ellas jerarquización.

La reacción es, a no dudarlo, el componente más vaporoso de los que se integran en el concepto de contrarrevolución. Más que la simple oposición, en cuanto que es un agere contra, y aunque no todas las reacciones son contrarrevolucionarias, en ella encontramos algo de lo que Bernanos expresaba cuando respondía que ser reaccionario quiere decir simplemente estar vivo, ya que sólo el cadáver no reacciona contra los gusanos que lo devoran. Fórmula que —como observa Molnar— podría haber sido tomada como divisa por los contrarrevolucionarios, ya que define magistralmente la tarea que se han propuesto: permanecer vivos, portar

⁽¹⁸⁾ Cfr. Francisco Canals, «Prólogo» a José María Alsina, El tradicionalismo filosófico en España. Su génesis en la generación romántica catalana, Barcelona, 1985, págs. IX-XXIII.

⁽¹⁹⁾ Cfr. Luis María Sandoval, «Consideraciones sobre la contrarrevolución», loc. cit., pág. 238.

los gérmenes de la vida, dentro del cuerpo agonizante del Estado (20).

Precisamente esta última observación demanda algún desarrollo en cuanto a la naturaleza de esa reacción. Aquí hemos de acudir a la vieja expresión del conde De Maistre, estampada al término de sus Consideraciones sobre Francia, uno de los primeros libros, si no el primero, formalmente contrarrevolucionario: «La contrarrevolución no será una revolución contraria, sino lo contrario de la revolución» (21). Esto ya nos resulta cercano desde el propio entendimiento de nuestra obra. La contrarrevolución es la doctrina que —al contrario que la revolución— hace descansar la sociedad en la ley de Dios; que, mientras su opuesta progresa y procede deshaciendo los lazos sociales naturales, no cesa de tejerlos incansablemente; que construye en vez de destruir, sigue humildemente el orden en lugar de pretender recrearlo. Esta es la reacción en que se basa la contrarrevolución (22).

La catolicidad es el rasgo más importante. Las precisiones anteriormente expuestas sobre la realeza social de Cristo, al amparo de fijar la esencia de la revolución inmediatamente en la destrucción de la civilización cristiana y mediatamente en el ataque al orden sobrenatural, entran de lleno plenamente en este aspecto del problema del concepto análogo de la contrarrevolución. Si el primer rasgo nos permite separar la contrarrevolución de otras posturas que en ocasiones pueden parecer e incluso resultar parcialmente concomitantes, aquí —dado que hemos tocado su núcleo conceptual—, es donde nos es dado afinar su especifidad. Frente al entimema sobre el que se ha fundado el predominio de la democracia cristiana, que afirma que la religión no se confunde con la política, porque está por encima de ella —con la finalidad expresa de desolidarizar la Iglesia de la contrarrevolución—, y con-

⁽²⁰⁾ Cfr. Thomas Molnar, La contrarrevolución, cit., pág. 112.

⁽²¹⁾ Joseph de Maistre, Consideraciones sobre Francia, versión española, Madrid, 1955, pág. 234.

⁽²²⁾ Cfr. Juan Vallet de Goytisolo, «Qué somos y cuál es nuestra tarea», Verbo (Madrid), núm. 151-152 (1977), págs. 29-50, donde recoge textos muy nítidos de Madiran, Ousset, etc.

cluye que los cristianos de hoy tienen la obligación de pertenecer políticamente a la democracia cristiana. La doctrina contrarrevolucionaria, sin embargo, siempre ha tenido por primer cuidado el mantenimiento de los derechos de la Iglesia en la sociedad cristiana, librando a sus hombres de las aporías a que arriba el catolicismo liberal: el encarnacionismo extremo y humanístico que tiende a concebir como algo divino y evangélico las actuaciones políticas de signo izquierdista, y el escatologismo utilizado para desviar la atención de la vigencia o restauración práctica y concreta del orden natural y cristiano. Para la contrarrevolución, en suma, resulta inexcusable la fidelidad a la teología política católica expresada en la realeza social de Jesucristo (23).

He aquí un tema decisivo, en el que la convergencia de un cierto «cambio de frente» de la Iglesia con la descristianización real —inducida en parte por aquél— ha operado un claro debilitamiento de las posiciones contrarrevolucionarias. Creo, incluso, que constituye uno de los factores más relevantes en su «crisis de identidad». Pero luego tendremos que retornar a esta cuestión. Para cerrar lo relativo a ella sólo recordaré con Guerra Campos que la misión de la Iglesia en relación con cualquier comunidad política, y quienquiera que sea el titular de la soberanía, es predicar en nombre de Dios que no sólo los actos y comportamientos de los ciudadanos, sino además la misma estructura constitucional de la «ciudad», ha de estar subordinada eficazmente al orden moral (24). Pues, de lo contrario, es la misma fe, especialmente la de los «pobres», la que queda a la intemperie, desguarnecida. Y esto resulta una realidad insobrepasable para la doctrina católica:

En tercer lugar, hallamos el entronque y la inspiración en el pasado institucional de la Cristiandad. Nuestro maestro, el profe-

⁽²³⁾ Cfr. Francisco Canals, Política española: pasado y futuro, cit., págs. 211-230.

⁽²⁴⁾ Cfr. José Guerra Campos, «La Iglesia y la comunidad política. Las incoherencias de la predicación actual descubren la necesidad de reedificar la doctrina de la Iglesia», Iglesia-Mundo (Madrid), núm. 384 (1989), págs. 51-58; MIGUEL AYUSO, «La unidad católica y la España de mañana», Verbo (Madrid), núm. 279-280 (1989), págs. 1.421-1.439.

sor Rafael Gambra, ha ilustrado perfectamente este aspecto en polémica con la famosa obra de Maritain sobre la «nueva Cristiandad» (25). Parte de reconocer que, en cierto sentido, podría haber otras formas de civilización cristiana distintas de la Cristiandad, y que el Evangelio puede fecundar a sociedades y Estados de variadas configuraciones, hasta el punto de que sería más correcto hablar de aquélla como una civilización cristiana, en vez de la civilización cristiana. Pero añade una segunda batería de argumentos que militan en dirección opuesta. En primer lugar, la Cristiandad fue la mejor y más densa impregnación alcanzada en la historia de las estructuras sociales y políticas por el mensaje bíblico y el magisterio de la Iglesia. En segundo lugar, y a salvo lo que pueda suceder en el curso futuro de la historia, hemos de reservar el determinante la para la única civilización que real y verdaderamente existió con signo cristiano. Pero, incluso, en tercer lugar, puede afirmarse más, ya que «una nueva civilización, comunidad de base cristiana, diferente por entero en su estructura y desconectada de la Cristiandad histórica es simplemente impensable, porque el primero de los mandamientos comunitarios (referentes al prójimo) es el de «honrar padre y madre». Una «nueva Cristiandad» al estilo de Maritain, Mounier u otros, habría de ser siempre una forma de impregnación del cristianismo sobre la sociedad v sus miembros, v nunca podría olvidar tal precepto y, con él, el principio patriarcal-familiar y la pietas debida a la patria v a la tradición».

5. Hacia un balance.

He tratado, en las páginas anteriores, de ofrecer una serie de consideraciones — desenvueltas con ese mínimo de linealidad que es necesaria en toda exposición, aunque sin despreciar del todo una cierta dimensión circular por la presencia inevitable de temas recurrentes— que nos acerquen a la problemática actual de la

⁽²⁵⁾ Cfr. RAFAEL GAMBRA, Tradición o mimetismo, Madrid, 1976, páginas 45 y sigs.

contrarrevolución. ¿Cuál es la situación actual de las doctrinas y movimientos contrarrevolucionarios? ¿Cuál es su futuro?.

Sería excesivo pretender, al término de esta exposición introductoria, dar respuesta a estas cuestiones y otras que le son conexas. Sí me parece oportuno, en cualquier caso, aportar una reflexión al acervo que este congreso aspira a reunir y que quizá pueda servir para encontrar esas respuestas.

Rafael Gambra ha resaltado en alguna ocasión cómo tras la destrucción de la unidad de la Cristiandad se muestran como insolidarios los elementos que antes aparecían firmemente integrados (26). Todos los días percibimos ahora que la defensa de las causas nobles en que el pensamiento cristiano se halla implicado se hace, en el mejor de los casos, desde la desconexión con sus premisas ideológicas y políticas, cuando no desde palenques gravemente desenfocados. Incluso en las exposiciones de la doctrina social de la Iglesia, impulsadas por el pontificado de Juan Pablo II, se percibe una tendencia a aceptar las estructuras políticas vigentes, aun a riesgo de incurrir en alguna grave contradicción derivada de la aceptación de la democracia pluralista. Paralelamente, el trasvase de caudales producido entre la doctrina contrarrevolucionaria y el pensamiento que -en la terminología de Réné Rémond-podríamos denominar «bonapartista», también opera como factor de fragmentación (27).

Concluyo por donde empecé. La filosofía política muestra la veracidad de los postulados contrarrevolucionarios y de sus análisis históricos, y su superioridad sobre la parcialidad de liberal-conservadurismos, democracias cristianas y bonapartismos fascistizantes o populistas. La doctrina social de la Iglesia, en su sentido cabal, nos lleva a la necesidad de una ciudad católica. Por ambos y cruzados focos deberíamos, todos, hacer un esfuerzo para que no se pierda el hilo de la tradición contrarrevolucionaria.

⁽²⁶⁾ Cfr. In., La monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional, Madrid, 1954, donde muchos pasajes tributan a este juicio.

⁽²⁷⁾ Cfr. René Rémond, Les droites en France, París, 1982, donde distingue entre una derecha liberal, una contrarrevolucionaria y una última bonapartista.

LA CONTRARREVOLUCION EN FRANCIA

POR

JACQUES TRÉMOLET DE VILLERS

I

Es para mí un gran placer y un gran honor hablar en este congreso de los amigos de la Ciudad Católica. Pues, para nosotros, en Francia, la Ciudad Católica es una vieja amiga. Y ese placer resulta aún más grande al ver que esta amistad, reforzada, vuelve a nacer con la generación siguiente. Hace quince días, el profesor Miguel Ayuso nos hizo el honor de hablar en nuestro congreso de Versalles, como Juan Vallet de Goytisolo lo hizo en Lausana. Así también yo lo hago hoy aquí como solía hacerlo Jean Ousset a los predecesores de este Congreso. Con la fidelidad, la continuidad y la amistad, tenemos lo necesario para triunfar.

Me han pedido que hable sobre la contrarrevolución en Francia. Es un tema muy amplio, razón por la que me voy a limitar a ilustrar con algunas pinceladas que permitan comprender mejor la situación actual. Con el fin de actuar mejor, porque creo que no hace falta hablar y estudiar si el fin no radica en hacer pasar a acto lo que es intención.

Dividiré mi exposición en tres partes. En primer lugar, hablaré de lo que se puede llamar «la contrarrevolución espontánea», es decir, al período inmediatamente siguiente al estallido del fenómeno revolucionario en Francia en su fase aguda: de 1789 a 1815. Luego les hablaré de la reflexión y de la acción más profundas que se desenvuelven contra la Revolución a lo largo de la segunda mitad del siglo xix y la primera mitad del xx. Por fin, expondré la situación actual, en vísperas del tercer milenio y después de dos siglos de una revolución dominante.

Cuando estalló la Revolución, en 1789, o sea, en su fase aguda, ya llevaba actuando desde mucho tiempo atrás. Según Jean Ousset, y no es el único en analizar lo que también Paul Hazard escribió en su libro sobre «la crisis de la conciencia europea», fue al final del reinado de Luis XIV, es decir, a comienzos del siglo xVIII, cuando la Revolución encontró su verdadera dinámica. La francmasonería fue el hormigón que trabó el agregado de ideas de la «ilustración», uniéndose por la acción de las logias todas las oposiciones, anteriormente divididas, contra la Iglesia Católica y el Reino Social de Nuestro Señor Jesucristo.

Hay que confesar que las élites francesas del clero y la nobleza no sólo no acertaron a divisar ese mal revolucionario, sino que ayudaron positivamente a difundirlo. La Corte solía divertirse en pertenecer a las logias; daban apoyo a los autores subversivos cuando la policía real intentaba limitar la publicación de sus obras, etcétera. Malesherbes, bibliotecario del Rey, que luego fue su abogado, y que murió con su «cliente» en la guillotina, fue uno de los que, antes de aquella época aguda y visible de la Revolución, ayudó a la difusión, o por lo menos no prohibió, de unas obras que provocaron la Revolución.

Cuando ésta estalló, nadie o casi nadie comprendió la amplitud del fenómeno. Hubo que esperar a Joseph de Maistre para encontrar una comprensión a la altura de las circunstancias. Por eso, la contrarrevolución espontánea es a menudo revolucionaria sin saberlo. El caso del poeta André Chènier es suficientemente expresivo. Hasta que llegó a la cárcel donde esperó la guillotina, André Chènier permaneció fiel a sus ideales, sin comprender que le llevaban a la muerte. Es solamente entonces, sin embargo, cuando en ciertas odas escritas contra el horror de Marat, su genio poético le permitió entrever y estagmatizar el horror. Pero en vano se buscará en él ni una definición de la Revolución ni una estrategia contrarrevolucionaria.

Además, los mismos contrarrevolucionarios no se definían

como tales. Fueron los otros, esto es, los revolucionarios, quienes los apodaron así. Ser contrarrevolucionario era un crimen, por eso, nadie quiso llamarse así oficialmente.

Charlotte Corday, cuando mató a Marat, quiso librar a Francia de una plaga malhechora. Cumplió así un acto digno de las tragedias de su tío Pierre Corneille, lleno de ejemplos precedentes de la antigüedad romana, muy de moda en la época. Pero en modo alguno fue un acto contrarrevolucionario consciente y organizado.

Este ejemplo de Charlotte Corday dio, sin embargo, el tono a esa «contrarrevolución espontánea». Fue esencialmente una reacción contra las atrocidades de la Revolución.

Tres rasgos esenciales alimentaban esa contrarrevolución:

- El horror a las persecuciones religiosas, lo que sostuvo a los sacerdotes refractarios que se negaron a prestar juramento a la Constitución civil del clero. Fue la contrarrevolución religiosa.
- —La negativa a la guerra ideológica —prefiguración de las guerras modernas— y de la protesta masiva que provoca con el servicio militar obligatorio.
- La oposición a la destrucción de los órdenes y corporaciones que constituían, con el rey, todo el sistema del antiguo régimen, y que al colapsarse acarreó un conjunto de miserias, ruinas e incertidumbres económicas.

Estos tres elementos, que nacieron espontáneamente de la experiencia, se hicieron presentes y aún hoy siguen presentes en nuestro patrimonio contrarrevolucionario. Tan sólo, en cuanto al segundo elemento, ha desaparecido la conscripción militar por razones históricas, aunque permanece la negativa a la guerra por motivos ideológicos, siempre muy presente en la concepción contrarrevolucionaria.

Sin embargo, hasta este momento, los tres elementos anteriores no cuajan en una teoría. Son simples acciones: red de apoyo a los sacerdotes; movilización de los vandeanos y de los bretones, aunque también de los «blancos del sur» y del este... Esta movilización se hizo contra la Nación. La Nación, en París, sustituyó al Rey. Además terminó dándole muerte el 21 de enero de 1793, momento en el que Francia quedó sobrecogida de estupor y de

horror. Por todas partes estalló la «contrarrevolución espontánea», que sólo tenía una idea: oponerse por la fuerza contra esos hombres de la Nación. Pero no había ni unidad de mando, ni estrategia común, ni siquiera una idea común. Fue una explosión de heroísmo individual y, sobre todo, la Vandea y Bretaña se llenaron de gloria.

Quizá el único elemento común, cierto y unificador de esta «contrarrevolución espontánea» —el único además que no resultó vencido en la contienda— fue la defensa de la religión católica, del mantenimiento del culto y de la libertad de la Iglesia. Esta salió todavía más fuerte y consolidada de la prueba. Victoriosa gracias a los sacrificios de los vandeanos, bretones, meridionales, etcétera.

Todo esto nos lleva al segundo período de la contrarrevolución, el de los siglos XIX y XX. Con la Restauración de los Borbones asistimos a un fabuloso renacimiento católico en el clero, en las letras y artes y en la política, aun dentro de un panorama muy mezclado. Sin embargo, la contrarrevolución no logró convencer a las clases medias de la nación. Fue un período con una gran producción literaria y filosófica de análisis sobre la revolución, se inició la gran época de la contrarrevolución teórica. Así, por ejemplo, tenemos a Joseph de Maistre, Blanc de Saint-Bonnet, Bonald, el cardenal Pie, monseñor Freppel, Louis Veuillot, el padre Barruel y, en un campo distinto, Delacroix, Bandeler, Auguste Comte, Taine. El primer grupo compuso un cuerpo de doctrina, mientras que el segundo elaboró un conjunto de reflexiones críticas sobre la Revolución, contribuyendo ambos a construir teóricamente la contrarrevolución.

La contrarrevolución salió victoriosa en el campo de la fe y de la liturgia, gracias a Dom Guéranger y Dom Delatte. Salió victoriosa en las bibliotecas con los autores que, entre otros, he citado: ganó el combate doctrinal, sobresalió en las luchas de las ideas. También se hizo importante en el campo político con la restauración borbónica y, luego, después de la Revolución de 1830, gracias al mantenimiento de una realeza por supuesto liberal y, sin embargo, políticamente tradicional. Incluso con el mantenimiento de un régimen de autoridad durante el Segundo Imperio. Es sólo en 1871 cuando la contrarrevolución fue oficialmente vencida. Pues de 1815 a 1870, aunque conoció una serie de fracasos en su intento de imponer una dinastía católica, tradicional y contrarrevolucionaria, y, por tanto, no tuvo en el poder, se mantuvo, sin embargo, cerca del mismo.

Fue en el campo cultural donde fracasó la contrarrevolución. No le faltaron talentos, ni mucho menos ... Pero no consiguió dar el tono general a la sociedad. Después de una revolución espantosa, cuando volvió la paz, no se notó el desarrollo de una verdadera educación, de una verdadera cultura católica, nacional y popular. Se notó, al contrario, por un lado un conjunto de autores católicos o contrarrevolucionarios agnósticos pero sinceros, y por el otro una red de cultura nacional y popular revolucionaria. Esa red utilizó la poesía y la canción, el teatro y la novela, los recuerdos de guerra --incluso las napoleónicas--; crearon un mundo aparte que apareció más libre, más atractivo, adornado del encanto de la sensibilidad y de la cultura. Fue esa acción cultural la que, poco o poco, fue ganando el mundo político y el económico, haciendo fracasar la contrarrevolución. Una contrarrevolución que en 1815 contaba con la vuelta a la fe, el apoyo popular y la simpatía de poetas y escritores como Musset, Lamartine y Hugo que fueron legitimistas y fieles a Roma. Luego sólo Musset permanecería así, porque Lamartine y Hugo se hicieron republicanos, llegando este último a morir como «religioso sin Iglesia». Así, sesenta años después, iba a quedar la contrarrevolución desprovista de todo menos de libros: tesoros pero tesoros escondidos... Las ideas, eran buenas, justas y verdaderas. Pero no circularon.

Durante la primera mitad del siglo XX una tentativa original encarnó la contrarrevolución: se trata del movimiento de la Acción Francesa. La Acción Francesa naciente alcanzó grandes logros: sacó las lecciones de la situación del siglo anterior y reunió cultura y contrarrevolución, aunque también se valió de hombres militantes y valientes. Sobre todo política, tuvo una destacada impronta cultural.

«La inteligencia, en primer lugar», decía Maurras. Y su ejemplo personal demuestra que la cultura, es decir, el combate cultural, fue para él lo más importante. Con esta dimensión, el combate político directo iba a sufrir una importante transformación. Las ideas iban a trascender de los libros y los libros tampoco iban a quedar encerrados en las bibliotecas. Iban a hacerse presentes en los anfiteatros, en las reuniones, en los cafés, en los salones, en periódicos, y mediante los periódicos salieron a la calle.

La estrategia parece sencilla y aun simplista: es la vuelta del Rey. Con él el sistema entero podría desarrollarse, puesto que el Rey es el eje de la contrarrevolución eficaz.

Este gran esfuerzo, que duró más de medio siglo, fracasó en su mayor parte. Por dos razones:

- 1. La restauración del rey era la base única de todos los esfuerzos. Ahora bien, no había un rey, y el que los líderes de la Acción Francesa habían elegido no quiso comprometerse con ellos. Así, este esfuerzo de restauración monárquica se quedó en platónico. El rey, encabezando sus tropas, hubiera podido animarlas y reforzarlas. Pero hubieron de luchar sin él e incluso resultó evidente que a despecho de él y contra él.
- 2. La mayoría de las tropas —por no decir la totalidad—de aquella contrarrevolución encarnada en el movimiento de la Acción Francesa fue católica. Sin embargo, Charles Maurras y Jacques Bainville se declaraban agnósticos. Respetaban a la Iglesia y, como dijo San Pío X, de Maurras, «fue un defensor de la fe». Maurras expresó su dificultad creer en su oración final:

Ecoutez ce besoin de comprendre Seigneur, je ne sais qui vous etes Et je ne comprends rien a l'être de mon être.

Sus adversarios explotaron esta mayor dificultad consiguiendo, de manera injusta y provisional, pero eficaz, su puesta en el Indice por el Vaticano en 1926. Esta puesta en el Indice fue llamada muy rápidamente «condena», tanto más importante en cuanto se le quería atribuir el significado de revancha del movimiento del Sillon, que San Pío X había condenado por sus «comparaciones blasfemas entre el Evangelio y la Revolución».

Así, la Contrarrevolución, caracterizada principalmente por la fidelidad a la Iglesia y la esperanza de la restauración monárquica, se encontró debilitada por la desaprobación oficial de la Iglesia y por las reticencias —para no repetir desaprobación— posteriores del rey. No podía darse, desde luego, una situación peor. En este estado, a fines de la segunda guerra mundial, Charles Maurras sería aún condenado a reclusión perpetua por delito de traición. Era el golpe definitivo, pues el jefe de la contrarrevolución quedaba convertido en un «infame» y «traidor», siendo condenado como tal.

En 1945 triunfó en Francia la revolución, que iba a asentarse sobre un régimen tripartito constituido por el comunismo, el socialismo y el «progresismo» cristiano. E iba a matar, encarcelar o juzgar «indignos nacionales» a todos sus oponentes.

IV.

Fue en ese momento cuando nació en Francia la tercera y última forma de contrarrevolución. Procede de la iniciativa de Jean Ousset, denominada primero Centro de Estudios Críticos y de Sintesis, y más tarde La Ciudad Católica. La idea de Jean Ousset parte del planteamiento de Maurras: sacar provecho de las batallas perdidas y luchar únicamente en lo esencial. Y lo esencial para Ousset, en el momento en que sale a la palestra, es lo temporal cristiano, mientras que la concreta forma política resulta secundaria. En primer lugar, hay que hacer aceptar el hecho de que lo temporal también puede y tiene que ser cristiano. Los cristianos deben convencerse de esto. En segundo lugar, para lograr esta aceptación, se necesitan grupos activos cuya actuación siga una estrategia general.

La experiencia había mostrado la fragilidad y la vulnerabili-

dad de las grandes organizaciones y la revitalización cristiana de la sociedad precisa de número ilimitado de iniciativas diversas. Las reacciones contra la revolución fueron numerosas, espontáneas, vivaces, en definitiva diversas e incluso a veces se creyeron opuestas entre sí. Una acción eficaz no puede pretender por sí sola reconstruir todo: si tenemos que volver a levantar un edificio, ese resultado no puede obtenerse sino de la sincronización de una pluralidad de fuerzas y acciones diversas.

Ahora bien, cuando empezó Jean Ousset, era evidente que la revolución había ganado todas las posiciones y que la contrarrevolución agonizaba con sus dirigentes en las cárceles. Sin embargo, existía un tesoro doctrinal, el de la doctrina social de la Iglesia; y un tesoro cultural, el patrimonio de la civilización cristiana. Se trataba sólo de convencer a los hombres, uno tras otro, para evitar que tales tesoros quedaran muertos en bibliotecas y museos.

Por eso, se precisaba una atención realmente nueva en la historia de la contrarrevolución francesa a la acción, los métodos apologéticos y la forma de actuar, con la finalidad de conquistar los corazones y seducir los espíritus. No es, en consecuencia, exagerado decir que este tercer y último período de la historia de la contrarrevolución en Francia es el de la preocupación por los métodos de acción.

¿Cómo convencer a la gente? ¿Cómo conquistarla? ¿Cómo atraerla? ¿Cómo moverla a actuar? ¿Cómo desarrollar esta acción y asegurar su continuidad? ¿Cómo realizar la unidad dentro de la diversidad? ¿Cómo suscitar lo que tiene que ser, fomentar lo que es, reformar lo que se aleja del sentido real y saludable y, sobre todo, asegurar la complementariedad entre las fuerzas que actúan juntas sin saberlo?

La idea de una obra auxiliar, no competidora de otras y a su servicio, asegurando —mediante la difusión de una enseñanza y la práctica de un cierto tipo de acción— una unidad, aunque sea mínima, es la idea central de Jean Ousset. Su realización nunca ha concluido, de modo que la Cité Catholique, el Office International des Oeuvres de Formation Civique et Action Culturel selon le Droit Naturel et Chretien y ahora el Institut Culturel et Techni-

que d'Utilité Social (ICTUS) son sólo formas diversas y sucesivas cuyo motivo es responder a lo esencial de esta preocupación y que, por tanto, se van adaptando a la evolución de los tiempos.

Todas tienen como base lo esencial, es decir:

- el servicio de la encarnación temporal, cultural, social y política de la fe católica;
- el servicio de esta encarnación temporal peculiar e irrenunciable que es la patria, para nosotros Francia;
- la utilización de un método de acción que sigue siendo el servicio de todos los hombres, movimientos, partidos que se dedican a la difusión de la fe en lo temporal o a la defensa de la patria.

Esta obra conoció muchas vicisitudes. Padeció lo que se ha llamado «crisis de la Iglesia». Sufrió divisiones y separaciones. También conoció de la duda y la vacilación con el paso del tiempo. Pero no dejó de existir y hoy empieza su tercera generación.

Llega esta tercera generación cuando la Revolución alcanza su fin. Su mayor encarnación —paroxística—, el comunismo soviético, se ha colapsado. Y en la situación que resulta de este colapso los herederos de la contrarrevolución no tienen sólo que defenderse, tienen sobre todo volver a construir. Ya no tienen que denunciar, sino proponer soluciones. Ya no tienen que vigilar para que no caigamos, sino mostrar el buen camino. Ahora, toda la herencia tiene que servir. Es la hora en que se recoge el buen vino y se abren las bolsas para el grano. Es la hora de la madrugada, cuando la luz despierta por encima de las naciones y anuncia la llegada del sol de justicia, el premio para los que han luchado toda la noche y el triunfo tan esperado y merecido de la contrarrevolución.

. Particular<mark>#5</mark>0 (Sp. 1911) in the control of Science

LA CONTRARREVOLUCION EN ITALIA

POR

FRANCESCO PAPPALARDO (*)

Plinio Correa de Oliveira describe la «Revolución por excelencia» como «un movimiento que tiende a destruir un poder o un orden legítimo y poner en su lugar un estado de cosas (...) o un poder ilegítimo», considerando que con «Orden por excelencia» se debe entender «la disposición de los hombres y de las cosas según la doctrina de la Iglesia, maestra de la Revelación y de la ley natural» (1). Con coherencia el mismo autor habla de la Contra-Revolución como de «una acción que va dirigida contra otra acción», de modo que si «la Revolución es el desorden, la Contra-Revolución es la restauración del orden. Y por orden entendemos la paz de Cristo en el Reino de Cristo» (2).

Estas dinámicas distintas ilustran las que Juan Pablo II en la exhortación apostólica postsinodal Reconciliatio et paenitentia indica respectivamente como «ley de la elevación» y «ley del des-

^(*) Francesco Pappalardo es subdirector de Cristianità, gran conocedor del siglo XIX, especialmente de la historia de la Contrarrevolución, y autor, entre otros, de estudios como, «Giuseppe Garibaldi: una spada contra la Chiesa e la civiltà cristiana», Cristianità, año IX, núm. 93 (enero 1983), págs. 3-10; «La spedizione dei Mile e l'aggresione al regno delle Due Sicilie», Cristianità, año IX, núm. 94 (febrero 1983), págs. 3-10; «1799: la croaciata della Santa Fede», Quaderni di Cristianità, año I, núm. 3 (1985), págs. 34-50; «El Brigantaggio en el sur de Italia (1860-1870)», Aportes, año V, núm. 14 (1990), págs. 50-67.

⁽¹⁾ PLINIO CORREA DE OLIVEIRA, Rivoluzione e Contro-Rivoluzione, 3.ª ed., it. accresciuta, Cristianità, Piacenza, 1977, págs. 93 e 95. Trad. esp. Revolución y Contrarrevolución, Fernando III el Santo, Bilbao, 1978.

⁽²⁾ Ibídem, págs. 123 y 125.

censo», es decir, las modalidades de los procesos de aproximación y de alejamiento de la *Civitas hominum* respecto a la *Civitas Dei* y a la *Civitas diaboli* (3).

Tales dinámicas tienen sus realizaciones históricas, que en el primer caso han culminado en la construcción de la civilización romano-germánica florecida en Occidente en la llamada Edad Media y descrita por el Magisterio de la Iglesia como tiempo de conversión ejemplar, aunque de una ejemplaridad relativa; en el segundo caso, sin embargo, son la consecuencia de un proceso de aversio a Deo, de un alejamiento de Dios y de su Iglesia, que el Magisterio mismo destaca según un triple apartado (4). Tal proceso no es lineal ni carente de oposiciones y la historia de éstas oposiciones es rica en enseñanzas y útiles lecciones, con particular atención a Italia.

En efecto, el interés de la Revolución en la conquista de Italia se explica, no sólo con las razones válidas para todas las naciones del mundo que encuentran su causa unitaria en una inmensa voluntad de potencia orientada a la creación de un «mundo nuevo», sino también con una razón específica: la conquista de Italia tiene un carácter ejemplar para todas las naciones católicas del mundo, desde el momento que la Providencia ha querido poner en Italia la sede del Vicario de nuestro Señor Jesucristo.

Existe una unidad profunda del pueblo italiano, que es bastante más antigua de su forzada unidad estatal y que tiene un fuerte arraigo cristiano. En efecto, el catolicismo ha constituido durante siglos el alma y la inspiración de las costumbres, de la cultura y de todas las manifestaciones de la sociedad italiana.

Pero la nación italiana, conforme a su vocación universalista,

⁽³⁾ Juan Pablo II, Exhortación apostólica post-sinodal Reconciliatio et paenitentia, de 2-XII-1984, núms. 14-17. Cfr. también Giovanni Cantoni, «La contrarrevolución y las libertades», en Verbo, serie XXIX, núm. 283-284 (marzo-abril 1990), págs. 451-473.

⁽⁴⁾ Cfr. León XIII, Encíclica Diuturnum, de 29-VI-1881; IDEM, Carta apostólica Pervenuti all'anno vigesimoquinto, de 19-III-1902; Congregación para la Doctrina de la Fe, Instrucción sobre libertad cristiana y liberación «Libertatis conscientia», de 22-III-1986, núm. 6.

con su abigarrada historia y con sus riquezas culturales, a lo largo de los siglos se ha organizado políticamente en diversas estructuras estatales, caracterizadas por una extraordinaria variedad institucional.

Por lo tanto una historia de la Contra-Revolución en Italia debería articularse en nueve historias, tantas como eran los Estados pre-revolucionarios. Ante la imposibilidad de contar detalladamente estas historias, me limitaré a esbozarlas en sus principales líneas de desarrollo, deteniéndome en algunos aspectos particulares.

* * *

El Humanismo, el Renacimiento y la Revolución protestante implican en Italia solamente a unas reducidas élites y son derrotadas por la Contra-Reforma, en Trento y en todo el país.

Testigo y continuador de la Contra-Reforma, o Reforma Católica, es Giambattista Vico, cuya elaboración intelectual es el último esfuerzo por salvar el patrimonio espiritual católico y tridentino, misionero y apologista, elaborado y defendido por las poblaciones italianas, a menudo en fecunda colaboración con los múltiples pueblos unidos bajo la corona de Castilla.

Por un lado lleva a cabo una vigorosa crítica de la cultura oficial, impregnada de racionalismo cartesiano; por otro lado, su teología de la historia sanea la división entre naturaleza y gracia y encuentra en la conciliación de la causalidad divina con el libre arbitrio, el sentido de la colaboración entre Dios y el hombre, contra las interpretaciones del antropocentrismo y del protestantismo.

Su empeño contra la herejía, contra el iusnaturalismo abstracto y contra el empirismo representa un bastión del pensamiento católico contra toda desviación y hace de Giambattista Vico el primer contrarrevolucionario en Italia.

Vico muere en el 1744, menos de cincuenta años después estalla la Revolución Francesa.

A pesar del jansenismo, es decir, la infiltración herética en

los ambientes eclesiásticos, y del absolutismo ilustrado con sus consecuencias regalistas y niveladoras, la Revolución proveniente de Francia encuentra en Italia solo hostilidad y poquísimos partidarios.

Pueblos enteros, sobre todo donde más se había conservado la tradicional y orgánica compacidad de las naciones cristianas, se levantan unánimemente en defensa de los tronos y de los altares, oponiendo sus libertades concretas a la «Libertad» abstracta y literaria.

Los ejércitos jacobinos y napoleónicos, que pretendían actuar por el bien del pueblo, combaten con una desesperada resistencia.

Singular y embarazosa paradoja contra la cual han chocado varias veces, tanto la historiografía liberal-progresista como la historiografía marxista, de la cual estaban menos influidos los habituales esquemas interpretativos.

De Norte a Sur las revueltas son innumerables: «cuando los regentes de la República de San Marcos, temblando de miedo ante las amenazas francesas, arrancaban las gloriosas enseñas del león alado, y suplicaban paz, los campesinos del Veronese gritaban ¡Viva San Marcos! y morían por él en las "Pascuas Veronesas" que repetían de nuevo las Vísperas Sicilianas. Cuando bajo el acumulo de humillaciones sufridas por franceses prepotentes y por paisanos jacobinos, Carlo Emanuele desmoralizado abandona Turín. los montañeses de los Alpes, los campesiones piamonteses y monferrinos continuaban desesperadamente la resistencia al extranjero. Cuando en Lombardía los austríacos se retiraban acosados por los franceses, los campesinos lombardos en Como, en Varese, en Binasco, en Pavía, osaron rebelarse frente al victorioso ejército de Bonaparte desafiando la crueldad de su venganza. Cuando el apacible Fernando III de Toscana fue despedido por sus nuevos dueños y los nobles huían, los campesinos toscanos se alzaron en armas al grito de ¡Viva María!

Cuando en las Marcas, generales y soldados pontificios escapaban y al viejo Pontífice, arrestado, se lo llevaron de Roma, no se atrevieron a protestar los Príncipes católicos, no se sublevó la Roma papal, sino que los campesinos desde los montes de la Sabina hasta las costas de las Marcas cayeron a millares por su fe y por su país.

Cuando vilmente el Rey de Nápoles, con cortesanos, ministros y generales huía ante el avance de Championnet, solo los montañeses de los Abruzos, los campesinos de Terra di Lavoro, los plebeyos de Nápoles se opusieron al invasor en una lucha desesperada y sangrienta» (5).

Por tanto, de ese modo, el pueblo italiano demuestra su adhesión a la tradición religiosa y civil y su adversión a la Revolución.

Y cuando estos combatientes encuentran jefes dignos, los episodios aislados van a constituir una epopeya como la de la Santa Fede que tuvo en el heroico cardenal Fabrizio Ruffo su condotiero y en San Alfonso María de Ligorio su preparador remoto pero profundo, en el mismo sentido en el que San Luis María Grignion de Monfort preparó la Vandea.

En efecto, San Alfonso prestó ya desde joven su enérgica mano a la Iglesia, exhausta por ataques internos y externos y se prodigó por mejorar las condiciones espirituales y los intereses materiales del pueblo napolitano. En particular combatió contra la penetración insidiosa de las nuevas ideologías: «el iluminismo que minaba desde sus bases la fe cristiana; el jansenismo sustentador de una doctrina de la gracia que en vez de alimentar la confianza y animar a la esperanza, llevaba a la desesperación o por contraste, al desempeño; el febronianismo que, fruto del jansenismo político o del jurisdicionalismo, limitaba la autoridad del Romano Pontífice en favor de los Príncipes y de las Iglesias nacionales» (6).

Gracias a sus escritos y a su amplia difusión se arraiga en todas las clases una cristiana sabiduría, fruto de la asimilación de las máximas eternas, y se promueve el despertar eucarístico europeo a lo largo de la segunda mitad del siglo xvIII y durante todo el siglo XIX.

⁽⁵⁾ NICCOLÒ RODOLICO, Il popolo agli inizi del Risorgimento nell'Italia meridionale (1798-1801), Le Monnier, Firenze, 1926, págs. XII-XIII.

⁽⁶⁾ JUAN PABLO II, carta apostólica Spiritus Domini, 1-VIII-1987, en L'Osservatore Romano, 2-VIII-1987.

Verdadero gigante de la historia de la espiritualidad, pero también de la historia tout court, San Alfonso lleva a cabo un extraordinario trabajo de movimiento civil y cultural, dotando a la Iglesia y a la Sociedad de numerosas y sólidas defensas, que constituirían el fermento de la reacción de la Santa Fede.

De hecho, cuando en noviembre de 1798, después de haber conquistado Roma y el Estado Pontificio, el ejército revolucionario francés invade el reino de Nápoles, la «monarquía napolitana—como admitió el mismo Benedetto Croce— sin que se lo esperara y sin que entrara en sus propios cálculos vio por todas partes levantarse defensoras en su favor a las plebes del campo y de la ciudad, que se lanzaron a la guerra valerosamente para combatir y morir por la religión y por el rey y fueron denominados, entonces por primera vez, bandas de la Santa Fede» (7).

El gobierno borbónico, incluso abandonando la capital, tiene de cualquier modo un papel importante en la adquisición, por parte de las insurrecciones, de un carácter extenso y uniforme, que las diferenciarían de las reacciones poco coordinadas que se manifestaban en el resto de la península.

La ciudad de Nápoles resistió durante tres largos y sangrientos días a la agresión francesa, suscitando la admiración del general enemigo Championnet y demostrando la belicosidad del pueblo napolitano, muy distinta a la imagen difundida de una masa amorfa, acostumbrada a pasar con fácil resignación de un dueño a otro.

El 8 de febrero de 1799, quince días después de la conquista francesa de la capital, Fabrizio Ruffo, de los duques de Baranello, cardenal de la orden de los diáconos, desembarca en Calabria para organizar la resistencia en el reino: lleva consigo solamente unos pocos seguidores y una gran bandera de seda blanca, con el escudo real en un lado y una cruz en el otro.

Su acción, desde el principio, es muy enérgica. En pocas se-

⁽⁷⁾ Benedetto Croce, Storia del Regno di Napoli, Laterza, Bari, 1980, pág. 206. Sobre esta magnífica epopeya cfr. Francesco Pappalardo, «1799: la crociata della Santa Fede», en Quaderni di Cristanità, año I, núm. 3, (1985), págs. 34-50.

manas recoge y organiza a millares de voluntarios provenientes de los innumerables pueblos levantados contra la Revolución, y los conduce, de victoria en victoria, en una marcha arrolladora por toda la península. El 13 de junio, festividad de San Antonio de Padua, entra libertador en la capital, acogido triunfalmente por la población.

A la Santa Fede se le ha reconocido, como escribe la Enciclopedia Católica, «el innegable mérito de haber representado, en la Italia meridional, la espontánea resistencia de pueblos auténticamente católicos y devotos a las autoridades legítimas contra los abusos, las violencias y las obras descristianizadoras de un gobierno instaurado y mantenido por el extranjero, con desprecio de todas las tradiciones políticas y religiosas locales» (8).

Después de la victoria el cardenal Ruffo propone al rey, Fernando IV de Borbón, confiar en el futuro en hombres ideológicamente preparados y en una nobleza reintegrada en sus funciones, pero la restauración se redujo a una operación de policía y la monarquía impone de nuevo su dominio absolutista.

En 1806, cuando el rey, ante una segunda invasión francesa, se dirige al cardenal para que renovara su cruzada, Fabrizio Ruffo respondió que esas proezas se podían hacer solamente una vez.

Sin embargo, durante el período de la ocupación francesa, entre 1806 y 1815, la reacción en las provincias napolitanas reviste las características que serán propias del denominado «brigantaggio» post unitario. Las partidas, guiadas por hombres del pueblo, burgueses o incluso sacerdotes, recogen en sus filas empleados, soldados desertores, campesinos y pastores, cuya lucha adquiere marcados caracteres en la resistencia contra-revolucionaria.

La Restauración no modificó los caracteres de la monarquía absoluta, cuya afirmación provoca la esterilización de los cuerpos intermedios, constituidos desde siglos como garantía de las libertades concretas, y altera las relaciones entre el cuerpo social y la

⁽⁸⁾ Renzo U. Montini, voz Sanfedismo, en Enciclopedia Cattolica, vol. X, colonne 1754-1755.

organización estatal representada, ahora, por una burocracia civil y militar despersonalizada.

De nada sirve el buen sentido y las previsoras indicaciones del príncipe de Canosa; sus tentativas de influenciar la política del reino no tienen fortuna ni siquiera con Fernando II de las Dos Sicilias, elevado al trono en 1830.

El joven rey aspira a restaurar un tejido social profundamente dañado, pero no abriga ninguna confianza en una obra de formación doctrinal y contrarrevolucionaria de la clase dirigente y de la población contra la penetración sectaria.

En 1848 es capaz de domar con sus únicas fuerzas la revolución estallada en Europa según un plan predispuesto, pero a continuación sabrá defenderse eficazmente de la propaganda de las sectas que lentamente contaminaban la corte y la nación.

En 1859, el rey Fernando muere dejando al hijo Francisco II un reino demasiado expuesto a la acción revolucionaria.

Después del colapso del Estado napolitano, consecuencia del desembarco garibaldino del 11 de mayo de 1860 en Sicilia, no faltan, sin embargo, los presupuestos para que se constituya y actúe un movimiento legitimista.

El gobierno borbónico espera repetir las movilizaciones de 1799 y de 1806; por tanto ofrece un abierto estímulo a la sublevación popular, desligada y desorganizada, pero difundida y virulenta.

El problema más acuciante es, sin embargo, dar una jefatura militar de probado valor a las numerosas cuadrillas de insurgentes.

Los legitimistas que habían tomado parte en la campaña romana —gran parte de la nobleza europea leal— vislumbran la posibilidad de una revancha en el frente napolitano. Las formas de la resistencia a las fuerzas de la Revolución —la guerrilla capaz de unir aristócratas y pueblo— fueron tales, que traen a la mente la epopeya de la Vandea. El 21 de enero de 1861, aniversario de Luis XVI, en la fortaleza asediada de Gaeta, legitimistas italianos y franceses rezaron juntos a fin de que Dios aplicase a la causa de Francisco II los frutos de la sangre del rey decapitado.

Nace un ejército supranacional, en cuyas filas militan france-

ses y belgas, austríacos y bávaros, sajones e irlandeses, además de numerosos carlistas españoles, cuyo compromiso se vuelve pronto mayoritario.

El catalán José Borges, valiente combatiente, general del ejército carlista, voluntario al servicio del Papa en 1860, es la persona más apta para mandar una gran insurrección legitimista en el reino de las Dos Sicilias.

Borges acepta intentar la empresa, y el 14 de septiembre de 1861, tras las huellas del Cardenal Ruffo, en unión de algunos seguidores, desembarca en la costa de Calabria.

La elección del momento y del lugar fue, de hecho, desafortunada y Borges escapará con dificultad a la caza de los guardias nacionales que fusilan a cuantos le prestan ayuda. Surge un conflicto incurable con Crocco, ferviente cabecilla local, que quiere limitar su acción a una guerra personal por lo que Borges se ve obligado a tomar el camino de Roma para consultar con el rey Francisco II. En una marcha que tiene algo de legendaria, acosado por las tropas y la guardia nacional, entre los rigores de una estación inclemente, llega a unos 16 kilómetros de la frontera pontificia. Sorprendido en la última etapa —probablemente por la denuncia del cónsul francés— es fusilado pocas horas después junto con diecisiete compañeros.

Los partidarios de Francisco II murieron con dignidad. Borges en el momento de morir se quitó de su cuello un escapulario, incitó a su Estado Mayor a morir como españoles y pronunció una plegaria que fue interrumpida por las descargas de los soldados.

El comité central borbónico decidió, entonces, enviar a la zona al catalán Rafael Tristany, como Borges, carlista. Durante un año y medio, hasta el verano de 1863, Tristany se mantiene en armas en los montes que separan el Estado Pontificio de las Dos Sicilias, con la esperanza de que surja un hecho nuevo capaz de permitir una verdadera ofensiva. Pero, en el mes de junio de 1863, Tristany llega a Roma detenido por los soldados de la guarnición francesa.

La participación española en la guerrilla, de hecho, ha terminado.

En agosto de 1861, el Presidente del Consejo, Ricasoli, envía a Nápoles al general Cialdini con plenos poderes civiles y militares para sofocar la rebelión, e inicia la persecución.

Particularmente crueles son las represalias con la población de las localidades sublevadas. Las terribles represiones provocaron un vuelco en las operaciones de la resistencia: no hubo ya sublevaciones en los pueblos, para evitar a sus habitantes las matanzas indiscriminadas realizadas por Cialdini, y el enfrentamiento se alejó de los centros habitados hacia el campo, los bosques y las montañas.

En agosto de 1862 se proclama el estado de sitio en todo el Sur. Con el sistema generalizado de las detenciones en masa y de las ejecuciones sumarias, con la destrucción de los caseríos y de las granjas, con la prohibición de sacar víveres y ganados fuera de los pueblos, se quiere golpear «sin distinción», para disgregar por el terror una resistencia que continuamente renueva sus filas.

En el verano de 1863 se constituye una gran región militar, concentrándose fuerzas adecuadas. La ofensiva contra el gran «brigantaggio» se realiza en cuatro apretadas fases, desde el otoño de 1863 hasta el otoño de 1864, al final de las cuales, las grandes cuadrillas a caballo son destruidas y los mejores jefes muertos o prisioneros.

En 1866, Francisco II rechaza la sugerencia de sublevar el Sur mientras el ejército italiano combate contra el Imperio austríaco; el rey se preocupa de que no se repitan las atrocidades con que fueron sofocados los alzamientos anteriores. Al año siguiente, el soberano decide disolver el gobierno borbónico en el exilio.

Apagadas las energías belicosas, la secesión se manifestó más pacíficamente, pero no menos dramáticamente, en la grandiosa emigración transoceánica de la nación napolitana.

Los últimos combatientes se sumaron a las formaciones carlistas que volvieron a España después de la abdicación de don Juan y la sucesión del dinámico Carlos VII. El número de napolitanos fue muy limitado, pero su presencia tiene un valor simbólico: bajo la bandera de la Tradición, carlistas españoles y borbónicos

napolitanos, en la España de 1872, combaten de nuevo contra Saboya y contra la Revolución (9).

La resistencia antiunitaria, sin embargo, no pudo repetir la epopeya de la Santa Fede

Ante todo, había cambiado la situación internacional. El frente de las potencias europeas, constituido con la Santa Alianza, se disolvió con la guerra de Crimea.

En segundo lugar, mientras que los sanfedistas tuvieron que combatir contra un ejército empeñado en muchos frentes y desplegado a la defensiva, los combatientes de 1860 se encontraron de frente con el Estado unitario que pudo concentrar, durante varios años, cien mil hombres, con caballería, artillería e ingenieros.

La resistencia de la población fue espontánea y general, pero no autónoma, aunque, casi por doquier, falta la dirección de una clase dirigente capaz y bien organizada.

«No hubo un cardenal Ruffo», se veía en uno de los paneles de la exposición sobre el *brigantaggio* desarrollada en Nápoles en 1984, confirmado la ausencia decisiva de elementos locales dotados del temple y la agudeza de aquellos que fueron los artífices de la victoria del ejército de la Santa Fede.

«En el denominado brigantaggio meridional de decenio del 60 al 70, y en el episodio de la defensa de Roma por obra de los zuavos», encontramos las últimas tentativas efectuadas en Italia para «combatir a la Revolución mediante las armas» (10).

and the contract of the contract problems the contract

Instaurada, pues, la tiranía liberal, se vuelve indispensable utilizar todos los ámbitos de libertad real dejados aún abiertos por el régimen entrometido. Por eso la lucha militar se hace política y social, y batalla de ideas.

y ny firina y y y y aran ana ay aran y **t**arang **t**arang tang ang atau ang ang arang ang atau ang ang atau ang

Commence of the second section is

⁽⁹⁾ Cfr. F. Pappalardo, «El Brigantaggio en el Sur de Italia (1860-1870), en Aportes, año V, núm. 14 (julio-octubre 1990), págs. 50-67.

⁽¹⁰⁾ GIOVANNI CANTONI, «L'Italia tra Rivoluzione e Contro-Rivoluzione», ensayo preliminar a Plinio Correa de Oliveira, (ed. italiana), cit., pág. 16.

Este cambio del terreno de operación ya se había verificado durante la Restauración.

Ya en aquellos años allí había habido fermento de ideas y propaganda consciente de principios contrarrevolucionarios, en el intento de evitar que sencillamente se hubiese renovado el despotismo ilustrado y que los hechos consumados adquiriesen carta de naturaleza.

Esta batalla de ideas encontró terreno fértil de cultura precisamente en el reino de los Saboya, en la estela de la obra desarrollada por el padre Nikolaus von Diessbach y del venerable Pio Brunone Lanteri con la Amicizia Cristiana, luego Amicizia Cattolica, para la defensa y la propagación de la fe.

Turin y Piamonte son conocidos, en verdad, sobre todo como el ambiente donde maduraron las novedades y las victorias decisivas de la Revolución italiana, el denominado Risorgimento.

De hecho, el Piamonte reformista y herético, jansenista y galicano, reclutada, finalmente, en sus filas la casa real, se volvió Piamonte revolucionario y se colocó a la cabeza del Risorgimento. Más tarde, el vigor de este impulso revolucionario piamontés será aún tan fuerte para manifestarse en aquella «escuela de Turín», que va desde Gobetti a Gramsci, y de quienes derivan las características más relevantes de la izquierda italiana en la segunda posguerra.

Sin embargo, en contraposición a este filón revolucionario, nace y se desarrolla en Piamonte y en Saboya una rica cultura católica, una auténtica cultura católica de la Contra-Revolución, cuya historia, en gran parte, no está escrita todavía.

Esta escuela católica apela al magisterio de San Francisco de Sales y al ejemplo del apóstol de Turín, el beato Sebastián Valfré. Esta conoce una primera manifestación vigorosa en la crítica a la ilustración del cardenal saboyano Jacinto Sigismundo Gerdil; se expresa luego, en el período de la Revolución francesa, en la floración de las Amicizie cristiane, la primera de las cuales fue fundada en Turín hacia 1780.

De este ambiente nace, en la Turín católica del Ochocientos, una excepcional floración de santidad, de cultura, de acción cívica, cuyos protagonistas principales han dejado una huella profunda en la Iglesia universal: San Giuseppe Benedetto Cottolengo, San Giuseppe Cafasso, San Giovanni Bosco, San Leonardo Murialdo, el beato Francesco Faà di Bruno, el venerable Brunone Lanteri.

La vida de Lanteri, nacido en Cuneo en 1759 y muerto aquí en 1830, fue definida «un acto de constante fortaleza»: la fortaleza de un hombre que vivió en un retroceso tempestuoso de la historia de Europa, escogió el camino de la lucha a todo trance contra la Revolución que se propagaba. Sacerdote a los veintitrés años, intuyendo perfectamente la importancia de la Revolución en las ideas, se dedicó enteramente al apostolado intelectual, animando la resistencia de la Amicizia Cristiana.

Viviendo en el período de la Revolución francesa, o sea en la fase en la cual la Revolución agrede sobre todo en el terreno político a las naciones que permanecieron católicas después de la pseudo-Reforma, Lanteri supo identificar las causas y combatir las consecuencias, llevando el hacha a la raíz: organiza en primer lugar, la reforma personal a través de la práctica de los ejercicios Espirituales de San Ignacio, oportunamente adaptados a las necesidades de los hombres y de los tiempos; promueve la difusión de la buena prensa; pone las premisas para el crecimiento de un movimiento laico misionero, atento a la reconquista de la sociedad, no tanto a través de la adquisición del poder sobre ésta, cuanto más bien, y por lo menos preventivamente, por la irradiación de una influyente autoridad en ésta (11).

Además, funda la Congregación de los Oblati di Maria cuyo fin principal es la predicación de los Ejercicios de San Ignacio.

De este objetivo primario se habían derivado los otros tres fines: formación del joven clero, apostolado del buen libro y lucha contra los errores del tiempo, especialmente, jansenismo, galicanismo y febronianismo.

En el cuadro de esta ardiente actividad tuvo origen en 1822

⁽¹¹⁾ IDEM, «Prefazione» a PAOLO CALLIARI, O.M.V., Servire la Chiesa. Il Venerabile Pio Brunone Lanteri (1759-1830). Pioniere del movimento laici cattolici. Fondatore degli Obalit di Maria Vergine, Lanteriana-Krinon, Palermo, 1989, pág. IX.

el periódico católico italiano, L'Amico d'Italia, fundado y dirigido por el marqués Cesare d'Azeglio (12). El periódico surgió con los mismos propósitos que llevaron al nacimiento, en aquellos mismos años, de otros periódicos católicos, como la Enciclopedia Ecclesiastica e Morale, fundada en 1821 en Nápoles por el padre Gioacchino Ventura, y las Memorie di Religione, di Morale e di Letteratura, fundadas en Módena en 1822 por el padre Giuseppe Baraldi.

Pero desgraciadamente el problema central de la Restauración no fue aquello que habían querido estos militantes de la Contra-Revolución. «El problema que se discute por todos —escribía de Maistre— es este: Encontrar los medios para restablecer el orden golpeando lo menos posible a los revolucionarios y a sus actos, mientras el problema, al contrario, debería ser éste: Encontrar los medios para aplastar a los revolucionarios y a sus actos, tanto como sea posible, sin poner en peligro las legítimas soberanías» (13).

En cambio los Metternich, los Castlereagh, los Nesselrode, y los Tayllerand erigieron como barrera insuperable contra la voluntad de los contrarrevolucionarios el hecho consumado de la obra de los monarcas y los ministros reformadores, de la Revolución francesa y de Napoleón, en materia de abolición de privilegios, de organización estatal, de nivelación respecto al Estado, de libertad de prensa, de destrucción de la infraestructura corporativa.

La Restauración no fue por esto, también en Italia, una reacción consciente dirigida a eliminar las causas de la Revolución, sino más bien una nueva edición del despotismo ilustrado, molestada más que estimulada, por las sabias consideraciones del príncipe de Canosa, del conde Monaldo Leopardi, de monseñor Giuseppe Baraldi (14).

⁽¹²⁾ Cfr. Guido Verucci, voz «Cesare Taparelli d'Azeglio», en Dizionario biografico degli Italiani, 1962, vol. IV, págs. 742-746, o en Idem, I cattolici e il liberalismo dalle «Amicizie Cristiane» al liberalismo. Note e ricerche critiche, Liviana edittice, Padova, 1968, págs. 52-62.

⁽¹³⁾ Joseph de Maistre, Correspondance diplomatique (1811-1817), Lévy, Paris, 1860, correspondencia de 27-VII-1815.

⁽¹⁴⁾ Cfr. Alberto Menziani, «L'apologista modenese monsignore Giu-

La Amicizia Catolica fue obligada a disolverse en 1828, por la intervención de la diplomacia rusa, y L'Amico d'Italia cesó las publicaciones el año siguiente, por causa de una grave enfermedad del marqués D'Azeglio; no tuvieron mejor suerte los otros periódicos de la península.

Las Amicizie, que habían tenido su santo animador en el venerable Lanteri y su filósofo en José de Maistre, tendrán más tarde su político en el conde Clemente Solaro della Margarita (15).

Nacido en Cuneo en 1792, Clemente Solaro vive las vicisitudes de la ocupación francesa del Piamonte y de la deportación del papa Pío VII, que le inspiran un profundo apego hacia la dinastía de los Saboya y un vivo sentimiento religioso y refuerzan su aversión a las ideas revolucionarias.

Graduado en utroque jure en 1812, entra en la diplomacia a la edad de 24 años como secretario en la legación de Nápoles. En aquella ciudad sigue de cerca las desventuras del príncipe de Canosa, primer ministro, que en aquellos años se empeñaba en vano a favor de una Restauración verdaderamente eficaz.

En 1826 fue nombrado embajador en Madrid. Convencido de la necesidad de un combate radical contra el liberalismo, se acerca a los carlistas y se convierte en su ardiente sostenedor en la propia corte y en la Santa Sede. Estrecha una sincera amistad con el obispo de León, pero entra en conflicto con el nuncio Tiberi, cuya acción le parecía demasiado tibia respecto a los liberales, y resulta contrariado por no haberse logrado el restablecimiento de la Inquisición.

Al mismo tiempo crítica la política ambigua del príncipe de Metternich y se duele del comportamiento incierto de toda la Europa monárquica respecto a la Revolución.

Cuando en 1835, es ministro del Exterior del reino, la defensa de la causa del legitimismo se vuelve el principio inspirador de toda la política piamontesa hacia los otros Estados. Por esto sos-

seppe Baraldi (1778-1832)», en Quaderni di Cristianità, año I, núm. 1 (primavera de 1895), págs. 53-63.

⁽¹⁵⁾ Cfr. CARLO LOVERA e ILARIO RINIERI, S. J., Clemente Solaro della Margarita, 3 volumi, Fratelli Bocca editori, Torino, 1931.

tiene a los carlistas en España, a los miguelistas en Portugal y a los Borbones en Francia, así como también a los cantones católicos de Suiza.

Fiel sostenedor de la unión del trono y del altar, promueve una política de acercamiento con la Santa Sede y busca restablecer la nunciatura en Turín.

En aquellos años frecuenta personajes en olor de santidad, como el canónigo Cottolengo y el joven don Giovanni Bosco; bajo la influencia de su confesor, don Cafasso, conduce una guerra decidida contra el jansenismo y el regalismo aún vivos en Piamonte.

En 1847, un poco antes de la gran explosión revolucionaria europea, se alejó del ministerio por causa de las disidencias con el rey, que se dejó tentar por las aspiraciones unitarias, pero bajo las cuales se escondía la Revolución.

Después de la abdicación del rey Carlos Alberto a favor del hijo Vittorio Emanuele II y después del nombramiento del conde de Cavour en la jefatura del gobierno, en 1852, Solaro decide responder a las críticas de los revolucionarios y publica un *Memorandum storico-politico*, en el cual cuenta la historia de su ministerio e ilustra los principios inspiradores de su política.

Sostiene, sobre todo, que la suerte de cada Estado puede ser feliz solamente si se cumplen los criterios de la sana política, que se funda necesariamente en firmes principios religiosos.

Crítica por esto el liberalismo, del cual condena el escepticismo moral y la incoherencia doctrinal; juzga imposible el encuentro entre catolicismo y liberalismo, mostrando las contradicciones de una coexistencia forzada; describe los «moderados» como caballos de Troya de la revolución, entregados a la búsqueda del compromiso y del propio interés egoísta.

Rechaza, en fin, la idea de una instrucción pública, cuando no tenga como fin la educación de todas las clases, especialmente en las máximas de la religión, pues en esa instrucción se realiza la sustitución de la enseñanza religiosa por las nuevas ideas, las así llamadas virtudes humanas. También la idea del progreso es rechazada «en la medida en que se desvía de los principios de verdad y de justicia».

En 1854, Solaro es elegido al Parlamento, donde toma la palabra sobre todo para impedir la política eclesiástica violenta del gobierno presidido por el conde da Cavour.

La ley que prevé la supresión de todas las corporaciones religiosas existentes en el reino y el pase de sus bienes al Estado, la califica como «robo sacrílego», suscitando la ira de los liberales. La derecha católica denuncia la violación del Estatuto, que contenía garantías a favor de la Iglesia, y de los concordatos estipulados con la Santa Sede, pero la ley es aprobada, gracias a la actitud ambigua del rey Vittorio Emanuele.

La laicización de la sociedad dio un gran paso hacia adelante pero fue notable la capacidad de resistencia del Piamonte católico. Las cien mil firmas recogidas contra la ley, las iglesias llenas de fieles en oración para la salvación de conventos, la solidaridad con la causa de las órdenes religiosas mostradas por una parte de la Corte, en el Parlamento, en la magistratura y en la aristocracia, mostraban de hecho hasta qué punto la realidad del mundo católico estaba todavía arraigada profundamente en el país.

Aquella movilización general y aquella determinación fueron determinantes para la victoria de los católicos en las elecciones del 1857, gracias también al empeño electoral del conde de la Margarita, reconocido ya como figura principal de aquella formación.

Sin embargo, el gobierno anuló la elección de numerosos diputados católicos, con un procedimiento que también algunos historiadores liberales juzgaron como un brutal atropello, como desprecio de cada garantía y formalidad parlamentaria.

Como guía de la oposición, Clemente Solaro continuó su batalla, criticando la política exterior del conde de Cavour. Acusó al gobierno de miras unitarias utópicas y peligrosas, que solamente podían poner al Piamonte en conflicto con los otros Estados italianos y con la Iglesia, y exhortó a volver a una política de conservación y de paz con la Santa Sede, según el modelo del concordato concluido recientemente por la Austria de Francisco José.

Solaro afronta el problema de la unidad política en el volumen

Questioni di Stato (1854), donde rechaza la tesis de la historiografía «neogüelfa» sobre una aspiración secular de la unidad difusa en la península desde el tiempo de los municipios medievales.

Al contrario, afirma, la nación italiana se caracteriza por la presencia de una gran cultura, grande no sólo en la apreciación objetiva de sus portadores y disfrutadores inmediatos, sino también en sus numerosos admiradores e imitadores, cuya sola consistente presencia testimonia la universalidad de tal cultura. Es pues suficiente la unidad cultural, que, sola, ha constituido en el mundo un glorioso sensus Italiae, fortalecido y dilatado por la presencia del pontificado romano. La unidad política no es incondicionalmente un bien, y de todos modos no es tal para poder ser buscada contra la tradición y contra los valores espirituales y civiles que la nación porta y de los que la nación vive.

Yo también amo Italia» —afirma Solaro— «como los atenienses y espartanos amaban Grecia, pero sin renunciar a la gloria de su patrias pequeñas». El tesoro común de la gloria, de memorias y de cultura, es así, pues, distinguido del tesoro propiamente más familiar.

En conde intuía además que la unidad italiana había supuesto, a favor de Francia, el sacrificio de la Saboya, que el consideraba depositaria de las verdaderas llaves de Italia y cuna de la dinastía. Veía bien, finalmente, que la monarquía, para unificar el país, tendría que venderse a la Revolución. Y es propiamente lo que sucede.

De hecho la Revolución italiana se vuelve «nacional», haciendo fuerza en Piamonte y en la Casa reinante, y de ambos se sirve como instrumentos; así Piamonte se vuelve la cabeza de puente, por la cual se lleva a término el diseño unitario subversivo.

«La nación italiana, antes una en la fe y en la diversidad, se vuelve unida en el error, con el que se acompaña la imposición, a menudo cruel, de una uniformidad que es más bien revolucionaria que piamontesa. Caen todas las Casas reinantes, se dispersan todas las clases dirigentes que han servido a la Cristiandad en las

tierras más lejanas, las diferencias regionales e históricas son totalmente desterradas, la religión y sus ministros perseguidos» (16).

En 1860, el colegio electoral de Solaro es desmembrado para impedir la reelección; igual suerte toca a todos los otros exponentes de la derecha católica. Continua, sin embargo, el empeño político del conde de la Margarita, a través de la publicación de cartas, opúsculos y libros.

En 1864, publica L'uomo di Stato, donde quiere demostrar la posibilidad de un gobierno católico en los tiempos modernos y afrontar el problema del poder comprendido correctamente. En particular afirma que la autoridad del rey no tiene que ser nunca absoluta, sino templada por la presencia de una aristocracia que merezca los privilegios de que goza, gracias al suministro de una retribución de servicios a la comunidad. Un monarca sin nobles, afirma Solaro, «es como un diamante engastado en plomo».

El conde de la Margarita muere en Turín en 1869, sin asistir a la afrenta suprema de la brecha de Porta Pia, que representa la consumación simbólica de la Revolución italiana.

Otro representante de relieve en el mundo católico piamontés en esos años es el conde Emiliano Avogadro de la Motta, hombre político, autor de obras antiliberales y antisocialistas, así como de notables obras ascéticas (17).

Nacido en Vercelli en 1798 y licenciado en derecho, ocupa durante catorce años el cargo de reformador de las escuelas reales en esa provincia y en 1849 es nombrado consejero de su Majestad para la enseñanza pública.

En 1848 inicia la actividad periodística colaborando con el periódico católico Armonía, desde cuyas columnas protesta contra la supresión de la Compañía de Jesús y contra las normas restrictivas de las actividades de las corporaciones religiosas.

⁽¹⁶⁾ GIOVANNI CANTONI, «L'Italia tra Rivoluzione e Contro-Rivoluzione», cit., pág. 14.

⁽¹⁷⁾ Cfr. Guido Verucci, voz «Emiliano Avogadro della Motta», en Dizionario biografico degli Italiani, cit., vol. IV, págs. 687-688, o en Idem, I cattolici e il liberalismo dalle «Amicizie Cristiane» al modernismo. Ricerche e note critiche, cit., págs. 198-203.

En 1851, publica su obra más importante, el Saggio intorno al socialismo e alle dottrine e tendenze socialiste, que recibe una favorable acogida por parte de la Civiltà cattolica y le pone en el primer puesto dentro de las filas de los católicos intransigentes.

El subraya como el socialismo —fruto por un lado del racionalismo y del idealismo alemán y por otro de la incredulidad francesa— pretende contraponerse al catolicismo como una verdadera y auténtica religión, sustituyendo a la regeneración espiritual en Cristo una regeneración del hombre con solamente sus fuerzas.

Entre catolicismo y socialismo, sin embargo, no hay lugar para posiciones liberales y moderadas, que pretendan detener en algún punto un proceso revolucionario del cual comparten los principios.

El Saggio contiene también un tema polémico para aquellos católicos que se ilusionaban con poder realizar una conciliación entre su doctrina y los principios-guías del mundo moderno.

El conde de la Motta, se introduce además con su obra en el clima de preparación del *Sillabus* para lo que fue consultado, al igual que Donoso Cortés.

Después de haber manifestado la idea de que la definición del dogma de la Inmaculada Concepción de María habría dado un golpe decisivo a los errores modernos, se declaró contrario a unir la condena de esos errores con la definición del dogma, en cuanto que los primeros eran sobre todo, en su opinión, errores de «teología y moral natural»; e hizo notar la oportunidad de atacar, antes que a los demás errores, al que los generaba todos, es decir, la negación del «concepto teológico» mismo.

Esta herejía fundamental, según Avogadro, era el origen de las tentativas de introducir los principios liberales en la sociedad, como el de instituir entre los años 1850 y 1852 el matrimonio civil en Piamonte. Interviene con dos volúmenes de la Teorica dell'istituzione del matrimonio e della guerra multiforme cui soggiace y rebate la tesis de los liberales que reducen el matrimonio a un mero contrato civil, haciendo imposible e ilegítima todo tipo de intervención reglamentaria.

En 1853, entra como representante en el Parlamento del colegio de Avigliana, donde toma asiento durante la quinta y sexta legislatura, hasta 1860, animando a un pequeño grupo de oposición a la política de Cavour con Solaro della Margarita e Ignazio Costa della Torre.

En 1860, no es reelegido, a causa del fraccionamiento de su colegio electoral y reanuda su labor periodística colaborando también con el periódico *Unità Cattolica*.

Frente a la anexión del condado de Niza y del ducado de Saboya a Francia, protesta en nombre de la integridad del Estado piamontés y pide el respeto del Estatuto que preveía una decisión del Parlamento antes de realizar modificaciones territoriales.

Defenderá a continuación el tema, incluso municipalístico, de un Piamonte que debía rechazar los nuevos deberes nacionales, ya sea para salvaguardar la propia integridad territorial como para no perder su vocación de guardián de los Alpes y de elemento de mediación entre Francia y Austria.

Contra la nueva tentativa de modificar el código, introduciendo en él el matrimonio civil, reafirma los principios religiosos y políticos del Estatuto y censura como derivado del «naturalismo paganizante» el derecho moderno, que quita a la Iglesia la personalidad civil y al matrimonio su base religiosa.

Su última labor fue la defensa del poder temporal de la Iglesia. Afirmaba que una confederación italiana era imposible, así como lo era la unificación política, a causa de la enorme diversidad existente entre los Estados italianos, y negaba que se pudiera reducir arbitrariamente el poder temporal, establecido en sus limites por la Providencia e indispensable en su integridad a la soberanía espiritual de los Papas. Exalta, sin embargo, la función del Estado pontificio como garantía de libertad y de independencia de la península entera.

Finalmente sostiene la tesis que Roma, centro del catolicismo, no es adecuada para ser la capital de un Estado que no ha contribuido a formar, y prevé lúcidamente la perdida del carácter de universalidad de la ciudad de Roma, reducida a capital política de un reino nacional.

Avogadro della Motta muere en Turín en 1865.

781

La oposición católica que nace después de 1870 está ya mutilada y en desventaja: en primer lugar, porque tiene de frente al Estado unitario del que todavía no conoce el mecanismo; en segundo lugar, porque reacciona solamente en el plano religioso y social, pero carece de posiciones adecuadas en el plano político. Los principios políticos habrían podido ser transmitidos a través de posiciones legitimistas que, sin embargo, frente al nuevo Estado, terminaron por desaparecer, y también porque la Revolución había destruido y dispersado las clases dirigentes de todos los Estados preunitarios.

La debilidad política y la carencia de modelo estatal que caracterizan la oposición católica, le impiden resistir eficazmente a la disgregación y a las desviaciones que se manifiestan casi de inmediato.

El cansancio y algunos debilitamientos doctrinales producen de hecho el moderantismo, mientras que un total malentendido sobre la naturaleza de la Revolución hace que nazca el movimiento democristiano, teso a conservare le conquiste della Rivoluzione, in questo caso quella liberale del Risorgimento.

El modernismo, vencido en Italia en lo que se refiere al plano teológico, gracias sobre todo a la labor de San Pío X, consigue, sin embargo, concentrar con éxito sus energías en el político-social. Así el pueblo católico ve desaparecer casi desde los primeros años del siglo veinte una clase dirigente doctrinalmente sólida y tiene que elegir entre confiar en hombres que profesan el modernismo social democristiano, o bien de vez en cuando en partidarios de posiciones en cualquier caso no cristianas.

LA CONTRARREVOLUCION EN HISPANOAMERICA

POR

Cristián Garay Vera

Cuando mis buenos amigos Miguel Ayuso y Estanislao Cantero me encargaron esta ponencia dentro del congreso realizado en Madrid por la Ciudad Católica, dedicado al tema de la Contrarrevolución, capte anticipadamente cuán difícil sería dar una respuesta a la inquietud que me planteaban en cuanto a dilucidar la validez y extensión del término en Hispanoamérica con las significativas exclusiones de España y Portugal.

Antes que nada es preciso exponer algunas ideas generales sobre el fenómeno mismo de la Revolución (1). Revolución, en el sentido más aproximado a nuestra indagación (que es dado por la astronomía) implica la inversión del curso de las cosas. En concepto de De Maistre, la Revolución es el curso contrario a la naturaleza; en palabras de Cochin, la imposición de un mundo abstracto sobre la realidad.

Por ello la Revolución aparece como una fractura del orden establecido, pero no se agota en ella. La Revolución es en sí misma, antes que un fenómeno de desorden callejero, un fenómeno de desorden intelectual y moral. De ahí la importancia concedida al

⁽¹⁾ Alberto Falcionelli, El camino de la Revolución. De Babeul a Mao Tsé-Tung, Ed. Nuevo Orden, Buenos Aires, 1965; Mario Góngora Del Campo, Civilización de Masas y Esperanza, Vivaria, Valparaíso, 1987; Augustin Cochin, La Révolution et la Libre-Pensée, Plon, 1924, 1978; Luis María Sandoval, «Consideraciones sobre la Contrarrevolución», páginas 209-290, en revista Verbo, núm. 281-282, enero-febrero, 1990, Madrid; y Roberto de Mattei, «Augustin Cochin y la historiografía contrarrevolucionaria», págs. 631-654, en revista Verbo, núm. 145-146, Madrid, mayojulio de 1976.

mundo abstracto, a las categorías ideales de la Ilustración, del Enciclopedismo, del liberalismo considerado en tanto permisividad individualista, y no ya tanto como escuela o expresión política. La Revolución existe, y en propiedad, en el mundo occidental desde 1789. Es decir, una revolución que se propone la reconstrucción del mundo a partir de un universo ideal, abstracto, ajeno a lo existente. Es la idea del hombre nuevo, de la utopía.

No siempre una revuelta constituye una revolución. Esta se caracteriza por un sentido totalizador de los cambios, que se prolonga a la tesis de un Estado configurador de la sociedad, donde sobran todos los elementos contenidos por la tradición y la historia (2).

Esencialmente hablando el núcleo mismo de la Revolución es anticristiano, o más genéricamente antirreligioso. Es decir, concibe de manera excluyente la sumisión civil al Estado frente a la experiencia religiosa. En cuanto a su validez explicativa considera a la religión como una perturbación del conocimiento civil.

La sustitución de la Revelación Cristiana por la obediencia al Estado en nombre de la razón abstracta constituye un proceso no solo intelectual sino también un movimiento de ideas y un proceso histórico. Necesariamente, al fermento de las ideas le sucede, si la sociedad está madura, la expresión política y callejera, la revuelta y luego la imposición del orden nuevo.

Dado el carácter restringido, y si se quiere elitista de la Revolución en Hispanoamérica, conviene acentuar que al igual que en Europa hay una influencia desusada de los grupos de presión, ya sean clubs o sociedades secretas estilo masonería. Estos tratan de identificar el estado de la opinión con su propio programa y

^{(2) «}Dans cette cité des nuées, on fait de la morale loin de l'action, de la politique loin des affaires; c'est la cité de la pensée». Las sociedades de pensamiento, dice, más adelante «elles formaient la charpente matérielle de la 'république de lettres', et donnerent a la 'philosophie' une consistance, une vigueur, un empire sur l'opinion, sans example jusque-là», Augustin Cochin, La Révolution et..., págs. xxx-xxxi.

con la democracia y el pueblo (3). Es una influencia que va desde un carácter civilista, como en Chile, directamente aplicada a las universidades y el área educativa, a la inspiración de la revuelta o la aplicación directa de políticas antirreligiosas (Uruguay, Brasil, Ecuador, Colombia y especialmente México). También las logias son importantes al momento de conducir parte de la Guerra de Independencia, especialmente la Logia Lautarina.

Desde este punto de vista hay que calibrar en su debida importancia la sentencia de De Maiste, según la cual la contrarrevolución sobrevendría luego de una revolución. El «tradicionalismo—recuerda Góngora a propósito de De Maistre— presupone el haber pasado por la crisis revolucionaria, el haber detectado a fondo ese fenómeno y su profundidad abismal, para actuar en su contra» (4). Es decir, que la contrarrevolución es el desafío del proceso de reconstrucción de la sociedad, eliminando los aspectos prerrevolucionarios que, enquistados en el orden anterior, permitieron la eclosión revolucionaria.

Una auténtica Contrarrevolución sólo puede sobrevenir en el marco de una larga, profunda y radical transformación de la sociedad. Es el caso de Francia, de Rusia, de México. ¿Pero se podrá hablar de una revolución auténtica, por ejemplo en Chile, Argentina, Ecuador o Perú, donde después de la Independencia se siguieron usando los títulos de nobleza? ¿Fue la Independencia algo más que un cambio político para la sociedad de esa época?

Parece haber consenso entre los americanistas en que la Independencia no es un proceso esencialmente revolucionario. En muchos casos se trata de una auténtica guerra civil entre partidarios del rey y los de la autonomía. El grupo social que se desplaza en el poder en Chile, Perú, Argentina, etc., es el mismo. Sólo en Venezuela existe una excepción importante al imponerse el exter-

^{(3) «}L'opinion est ici la cause, et non, come dans la vie réele, effet», Augustin Cochin, Les sociétés de..., págs. 15-16.

^{(4) «}Reflexiones sobre la tradición y el tradicionalismo en la historia de Chile» en Mario Góngora, Civilización de Masas..., pág. 189.

minio de los criollos indepedentistas por la acción populista de los realistas.

Los regímenes surgidos de la Independencia conservan los mismos elementos sociales y condicionamientos económicos previos al proceso. Y desde luego, casi todos con excepciones muy puntuales, reciben como propio el legado de ideas hispánicas. En general, el proceso de deshispanización y, por ende, de descristianización es muy lento. La idea de la confesionalidad del Estado, por ejemplo, sólo se pierde de manera definitiva en México y Uruguay. Los Estados republicanos son católicos y asumen las prerrogativas del regalismo borbónico como sucesores de aquel. El Catolicismo es la religión de Estado y el límite entre los conservadores y los liberales viene a ser en el siglo XIX (no así en el XX) la cuestión de la confesionalidad.

Sabemos que existe una Contrarrevolución europea muy definida en Estados como Austria-Hungría, Nápoles, España, Portugal, Francia, etc. En casi todos ellos predomina la resistencia católica al proceso de laicización. El movimiento de las ideas y la fortaleza de las actitudes es muy distinta dada la cercanía a la fuente del conflicto. En el mundo Hispanoamericano de ultramar ese desafío no está tan claro.

La Contrarrevolución en el mundo europeo significa claramente el rechazo de 1789, de sus principios y de sus actitudes. Y por contrario, la construcción del verdadero orden, afirmación de la Iglesia y de la Monarquía. Y la Contrarrevolución efectiva —la Vendée, la guerrilla napolitana, los carlistas, los miguelistas, etc.— viene por contraposición a la imposición violenta del laicismo.

En palabras de Mario Góngora el problema es que «no tuvimos realmente la experiencia de la Revolución Francesa. El mundo hispánico ha conocido más bien el fenómeno de guerra civil antes que el fenómeno Revolución Francesa... Como la América española no vivió a fondo la Ilustración debido, como digo, a que aquella fue edéctica dentro del marco del catolicismo hispánico y como tampoco tuvimos Revolución Francesa, sino Guerra de la Independencia, ocurre que el Romanticismo e incluso el Tradicionalismo

han sido fenómenos que han repercutido sólo a medias, en nuestro mundo hispanoamericano» (5).

Para contestar la pregunta, ¿dónde hay contrarrevolución en Hispanoamérica? Habría que preguntarse en cuántos países de estos hay revolución, con qué duración, en qué sentido y en qué forma. Socialmente en todo el siglo XIX no hay revolución social sino subversión intelectual. Si la Independencia es una guerra civil en un mismo país, la Revolución en Hispanoamérica es la revuelta en la clase alta por imponer modelos de laicismo o de catolicismo. Esencialmente son los criollos los que siguen dividiéndose para alcanzar un Estado católico o un Estado laico. En Ecuador no son los peones los que discuten la cuestión, sino García Moreno y Montalvo, como en Chile el grupo dirigente contempla el enfrentamiento de sus vástagos, divididos entre conservadores confesionales —Walker y Tocornal— contra los liberales— Santa María o Errázuriz Echaurren—.

Es a fines del siglo XIX, con los cambios sociales, cuando aparecen verdaderamente revoluciones sociales, políticas que importan un modelo cultural nuevo. Es el caso del México post porfirista, del Uruguay o del Brasil a fines del siglo, etc.

Pero, claro está, es difícil no tener algunas precauciones al hablar de revolución y contrarrevolución en el mundo hispánico. En efecto, desde hace tiempo se discute en América la validez de conceptos como el feudalismo o la modernidad para aplicarlos al continente. Algunos estudiosos de su mentalidad han aseverado que el fondo barroco de Hispanoamérica es un factor que tiende a la tradición y por ende es constitutivamente antimoderna.

Esto quiere decir que en verdad los conceptos de revolución y contrarrevolución sólo pueden ser tomados relativamente. En Hispanoamérica de hecho el calificativo de contrarrevolucionario es un término culto, como acota Luis María Sandoval, y en muchos casos reciente. En los casos que no ha sido así se le ha usado como sinónimo de «reaccionario» pero con poca fuerza. Más usado,

^{(5) «}Romanticismo y Tradicionalismo» en Mario Góngora, Civilización de..., pág. 57.

pero con menos claridad es el uso de la palabra Revolución. Revolución equivale alternativamente a asonada, el motín o la revuelta. Revolución se llama, por ejemplo, a la Revolución del '91 en Chile, oportunidad en que la aristocracia parlamentarista se rebela contra el autoritarismo del Presidente Balmaceda, de su misma clase y heredero —aunque liberal— de la tradición conservadora de «gobierno fuerte».

La costumbre es, incluso en la historiografía americana, utilizar la palabra en forma coloquial, para aplicarlo a cambios políticos de muy menor magnitud, como el cambio violento de un gobierno por otro.

Desde luego el concepto de Revolución es más fácil de utilizar que el de Contrarrevolución. En la primera basta con identificar los elementos de la ideología, los cambios y los movimientos sociales. En la Contrarrevolución en cambio, no basta decir que se rechazó la Revolución.

Roberto de Mattei, en un artículo singularmente esclarecedor recuerda que la discrepancia entre la comprensión de conservadores y tradicionalistas transcurre en que para los primeros «los términos antitéticos de orden y Revolución son vaciados de todo contenido metafísico y limitados estrechamente a la dimensión política-social» (6), y para los segundos es una la creación del orden de la naturaleza querido por Dios, cuya alteración tiene el signo satánico de una recreación.

Precisamente es altamente discutible la aplicación de conceptos europeos a la realidad americana. No tanto por sus manifestaciones, como por sus inspiraciones. La Contrarrevolución en Francia o Nápoles, por ejemplo, tuvo características muy precisas, en Hispanoamérica todo ello es menos claro, en parte porque hay elementos que la identifican como tal y otros que no.

⁽⁶⁾ ROBERTO DE MATTEI, «A. Cochin y la...», pág. 633 en revista Verbo, núm. 145-146, Madrid, mayo-julio de 1976.

Los movimientos:

Un caso frustado: Perú.

Lo anterior puede comprobarse con una somera revisión del tratamiento historiográfico del tema. En los primeros momentos e incluso durante el siglo XIX, la asociación instintiva fue la invocación monárquica. En otras palabras, «contrarrevolucionarios» eran los que defendiendo la Iglesia mantenían inalterable la defensa de la monarquía.

El vigor que Lima opuso al movimiento revolucionario independentista fue notorio. San Martín, por ejemplo, no descansó hasta crear en la Provincia de Mendoza un ejército para atacando Chile (perdido desde 1814) llegar al Perú. Incluso con apoyo naval chileno San Martín se mostró incapaz de doblegar a las tropas peruanas que resistían, cediendo su lugar a Bolívar que venía del norte. Sobre todo frente a las tropas revolucionarias argentinas la confrontación fue más violenta, ya que sus desmanes superaron su inicial apoyo. La derrota de los argentinos en la batalla de Guaqui (1811) en el Alto Perú tuvo verdadero carácter de liberación. En efecto, los peruanos rechazarían las incursiones argentinas de 1813 dirigidas por Belgrano y de 1815 por Rondeau. Distinto era el caso de Chile, donde había zonas al sur, Valdivia y Chiloé, afectas a la monarquía. Está fuera de toda discusión que el grueso de la oficialidad y casi la totalidad de la tropa eran los primeros criollos y los segundos indígenas.

Brian R. Hamnett (7) ha identificado esta primera variable de la tendencia contrarrevolucionaria en las tendencias gestadas en el interior de los virreinatos del Perú y Nueva España (México), que ofrecen la más coherente resistencia a las ideas y principios revolucionarios, con la diferencia que la contrarrevolución en el primero se agotó históricamente en la ocupación del Perú por las tropas revolucionarias.

⁽⁷⁾ BRIAN R. HAMNETT, Revolución y contrarrevolución en México y el Perú. (Liberalismo, realeza y separatismo 1800-1824), FCE, México, 1978.

En el caso peruano la determinación de permanecer fiel al rey le costó la ocupación por tropas de los ejércitos de San Martín y Bolívar, y tras el colapso militar del virreinato el cese de esta contrarrevolución frustada. En efecto, la independencia era un hecho que truncaba cualquier continuidad contrarrevolucionaria. Ese hecho ejemplifica el Presidente del Ecuador, Gabriel García Moreno, que proveniendo de una familia peninsular opuesta a la Independencia, va a identificarse con los esfuerzos por estabilizar uno de los nuevos Estados surgidos del proceso independentista.

El caso de Chiloé.

Este archipiélago, compuesto de la Gran Isla de Chiloé e incontables islas, situado al sur del Canal de Chacao, en un clima tempestuoso, con una población derivada de españoles e indios chonos, fue el centro de la resistencia a la independencia en Chile. Territorio de rasgos muy particulares y duros, con más de 200 días de lluvias al año, fue el escenario de una curiosa evangelización, que dejó su impronta en su extremado conservadurismo, incluso lingüístico, acrecentado por la lejanía geográfica.

Administrativamente, además, estaba separada de la Capitanía General de Chile con dependencia directa de Lima. Bajo la dirección de un comerciante peninsular, Antonio de Quintanilla, casado con una notable de la zona, se organiza de manera incesante el reclutamiento de tropas para la monarquía. Esta isla proporciona casi todos los contigentes realistas y en ciertas ocasiones compiten con las escasas tropas peninsulares. La tropas chilotas se distinguen en las Guerras de Independencia por su religiosidad y monarquismo. Todavía en 1826 Chiloé sigue —sin contactos con la metrópoli— fiel a España y junto con la fortaleza del Callao (Perú) son las últimas en capitular.

Tras los deseos de Bolívar de anexionarla, el Gobierno chileno emprende dos expediciones, y logra someterla en una paz honrosa. El Presidente Freire le ofrece el cargo de gobernador a Quintanilla por su ascendiente, pero este lo rechaza. Emigra con algunos chilotes a España, donde muere sin reconocimiento de su labor. Por su parte los chilotes que le acompañaron regresan a la isla. En la isla existe un monumento en el cual están por un lado el homenaje debido al primer gobernador republicano y al último español (8).

Tres excepciones:

MÉXICO

El Imperio Mexicano de Itúrbide, 1822-1823.

La primera manifestación del consevadurismo mexicano fue el movimiento iniciado en México para coronar emperador a Agustín de Itúrbide y dar la Independencia al país sin sobresaltos. Era una tesis que había rondado a la Argentina bajo el Directorio, a Bolívar con respecto a Colombia, a San Martín en Perú, y que cristalizó en Brasil con la Casa Braganza.

El plan monárquico cristalizó por el apoyo de Vicente Guerrero a Itúrbide, enviado por el Virrey a combatirle. De acuerdo al Plan de Iguala, redactado en 1821, se preveían las tres garantías: ortodoxia religiosa, igualdad entre europeos y mexicanos y la Independencia al país del norte, y permitieron que en julio de 1822 fuese proclamado Emperador, pero poco después el alzamiento del General Santa Ana, y el Acta de Casa Mata, en 1823, le obligaron a exiliarse. En el escaso plazo de su gobierno sometió a Centroamérica y derrotó a los republicanos que se habían hecho fuertes en El Salvador en 1822, territorios que a su caída se independizaron. En 1824, al regresar a su país, el Congreso lo juzgó y lo fusiló.

⁽⁸⁾ Ver Manuel Torres Martín, Quintanilla y Chiloé: la epopeya de la constancia, Andrés Bello, Santiago, 1985 y Fernando Campos Harriet, Los defensores del Rey, Andrés Bello, Santiago, 1958.

La Guerras de la Reforma o de los Tres Años, 1858-1861.

El Partido Conservador mexicano fue tachado desde un comienzo como «reaccionario». Los motivos de este apodo provenían de su firme adhesión a la Iglesia, de sus relativos vínculos con la colonia española, y de su lucha pertinaz contra la Masonería. Por ello, no extraña verificar cómo en 1857 los conservadores se alcen contra la Constitución liberal (9), tachada de antirreligiosa, a través del general Osollo y sobre todo de Miguel Miramón. Detenidos, Miramón huye de prisión y reinicia la lucha con espectaculares victorias, que le valen el apodo del joven Macabeo, como nuevo vengador de los cristianos.

Miramón logra importantes victorias pero vacila ante la captura de Veracruz dónde está Juárez, y prefiere batir a Santos Degollados que avanza sobre Ciudad de México, en consecuencia ello prolonga la guerra y permite la reorganización de los liberales o constitucionalistas.

Debido a los apuros de Juárez, este concertó el apoyo de Estados Unidos —a cambio de una presunta compensación territorial mexicana—, mientras los conservadores buscaban apoyo en España. El apoyo de Estados Unidos significa el apresamiento de la escuadra conservadora ante Veracruz y el fracaso del asedio, y luego el apertrechamiento de los constitucionalistas. Al cabo de tres años los conservadores perdían la guerra.

La intervención francesa, el Imperio y los conservadores.

La situación de los conservadores llevó a la larga a que un sector de ellos considerara la posibilidad de rehacer el Imperio bajo un príncipe extranjero, específicamente bajo Maximiliano de Austria. La intervención francesa se inició en 1862, cuando la Guerra de la Reforma aún no acababa. Esta decisión fue fatal aun-

⁽⁹⁾ El Papa Pío IX había eximido a los católicos de prestarle obediencia.

que tuvo un comienzo inicialmente auspicioso, pues Maximiliano, apoyado por tropas francesas, aprovechó el fútil pretexto de las deudas de México para instaurar el nuevo régimen. La idea era apoyada por Napoleón III, quien buscaba equilibrar la influencia de Estados Unidos.

En la ciudad capital se reunió una Asamblea de Notables que expidió su consentimiento a la monarquía en un dictamen del 10 de julio de 1863 en una monarquía «moderada, hereditaria, con un príncipe católico». Pero la gestión de Maximiliano fue ajena a las esperanzas de los conservadores. El carácter imperialista de la empresa se verificó en la poca accesibilidad a las peticiones conservadoras referidas a la cuestión religiosa. De hecho se retrasó la formación de un Ejército Imperial Mexicano que fuese conducido por Miramón, quien durante gran parte de la contienda estuvo fuera del país, donde frecuentó la Curia Romana y fue condecorado por Pío IX.

La política de Maximiliano fue bastante liberal. Ciertamente, que al cabo de los ingentes sacrificios de los conservadores, el fusilamiento de Miramón sonaría a sarcasmo, ya que enemigo de la intervención, caía como su partidario, y a su vez aquella no había proporcionado un beneficio a la Iglesia ni a su causa. Pues como dice Silvio Zavala —nada sospechoso de simpatías— «los conservadores de México tenían la esperanza de conseguir la protección que tenía la Iglesia antes de la reforma liberal. Y no ocurrió así, porque Maximiliano y Napoleón ya estaban muy influidos por los conceptos liberales» (10).

Casi al final del régimen imperial, los franceses se retiraron y asumieron su pesada carga los conservadores a través del constituido Ejército Imperial. Miramón lleva la iniciativa en Zacatecas (1865), pero es presionado ante la revuelta general. Una primera derrota le sorprende en 1867 y otra en Querétaro, con consecuencias desastrosas. Finalmente el 19 de junio de ese año es fusilado junto al Emperador y el general Tomás Mejía.

⁽¹⁰⁾ Entrevista a SILVIO ZAVALA, «Conversaciones sobre América (V)», pág. 56 en Atlántida, núm. 12, Madrid, octubre-diciembre de 1992.

Primera Guerra Cristera 1926-1929.

El que la reacción contra la Revolución proviniese de los círculos católicos debe entenderse como la última reserva del pensamiento conservador, una vez desaparecido el Partido. Los inicios de las Guerras Cristeras se marca por la Revolución Mexicana de 1910 y los intentos de promover medidas anticlericales por medio de la acción de diversas logias masónicas y sociedades ateas. Sobre todo la Revolución alterado el cuadro de tolerancia establecido bajo la Dictadura de Porfirio Díaz.

En 1913 tras el asesinato de Francisco I. Madero, se inicia la pugna por el poder entre Victoriano Huerta y Venustiano Carranza. El primero se apoya en los católicos, pero el segundo, gobernador de Cohauila, forma el Ejército Constitucionalista que desde el Norte avanza atacando a la Iglesia.

Carranza tras su victoria en 1915 ataca a los católicos, acusándolos de haber apoyado a Huerta: expulsa sacerdotes, cierra seminarios, se prohíbe el culto en algunos estados, etc. El grupo constitucionalista crea una nueva Carta, la de 1917, que prohíbe el culto católico y las expresiones religiosas públicas. Se enajena a la Iglesia de la posesión de bienes, la dirección de escuelas, los votos monásticos, las órdenes religiosas y los monasterios, etc.

Todo lo anterior tenía por lógica finalidad impedir la extensión del culto católico, lo que fue evidente en algunos estados como el de Jalisco, donde el propio Obispo pasó a la clandestinidad. Los sucesos de 1919 que hicieron retirar la clausura de las Iglesias, por medio de manifestaciones dio el tono de lo que vendría.

A pesar de la derrota de Carranza y del ascenso del General Obregón, se fue incubando en el seno del grupo constitucionalista una facción más extrema, la jacobina, que promocionó la lucha antirreligiosa principalmente a través de la Liga Anticlerical Mexicana.

La «familia revolucionaria» era en su mayoría del norte y militar. De extracción pequeño-burguesa rechazaba el catolicismo y la herencia indígena. «A leur yeux —recuerda Meyer— le protestantisme explique la réussite nord-américaine et ils reprennent a leur compte le réquisitoire anglosaxon contre le passé hispanique et colonial d'un Méxique dégénéré par la faute des Indiens et des pretres» (11).

El tenor de los acontecimientos generaron la «U» o Unión de Católicos Mexicanos, organización clandestina, fundada por el P. Vicente Camacho, destinada a preservar la fe en caso de persecución abierta. A su vez el P. Bernardo Bergüend crea la Asociación Católica de la Juventud Mexicana, que nutrirá a los futuros cristeros de la mayoría de sus cuadros. Esta se fue manifestando en mítines y marchas populares, que trataban de impedir el cierre de iglesias o escuelas, con saldos de muertos y heridos.

Los desórdenes de los años 21 y 22 anticiparon los que sobrevinieron con la elección del general Plutarco Elías Calles, un jacobino exaltado. Ante este cuadro se siguieron formando asociaciones, entre ellas en 1925, el Comité de Defensa de la Religión en Guadalajara, que se transformará en la Unión Popular.

Ese año se inició la lucha a causa del intento de formar por Calles, una iglesia cismática, mediante la toma de la Iglesia de la Soledad en Ciudad de México. La acción gestó grupos de paisanos, que defendían las iglesias, y fue el comienzo de la unidad de los católicos en la Liga Nacional de Defensa de la Libertad Religiosa—o Liga— dirigida por el ex gobernador de Zacatecas, Ceniceros. No pasó mucho tiempo entre el 9 de marzo y el 22 del 1925, que la Liga fue declarada subversiva.

Diversas medidas gubernamentales agravaron la situación, entre ellas la aplicación de una norma constitucional (art. 130) que obligaba a cumplir a todos los gobernadores la lucha anticlerical. Por ello el Papa Pío XI en *Paternae Sanae Sollicitudo* llama a la lucha cívica contra la Constitución. Ante las declaraciones del Arzobispo de Ciudad de México, el gobierno obliga a la aplicación

⁽¹¹⁾ Jean Meyer, La Christiade: l'église, l'etat et le peuple dans la révolution mexicaine 1926-1929, Payot, 1975, págs. 31-32. Más adelante precisa: «Si les anticléricaux sont souvent protestants ils sont aussi, sous la meme influence américaine, francs-maçons», pág. 32.

del artículo 130 y ordena el cierre de colegios y conventos. Por este artículo se prohíbe virtualmente el culto, al fijar mínimas cantidades de sacerdotes.

Para entonces el agravamiento del conflicto era evidente, y se sucedían las expulsiones o arrestos de eclesiásticos, mientras los Obispos no sabían si apoyar la acción cívica, la Liga, o ir a acciones más enérgicas.

La promulgación el 14 de junio de la Ley Calles, estableció penas de cárcel para quienes enseñasen la religión católica, hicieran votos religiosos, publicaran prensa religiosa y ejercieran la profesión sacerdotal sin permiso. Debido a la dureza del artículo y a la previsible promoción de grupos cismáticos, el conjunto de Obispos insistió en una resistencia pacífica, con boicots, y sobre todo con la autosuspensión de los cultos. Esta sobreviene el 31 de julio, tras la debida consulta al Vaticano.

El Gobierno, a su vez, se arrogó el derecho a nombrar gestores en las iglesias. Todo ello causó el desbordamiento de la tesis de la resistencia pacífica, y numerosos fieles tomaron las armas por sí mismos. El primer caso se dio en Puebla, el 20 de julio, con el fusilamiento de un comerciante al retirar un letrero de Viva Cristo Rey (12).

Al día siguiente del 31 de julio empezaron los primeros enfrentamientos, que surgen de la resistencia de los grupos armados a dejar inventariar las Iglesias. Son partidas ajenas por lo general a la Liga, que sin intervenir en la resistencia pacífica que ella intenta desarrollar, se enfrentan al Ejército.

En la primera fase el Movimiento Cristero, que tiene por divisa Viva Cristo Rey, sufre derrotas, pero por la espontaneidad con que surge, nada lo detiene. Lentamente los mandos de la Liga se empiezan a comprometer con la lucha y crean el Comité Espe-

⁽¹²⁾ Para estos hechos un resumen en Enrique Mendoza Delgado, «La Guerra de los Cristeros», en revista Verbo, núm. 159-160, Madrid, noviembre diciembre de 1977, págs. 1.496 y sigs. Sobre el tema Jean Meyer, La Cristiada, Siglo XXI, México, 10.ª edición, 1988; y el ya citado La Christiada.

cial de Guerra, cuando ya la lucha está en pleno desarrollo en Jalisco, Guadalajara, Guerrero, Zacatecas, etc.

La lucha tiene carácter popular, ajeno a los mandos superiores de la Liga y a los propios Obispos, algunos de los cuales como el de Guadalajara pasa a la clandestinidad, pero sin comprometerse con los Cristeros. El movimiento arma precariamente el Ejército Cristero o Guardia Nacional, entrega su mando al General Enrique Gorostieta, y prepara el alzamiento general para enero de 1927 al mando del liguero René Capistrán, que abarca la zona centro-sur de México.

El alzamiento no recibe el apoyo claro ni de los Obispos ni del Vaticano, en el norte incluso los Obispos pactan con los gobernadores estatales, lo cual no impide que el levantamiento tenga éxitos en Puebla, Guerrero, Moreles, Oaxaca, etc. Gorostieta logra unificar las partidas cristeras, reforzadas por el apoyo femenino de las Brigadas Santa Juana de Arco, y da a la Guardia una estructura militar acorde a su anterior trayectoria profesional. En las zonas liberadas se crea una administración afecta, mientras el Gobierno lanzaba sus tropas sobre Altos de Jalisco: de 20.000 a casi 35.000 son los cristeros en armas.

Para entonces las relaciones entre Roma y los cristeros no son buenas porque los Obispos dicen que no tienen oportunidades de éxito, se niegan a nombrar capellanes, y de hecho reducen la magnitud de la sublevación. En 1928 la Iglesia empieza a negociar a través del episcopado estadounidense una solución negociada al conflicto, al margen de la Liga y los Cristeros.

La situación se mejora con la lucha interna entre Calles y los partidarios de Obregón (asesinado por un joven católico), en la cual se obtiene la gran victoria de Tepatitlán. Calles, con abundante apoyo estadounidense, concentra su ejército en Altos de Jalisco y fracasa su ofensiva, aunque muere en combate el General Gorostieta. En ese instante, junio de 1929, se producen los acuerdos finales entre la Jerarquía y el Gobierno y se anuncia la reanudación de los cultos para el 22 de junio de 1928, sin acuerdo de

los cristeros (13). El último acto de la tragedia será la vuelta a sus hogares de los cristeros y su asesinato sistemático por las fuerzas del Ejército, además de la inamovilidad de la Constitución de 1917.

Segunda Guerra Cristera 1935-1940 (de los «Irreductibles»).

Pasado el primer período de los arreglos, los grupos jacobinos volvieron a la carga, mediante planes de educación sexual y otros que tenían por objeto liquidar la Iglesia. Como respuesta nuevamente hubo cristeros que sin apoyo de sus Obispos reiniciaron la lucha armada. Estuvo encabezada por Trinidad Mora, Florencio Estrada y Federico Vázquez. El movimiento abarcó 15 Estados, pero en carácter de partida o de acciones selectivas contra funcionarios y oficiales.

El Sinarquismo 1937-1945.

mada o www.gawadalishbedi.

El fracaso armado llevó a una situación de desconfianza de los católicos con la jerarquía, que explica el sesgo de la lucha emprendida por la Unión Nacional Sinarquista entre el 37 y el 41, de carácter pacífico, y de perfil más nacionalista. De hecho en su punto 5.º, el Sinarquismo desechaba los calificativos de derecha e izquierda, y de revolución y reacción, haciendo sólo distinciones entre mexicanos y antimexicanos. La UNS se reconocía heredera de los Cristeros, pero sus lazos eran débiles con el clero (14),

^{(13) «}Su Santidad el Papa ha dispuesto — decía el General Jesús Degollado al comunicar la noticia a los cristeros—, por razones que no conocemos, pero que como católicos aceptamos, que sin derogar las leyes se reanuden los cultos», cit. por Enrique Mendoza, «La Guerra de los Cristeros», pág. 1.515, en Verbo, núm. 159-160.

^{(14) «}Que l'UNS n'ait rien a voir avec la hiérarchie catholique, c'est le fruit de l'expériencie amere du conflit religieux des années 20; le mouvement n'a jamais eu conseillers officiels ecclésiastiques, ni d'aumoniers. Les chefs n'ont eu des contacts avec les éveques qu'a titre privé», JEAN MEYER,

a pesar de lo cual rechazaba las «Tres R», Renacimiento, Reforma (Protestante y Mexicana) y Revolución. Sostenía la necesidad de un Orden Social Cristiano frente a la Revolución. Debía su curioso nombre al griego syn diké, sindicato, derivado del syn arké, que significa con poder, con autoridad. Es decir, lo contrario a la anarquía.

La UNS era fuerte en Michoacán, Guanajuato, Aguascalientes, Jalisco, San Luis, Zacatecas y a medias en Nayarit, Guerrero, Vera Cruz, Tlaxcala, Hidaldo y Morelos.

En su primera fase la UNS fue dirigida por Manuel Abascal (1940-1941), pero subsistió con un agudo conflicto entre la directiva y la «Base». El Sinarquismo luchaba por restaurar los derechos de la Iglesia y desplazar al Partido Revolucionario Institucionalizado del poder. Fruto de su acción de protesta en 1938 se suspendió la propaganda antirreligiosa en las escuelas.

ECUADOR.

Gabriel García Moreno (1821-1875).

La figura de Gabriel García Moreno (15) domina por sí sola toda la cuestión de una política contrarrevolucionaria en Hispanoamérica y no en vano fue el modelo en Europa de un gobierno cristiano. En España, por ejemplo, fue una figura recurrente para Nocedal y los integristas. Este hombre culto, con estudios científicos, impetuoso, discutido, sagaz administrador, hombre de obras, que se inició en el apoyo del liberal Rocafuerte, fue el constructor

Le Sinarquisme. Un fascisme mexicain? 1937-1947, Hachette, Paris, 1977, pág. 125.

⁽¹⁵⁾ R. P. Alphonse Berthe, García Moreno. Presidente del Ecuador, Paris, 1892; Manuel Gálvez, Vida de don Gabriel García Moreno, Difusión, Buenos Aires, 1942; Julián B. Ruiz Rivera, Gabriel García Moreno, dictador ilustrado del Ecuador, Anaya, Madrid, 1988; Richard Pattee, García Moreno y el Ecuador de su tiempo, México, 1944; Pilar Ponce, Gabriel García Moreno, Historia 16/Quórum, Madrid, 1987. Sobre el período Marie-Danielle Demelas, Jerusalem y Babilonia: religión y política en el Ecuador 1780-1860, Corporación Editora Nacional, Quito, 1988.

del moderno Estado ecuatoriano en el momento en que su existencia era discutida por Colombia y Perú.

García Moreno intentó constituir una «República del Sagrado Corazón» que, una vez azotada por su muerte a manos de la Masonería, fue abandonada a su suerte por sus propios seguidores. Si los asesinos del dos veces Presidente del Ecuador fueron eliminados pocas horas después del asesinato, en cambio consiguieron vaciar de contenido su obra.

Joven de familia distinguida, pero no muy dotada de recursos, García Moreno sobresalió en los estudios y en su interés por la ciencia. Se educó con los jesuitas, por lo cual cuando se verificó su expulsión (1852) bajo el gobierno de Urbina se manifestó en contra de la medida (16). Sin embargo, García Moreno apoyó a Rocafuerte, y no al conservador general Flores, en parte debido a la eficacia administrativa del primero, y a su conducta desideologizada, que al acceder al poder le hizo gobernar en forma muy lejana al ideal liberal.

Las continuas crisis fronterizas y la presión del Perú, condujeron a que tras el Tratado Icaza-Pritcher (1857), García Moreno accediera al poder en un triunvirato con Jerónimo Carrión y Pacífico Chiriboga dos años después. Ese fue el motivo de su ascenso a la primera magistratura, y la posibilidad de influir en la Constitución de 1861. Su acción inclemente contra el liberalismo y la masonería, se reflejó también en su puritanismo con el clero ecuatoriano, cuyo estado era desastroso. Por ello, no contento con las instrucciones de disciplinarlo que dio a sus intendentes (17), procedió a negociar un nuevo Concordato, el de 1862, en el cual junto con subrayar la necesidad del apoyo civil a la Iglesia, se hacía eco de la condena a las sociedades secretas y los cultos disidentes. Convencido de la bondad de los jesuitas los trae de vuelta e ins-

⁽¹⁶⁾ La Iglesia Católica no sufrió ataques ni siquiera bajo los gobiernos liberales y se mantuvo el statu quo.

⁽¹⁷⁾ Por ejemplo, impuso una multa al Arzobispo de Quito por no haber asistido a una ceremonia religiosa. Al Concordato lo consideró blando con el clero y hasta 1865 no lo aplicó, buscando obtener satisfacción a sus exigencias.

tituye la obligatoriedad de la educación primaria, propugna investigaciones, y levanta caminos.

Tras su primer período, y dado que no podía reelegirse, apoya a otro conservador, a Jerónimo Carrión, y por breve período fue enviado a Chile como diplomático en 1866. Aprovechando la traición de Carrión a los conservadores, para cerrar el congreso, García Moreno vuelve al primer plano, a través de un nuevo gobierno, el de Espinosa, que, sin embargo, tampoco le satisface en su ortodoxia, pero con el que colabora como Gobernador de Imbabura en un grave terremoto en 1868, donde desplega su gran inventiva y capacidad.

En 1869, ante la posibilidad del triunfo liberal, García Moreno provoca un golpe de estado y empieza su segundo período, donde se consagra enteramente a su ideal de Estado católico, expresado en su Constitución de 1869, desde el puesto de Ministro de Guerra del Presidente Manuel de Ascábusi, y luego desde su elección como Jefe de Estado.

Las ideas centrales de su Carta Fundamental fueron expresadas por el mismo en los debates: «Dos objetos principales son los que he tenido en mira: el primero, poner en armonía nuestras instituciones políticas con nuestra creencia religiosa; y el segundo, investir a la autoridad pública de la fuerza suficiente para resistir los embates de la anarquía. La civilización moderna, creada por el catolicismo, degenera y bastardea a medida que se aparta de los principios católicos...» (18).

Para esta Constitución García Moreno se inspiró en la Carta chilena de 1833, por lo demás era conocida la admiración que sentía por ese país desde su estadía diplomática y por el ministro Portales, quien como él tenía obsesión por la eficiencia y la autoridad: «El viaje (de 1866) resultó sumamente instructivo para García Moreno. Sorprendido y admirado por la situación política chilena dedicó cierto tiempo a estudiar la constitución que regía

⁽¹⁸⁾ GABRIEL GARCÍA MORENO, Mensaje a la Convención Nacional, 1869, pág. 115, en José Luis y Alberto Romero (comp.), Pensamiento Conservador (1815-1898), Biblioteca Ayacucho, Caracas, 2.º edición, 1986.

su vida pública. Adoptó de ella diversos principios que serían más tarde reflejados en su proyecto constitucional aprobado por el parlamento ecuatoriano en 1869» (19). Rasgos de ella eran, por ejemplo, el poder omnímodo del Presidente, al que García Moreno le agregó la capacidad de reelegirse. Sobre todo la agrega un original artículo 10 que hace requisito de la nacionalidad la profesión de la fe católica.

El Presidente intentó hacer regir esto en toda la vida ecuatoriana. Exigió certificados de confesión para iniciar un curso, persiguió los vicios públicos, trató de suprimir las corridas de toros, y en general impregnó al país de su puritanismo. García Moreno, no contento con su ortodoxia, protesta en solitario por la ocupación de los Estados Pontificios, luego admite como ley civil el Syllabus de Pío IX y, finalmente, consagra el Ecuador al Sagrado Corazón de Jesús el 25 de marzo de 1874. El mismo participa activamente en las procesiones y actos religiosos y recibe una condecoración del propio Pontífice, por su fidelidad. Para entonces su enérgico gobierno, lleno de obras como la Escuela Politécnica, el Conservatorio, las Escuelas de Artillería, Náutica, Práctica de Cadetes y la Escuela Normal de Indios, es resistido abiertamente por los liberales y especialmente por la Masonería y conspiran contra él. Círculos cercanos a ambos, acicateados por el escritor Montalvo con su libro La Dictadura Perpetua, la asesinan a machete al salir de misa, sin escolta, en 1875. Por paradójico que suene, años después, el propio Montalvo le invocará como tirano sabio, sujeto de gran inteligencia y jayán de valor y arrojo increíble, juzgando muy penosa su muerte para el Ecuador.

⁽¹⁹⁾ PILAR PONCE, Gabriel García Moreno, Historia 16-Quórum, Madrid, 1987, pág. 102. Esta influencia fue estudiada por Crescente Donoso en su tesis de Derecho, Portales y García Moreno: paralelo político y psicológico, Universidad Católica de Chile, Santiago, 1955, 67 hojas. En uno de sus mensajes para el terremoto tuvo especial reconocimiento para el gobierno y el pueblo de Chile. Una vez producido su asesinato su familia se refugia en Chile, una de sus hijas se enlaza con la familia Larraín Covarrubias, cuyo nieto, Jaime, sería destacado político y dirigente gremial.

COLOMBIA.

La Guerra de los Mil Días (1899-1903).

En el caso de Colombia la oposición conservadora a las leyes laicas fue debida a su rechazo intrínseco del liberalismo, que provocó la sublevación liberal en 1899 tras un período de dominio conservador. Los antecedentes de esta lucha se pueden fácilmente remontar a 1849, cuando el Presidente liberal José Hilario López entre sus reformas consigue suprimir el Fuero Eclesiástico, concluye con la pena de muerte, estatuye la libertad de prensa y expulsa a los jesuitas. La Constitución de 1853 establece la separación entre la Iglesia y el Estado.

Sin embargo, el Partido Conservador logró volcar a su favor los años siguientes, y fue así como hacia el fin de siglo redactó una Constitución —la de 1886— que, acusada de «reaccionaria», fue el testimonio de su excepcional fidelidad a la Iglesia. Aún más, la colectividad dio a su lucha con los liberales el carácter de Guerra Santa y adhirió al ultramontanismo. Figura destacada del Partido fue el luego Presidente Miguel Antonio Caro, que dirigió el periódico El Tradicionista del cual era subscriptor García Moreno, y cuya orientación política fue clave para los años siguientes. Caro, también siguió los esfuerzos de García Moreno en lo educacional, e inspirado en él y en las palabras del Syllabus defendió la educación religiosa en las páginas del Tradicionista en 1872. Junto a Caro se destacó Rafael Núñez que le tocó gobernar con la Constitución entre 1886 y 1892 fecha en que murió.

Parte importante de la firmeza doctrinal de la postura colombiana se debió a la influencia de monseñor Ezequiel Moreno, Vicario Apostólico de Casanare y luego Obispo de Pasto. Este rechazó sin ambigüedades el liberalismo y los principios de la Revolución Francesa y reclamó el carácter de guerra santa a la defensa de los conservadores contra los liberales (20).

⁽²⁰⁾ Francisco José Fernández de la Cigoña y Núñez, «Pensamiento

La Guerra empezó por una incursión liberal desde Panamá, Ecuador y Venezuela, y se resolvió favorablemente para los conservadores en la Batalla de Palo Negro, cerca de Bucaramanga, a pesar del apoyo ecuatoriano. La lucha tuvo un claro carácter religioso, al punto que los liberales procedían en su avance a profanar las Iglesias y atacar al grito de «Viva Luzbel» al que los conservadores replicaban con «Viva la Inmaculada». En Palo Negro, antes de la contienda, los conservadores rezaron ardorosamente el Rosario. Monseñor Moreno narraba que los conservadores acudían a las diócesis pidiendo su bendición para luchar «en defensa de la Religión» y hasta su muerte en 1906 reiteró los principios tradicionales, a pesar de las dificultades que tuvo al final con Roma, que esperaba una conciliación que el Obispo rechazó en nombre de la doctrina pontificia a pesar de las presiones.

ej dag se ej gage Las ideas:

ARGENTINA.

De acuerdo con Mario Góngora el movimento contrarrevolucionario ha sido particularmente vital en Argentina. Sin embargo, si bien no faltan manifestaciones en el orden político éstas se confunden con el desarrollo del nacionalismo argentino (21).

Los antecedentes en este siglo necesariamente se remiten a la influencia de l'Action Française en Argentina, perceptible en el apoyo dado al General José Félix Uriburo en los años 30 por diversos medios ligados a este pensamiento: La Fronda, La Voz Nacional y sobre todo la Nueva República de los hermanos Irazusta. Esta última publicación fue expresamente visitada por Uriburo para manifestar su apoyo y desde 1928 recogía una amplia gama de intelectuales en esta posición. Entre los intelectuales entonces

contrarrevolucionario español: el beato Ezequiel Moreno, Obispo de Pasto», págs. 187-240, Verbo, núm. 151-152, enero-febrero de 1977.

⁽²¹⁾ Ver la obra clásica de Enrique Zuleta, El Nacionalismo argentino, Buenos Aires, Ediciones La Bastilla, 1975, 2 vols.

identificados con estas ideas se encontraban los mencionados Irazusta, Leopoldo Lugones, Juan E. Carulla, César Picó, Roberto de Laferrere, Juan José Hernández Arregui y Marcelo Sánchez Sorondo.

El apoyo al General —también visible en la Liga Patriótica Argentina, la Legión de mayo, la Liga Republicana— expresó, por otra parte, la vitalidad de la Escuela Revisionista, que había ido imponiendo uno a uno sus postulados: rechazo de Inglaterra y del judaísmo, denuncia contra la Masonería, exaltación del período de Juan Manuel de Rosas, recreación de la Argentina gaucha y adhesión al modelo de la sociedad medieval, tal como se presenta en el P. Meinvielle, Leonardo Castellani y A. Ezcurra Medrano.

El nacionalismo argentino se origina sin duda en las ideas propagadas por el revisionismo; por ejemplo, en La Argentina y el Imperialismo Británico (1934), de Julio y Rodolfo Irazusta, continuada luego, años después con Vida política de Juan Manuel de Rosas a través de su correspondencia (1941) del primero de los citados. Y sobre todo en la obra de Carlos Ibarguren, primo de Uriburo, y autor de Juan Manuel de Rosas, su vida su drama y su tiempo (1930).

Durante la Guerra Española la solidaridad con el Movimiento del 18 de Julio fue particularmente notable y se expresó en diversas agrupaciones. Esta emergía ya de la empatía de un sector de intelectuales argentinos con los alzados, especialmente en Juan Carlos Goyeneche, que promovió la idea de la Hispanidad, cuya primera exposición la dio Ramiro de Maeztu precisamente en Argentina y que fue ratificada por el Cardenal Gomá años después.

Más tarde fue visible la aparición del movimiento intelectual católico argentino, expresado principalmente a través del filósofo y teólogo R. P. Julio Meinvielle que como crítico a la evolución de Maritain reafirmó los principios tradicionales. El R. P. Meinvielle combatió duramente las desviaciones del filósofo católico, antes tradicionalista, en vista de sus juicios equívocos sobre la Guerra Civil Española. «Cuando Maritain se imagina que ambos bandos en España luchan por conquistas temporales está profundamente equivocado... Los comunistas luchan por el odio a Cristo; los na-

cionalistas por Cristo, cuyo amor no quieren dejarse arrebatar... Con la guerra española comienza la reconquista cristiana del mundo apóstata» (22).

La escuela argentina se prolongó principalmente en revistas — de las cuales son representativas hoy día, por ejemplo, Gladius, Verbo— y de la acción docente de la Universidad Nacional de Cuyo. Todo ello cristalizó en una primera ocasión con el golpe del 4 de junio de 1943 contra el Presidente Castillo por el Grupo de Oficiales Unidos (GOU), donde participaba Perón, que concitó la adhesión del R. P. Meinvielle, J. B. Genta, A. Baldrich, T. Casares, etc. Genta afirmó en agosto de 1943 que su misión en la Universidad era la «salvación de la juventud de las frívolas ideas modernas... Aún estamos padeciendo el desorden de la revolución negadora cartesiana; y en el retorno a la Filosofía Perenne hemos de afincar los postulados de la nueva revolución... la revolución restauradora que las Fuerzas Armadas ... realizaron» (23).

Más tarde —hacia 1945— este entusiasmo se fue disolviendo aunque prosiguió su lucha promovida por diversos intelectuales contra la democracia liberal, como Jordán Bruno Genta y Carlos Alberto Sacheri, ambos asesinados por bandas del terrorismo argentino. Genta había sido, por otro lado, rector designado para intervenir la Universidad del Litoral en 1943.

En los años 60 esta tendencia apoyó al General Onganía, quizás el más doctrinario de los que estuvieron en el poder durante el período de los Gobiernos Militares.

⁽²²⁾ Este célebre juicio está contenido en su artículo «De la Guerra Santa», págs. 380-381, en revista *Criterio*, núm. 494, 19-VIII-1937, Buenos Aires.

⁽²³⁾ Cit. pág. 282 en Christian Buchrucker, Nacionalismo y Peronismo. La Argentina en la crisis ideológica mundial (1927-1937), editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1987. Sobre el juicio positivo de R. P. Meinvielle que 1943 representaba la «contrarrevolución», ver «La Argentina y nuestro Tiempo», págs. 217 y sigs., en Revista de Estudios políticos, núms. 22-23, Madrid, 1945.

CHILE.

Básicamente Chile no presenta luchas entre conservadores y liberales debido al período de estabilidad emanado de la victoria de Lircay (1830) que posibilita los Decenios conservadores. En ellos se plasma la inspiración política conservadora en la Constitución de 1833, con una notable estabilidad institucional, y sostenida sobre la corrupción consciente del sufragio que asegura siempre al Gobierno la mayoría.

Los conservadores al obtener su victoria, guiada por la mano del todopoderoso Ministro Portales, plasman su concepción del desprecio de las teorías, del valor ejemplar de la conducta del gobernante, de la unidad del territorio. Los conservadores se sostienen sobre las dos únicas fuerzas sociales organizadas: la Iglesia y la aristocracia castellana-vasca. Su decadencia provendrá de la relajación de esas fuerzas sociales. En primer lugar, de la aristocracia, que empieza a recibir influencias liberales francesas desde 1850 en adelante. Luego de la Iglesia.

En principio la lucha de los liberales y conservadores es una lucha legislativa, de oposición a las «leyes laicas» que introducen el Registro Civil, la ley de Cementerios laicos y otros. La Guerra Civil del 91 tiene por único objeto discutir la autoridad del Presidente, que el Congreso logra derrotar.

En el siglo xx la defensa de las posiciones de la Iglesia está centralizada en el Partido Conservador que surge como escisión «ultramontana» a partir de 1878. Es una colectividad de gran influencia, que pasa a la oposición desde fines del siglo XIX y que busca impedir el cohecho electoral y propugna el parlamentarismo. En lo económico se define como liberal, lo que justamente es el objeto de las críticas de los jóvenes socialcristianos.

El Partido Conservador que se funde en 1966 en el nacionalista Partido Nacional que agrupa a la «derecha» contra el marxismo, fue de una extrema variedad de pareceres, dentro de las líneas propiciadas por Roma. Dentro de sus filas hubo varios senadores y diputados que en el plano de las ideas fueron afines a las ideas tradicionalistas, y que se volcaron plenamente, por ejemplo, por Franco y Salazar. Ejemplo de lo anterior fue el senador Sergio Fernández Larraín y su discípulo, el diputado Jorge Iván Hübner uno de los adversarios de la influencia mariteniana, que combatió a la Juventud Conservadora que dio origen a la Falange Nacional y luego a la Democracia Cristiana chilena.

Pero la tradición hispanista y corporativa corre más bien por el lado de publicaciones y movimientos católicos, de medios cultos. Por ejemplo, la Revista Estudios dirigida por el historiador Jaime Eyzaguirre, y que agrupa a connotados hispanistas como el P. Osvaldo Lira, el filósofo Clarence Finlayson, el escritor (Intendente de la XII Región) Roque Esteban Scarpa, o a políticos como el dirigente gremial Jaime Larraín García-Moreno, descendiente de Gabriel García Moreno.

También se prolonga en la Universidad Católica de Chile en los «hispanistas» como Gonzalo Vial Correa, Arturo Fontaine Aldunate entre otros. O en movimientos que en su origen son de de esta orientación como la Juventud Conservadora o Falange, con su publicación Lircay en especial bajo la primitiva dirección de Mario Góngora del Campo. Este último movimiento, sin embargo, a despecho de sus simpatías iniciales por Falange Española, Acción Española, el rexismo y otros, vira decididamente al maritenismo (24) y contribuye a la destrucción del Partido Conservador, maniobra en la cual se comprometen varios prelados como monseñor Manuel Larraín o Raúl Silva Henríquez.

El Partido Conservador, de naturaleza ambigua y oscilante entre su talante socialcristiano y el conservador, uno proteccionista en lo económico y el otro liberal, se vio enfrascado en su lucha interna, y en este sentido dedicó parte importante de su acción a definirse frente al atractivo del socialcristianismo. Por ello los sectores más consecuentes del partido, apoyaron la denuncia del maritenismo. Ya en 1934 el Padre Arturo Pérez Matte publicaba

⁽²⁴⁾ Andrés Benavente, «Jacques Maritain y la política chilena», págs. 127-145, en revista de Estudios Sociales, núm. 34, Santiago, 1982.

sus primeros opúsculos que merecieron la respuesta del filósofo francés, y que fijaron el nivel del debate.

Las ideas afines al Carlismo, a Acción Española, a la Doctrina Pontificia son defendidas alternativamente en el Partido Conservador y en grupos como el de Estudios, el Partido Agrario y Agrario-Laborista, y diversos grupos nacionalistas, principalmente basados sobre el corporativismo. Estas ideas se van haciendo eco de una tradición dirigida principalmente contra el marxismo y en parte contra el liberalismo político, contra el cual esgrimen el corporativismo. El término Revolución y, por consiguiente, el de la Contrarrevolución es materia del interés de estos dos grupos tanto en la coyuntura de los 30-40 como de los 60-73, puesto que en ellos se hace más nítido el peligro comunista.

Ejemplo de los brazos políticos de estas ideas, a veces ligadas al nacionalismo, son los anteriores y sobre todo Acción Nacional, de Jorge Prat Echaurren, que inspira la ideología nacionalista de la derecha contra Allende. Revistas de esa época -fines de los 60como Qué Pasa y Portada, y sobre todo Tizona, refleian indudablemente la repulsión que la derecha chilena siente por la Revolución Francesa y sus principios, lo mismo que el Movimiento Gremial, que dirigido por Jaime Guzmán Errázuriz, Domingo Arteaga y otros, se establece en la Universidad Católica de Chile en época de Allende. El Movimiento Gremial, que surge como rechazo de la Reforma Universitaria y la politización de los claustros, mantiene lazos con Fiducia y los grupos nacionalistas, se declara contrario a los partidos, adherente a la tesis de los cuerpos intermedios, el Poder Social y el Poder Político, defiende el Principio de Subsidariedad, dentro de la adhesión estricta al Catolicismo y el Hispanismo. Sus defensores, formados en la escuela de Jaime Evzaguirre y Osvaldo Lira, SS.CC., fueron la mayoría de los cuadros administrativos y alcaldicios del Gobierno Militar.

La escuela tradicionalista se vuelca finalmente en el apoyo al Régimen Militar, en cuya definición argumental encontramos principalmente los trazos de las ideas elaboradas durante décadas por el grupos Estudios. Estos se caracterizan por la defensa de la unidad del Estado, la defensa de la autoridad presidencial, el hispanismo y Catolicismo, el rechazo de Estados Unidos y de la influencia francesa y en cierto modo al lado del legalismo, el militarismo.

BRASIL.

La singularidad del caso brasileño nace de ser el país que transitó a la vida independiente en carácter de Imperio con un desempeño regular. A pesar del talante liberal de la Monarquía de los Braganza, de los Emperadores Pedro I y II, el golpe de los Coroneles que pone término al período significa la aparición de corrientes masónicas, con una ideología positivista.

Si bien no hubo una reacción de carácter doctrinal en contra de ello, si hubo movimientos de tipo popular que tienen alguna semejanza a los Cristeros y la Vendée, por la dura represión del Ejército, identificado con el positivismo. Por ejemplo, aunque no tiene carácter católico, la rebelión del Conselheiro de 1897 contra el ateísmo y el sistema métrico decimal, en el noroeste del Brasil, entre las capas más pobres. La rebelión está tratada en la novela de Mario Vargas Llosa, La Guerra del Fin del Mundo y recordada por Euclydes da Cunha (25).

En los años 30 Brasil presentó un movimiento filonacionalista, de contenido contrarrevolucionario, el Integralismo o Acção Integralista Brasileira de Plinio Salgado (26), creado en 1932, que fue aplastado en 1938, en un intento de golpe de estado por el Presidente Getúlio Vargas. El Integralismo promovía la familia y se identificaba con el catolicismo.

En los años 60 aparece Tradición, Familia y Propiedad, en Sao Paulo, dirigido por el profesor Plinio Correa de Oliveira, que

⁽²⁵⁾ Los Sertores, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1990.

⁽²⁶⁾ HÉLGIO TRINDADE, Integralismo. O fascismo brasileiro na década da 30, Universidade Federal de Rio Grande, Porto Alegre, 1974 y La tentation fasciste au Bresil dans les années treinte, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, París, 1988; y Franklin de Oliveira, Revolución y Contrarrevolución en el Brasil, Iguazú, Buenos Aires, 1965.

además de defender la Iglesia se ha pronunciado por la monarquía en Brasil. La TFP se extendió en toda América en los años 60 y 70, y constituye un movimiento de impacto en círculos universitarios y agrarios.

Los casos discutibles:

Los cesarismos conservadores del XIX.

La historiografía revisionista argentina (27), ha insistido en la asunción de contenidos contrarrevolucionarios muy tempranos para el caso de Rosas, elevado al carácter de paradigma. Es evidente que la figura del caudillo gaucho tiene una importancia proporcionada, y equivalente a la de un García Moreno en Ecuador, un Portales en Chile, o un Doctor Francia o un Francisco Solano López en Paraguay. Todos enemigos de la influencia del liberalismo o de las influencias externas que lo representasen. Francia y Solano López de sus vecinos y de Europa, Portales de los Estados Unidos, Rosas de los ingleses. Finalmente, tenemos el caso de las conversiones, muy evidentes en la fase final de Bolívar, cuando reclama la necesidad de la Religión.

Ahora bien, el derrumbe de la Corona ya en la década de los años 20 del siglo pasado deja en las emergentes naciones hispano-americanas solo la posibilidad de adherir a la Iglesia como causa contrarrevolucionaria, agotada la lealtad a España. Durante esta época se suceden también múltiples movimientos desde el poder político para influenciar la jerarquía, tenida en algunos casos como muy realista o contraria a los nuevos gobiernos. Además siguiendo la tradición del regalismo borbónico, en casi todos estos países se produce un movimiento tendente a la asunción de prerrogativas

⁽²⁷⁾ Ver Juan Fernando Segovia, Julio Irazusta. Conservatismo y nacionalismo en la Argentina, Editorial Idéarium, Mendoza, 1991. Críticamente, Tulio Halperin, «El revisionismo argentino cómo visión decadentista de la historia nacional», págs. 72-93, en Alternativas, Santiago, junio de 1984.

relativas a nombrar y objetar obispos, admitir publicaciones de documentos pontificios, etc.

Dentro de esta la primordial diferencia entre conservadores y liberales a lo largo del siglo XIX (no ya del XX en que se engloban bajo el rótulo de derecha y suelen unirse) está dada por su posición frente a la Iglesia. Los caudillos irrumpen en un momento complejo, cuando las naciones no están organizadas y las fronteras son inestables. En ese aspecto su preocupación por la Iglesia es política, por cuanto buscan, a veces con ejemplar intención, prelados de vida virtuosa o un determinado grado de influencia en el Estado. En el caso chileno, donde los conservadores son bastante seculares, esto impone el reconocimiento de la confesionalidad del Estado y una participación activa a nivel del Ejecutivo de los prelados, quienes incluso bajo el régimen constitucional de 1833, que consagra una presidencia autoritaria y centralizada, forman parte del Consejo de Estado que asesora al Presidente.

En el caso de Rosas este germinal elemento contrarrevolucionario se percibe sólo como un elemento conservador, en el sentido de preocupación por la Iglesia. Es la misma sensibilidad que lleva al escéptico Ministro chileno Diego Portales a preocuparse del clero, pero que en ambos se expresa en una pobre vida sobrenatural y desde luego en acontecimientos más bien tumultuosos respecto de su apego a la doctrina moral católica.

Nada de esto exime a ambos de ser celesos defensores de la confesionalidad de Estado, pero siempre desde una perspectiva de superioridad. Esa preocupación por la Iglesia, loable, a veces constructiva, pero no emerge de una inspiración contrarrevolucionaria.

En Chile el régimen conservador se caracterizó por un liberalismo moderado y un Catolicismo distante, quizás dentro de la tradición de la Ilustración Católica como asevera Góngora. Diego Portales ejerce en su cargo de Ministro el poder tras del trono, y aplica el ideario pelucón (conservador) que triunfa en el campo de batalla contra los pipiolos (liberales) en Lircay. Para Portales, el liberalismo romántico de una democracia es imposible en el pueblo chileno, por lo cual propugna un ideal liberal moderado, donde sobresale la idea de un gobierno fuerte, que conduzca al

pueblo. Reflejo de lo cual fue la consagración del voto censitario en la Carta de 1833. Frente a los ideólogos liberales, Portales expresa su confianza en la primacía de la práctica y desecha toda forma de federalismo y de parlamentarismo.

Por el contrario en Argentina el liberalismo lo encarna el unitarismo, contra el cual combate el caudillo gaucho Rosas en nombre del federalismo (28). En el caso de los federales, hay apoyo de algunos exiliados carlistas, pero en general tanto en Argentina, como en Chile, el factor religioso en ese instante es un elemento accesorio de la lucha política.

Los regimenes de Seguridad Nacional en el XX.

Algunos politólogos han establecidos los rasgos de lo que ellos llaman los «nuevos autoritarismos» de Hispanoamérica (29). Estos abarcan aquellos regímenes que fueron encabezados o aplicados por los militares y se constituyeron en alternativas de facto al sistema democrático.

Naturalmente, si se admite que la lucha antisubversiva en Argelia estuvo contagiada de principios contrarrevolucionarios, como lo hace Sandoval en sus Consideraciones, se puede extender este concepto a estos regímenes. En efecto, durante los 70 en especial, se conocieron muchos de los teóricos de la Guerra de Argelia, sobre todo en editoriales argentinas. Por su parte no faltaron declaraciones expresas, a saber los abogados y Presidente civil de Uruguay, Juan María Bordaberry que impuso un autogolpe y cerró el Congreso. Y también el general Juan Carlos Onganía, en Argentina, que consagró el país al Sagrado Corazón de María en 1969.

En círculos militares argentinos, chilenos, salvadoreños, nica-

⁽²⁸⁾ El federalismo se presenta como producto de la acción de los Estados Unidos promovido por José Manuel Infante.

⁽²⁹⁾ ROBERTO CALVO, La Doctrina Militar de Seguridad Nacional. (Autoritarismo político y neoliberalismo económico en el Cono Sur), Universidad Católica San Cristóbal, Caracas, 1979. Este texto posee una completa bibliografía.

ragüenses, uruguayos y brasileños, estos textos no fueron desconocidos. Tampoco la lectura de algunos conocidos tradicionalistas como los argentinos R. P. Julio Meinvielle, Carlos Alberto Sacheri y Jordán Bruno Genta, el brasileño Plinio Correa de Oliveira y el chileno Osvaldo Lira, SS.CC. En muchos casos, algunos de los militares más comprometidos en la «Guerra Sucia» tenían antecedentes anticomunistas por familia o denotaban ideas conservadoras, fácilmente transmutables en lenguaje nacionalista.

Un estudioso, Van Texel, hizo en tono crítico un resumen de estas influencias en el momento debidas a su juicio al «integrismo». Por ejemplo, a la TFP (Tradición, Familia y Propiedad), de origen brasileño, fundada por Plinio Correa de Oliveira y que constituyó grupos en casi toda Hispanoamérica. A Jean Madiran, con la revista Itinéraires, en Brasil (Permanences, Hora Presente), núcleos en la Universidad de Sao Paulo y el Ministerio de Justicia del Brasil. A Louis Salleron (La Pensée Catholique) y Jean Ousset (La Cité Catholique) que impactó en la Universidad Católica de Valparaíso y la revista Tizona de Viña del Mar. Y principalmente, señala, el grupo de Jean Ousset, 'La Ciudad Católica', que «logró, por lo menos, una implantación en Buenos Aires y Caracas, a comienzos de 1960; se infiltró, desde 1962, en los cuadros militares argentinos, especialmente durante el gobierno de Juan Carlos Onganía (1966-1970) y creó escuelas de formación en Argentina, curiosamente a la par con el exilio a éste país de miembros de la OAS (Organisation de l'Armée Secrete)» (30).

Ahora bien, la inspiración de estos regímenes no se debía al tradicionalismo. Provenía, más bien de una revisión crítica de los procesos democráticos, de los temores ante el Comunismo, y de las doctrinas de seguridad hemisféricas emanadas en Estados Unidos. Sin sumarse a la caricaturización de la influencia de este país (porque en cada doctrina de la Seguridad Nacional entraron componentes autóctonos) era evidente que su origen fue una relectura

⁽³⁰⁾ HENDRIK VAN TEXEL, «Guerra sicológica y tortura en la guerra de Argelia», en revista *Tierra Nueva*, mím. 20, enero de 1977, págs. 53-60 y «La última escisión del integrismo».

del liberalismo en relación al derecho de propiedad y a la necesidad de cambios estructurales de nuevo tipo.

Dentro de esa formulación general es evidente que hubo elementos «integristas» o «tradicionalistas». Los hubo en diferentes formas o grados, e incluso con cierto grado de confusión. Por cierto que en Brasil, que fue la cuna de estos regímenes, la receta y los conceptos fueron puramente liberales, por más que la reacción intelectual hubiese sido alentada en su momento por Tradición, Familia y Propiedad, un movimiento contrarrevolucionario fundado por Plinio Correa de Oliveira.

El caso chileno (1973-1989).

Una muestra de las dificultades de conceptualización se muestra en el caso chileno. Cuando ocurrió el Pronunciamiento Militar se estuvo ante una excepcional intervención militar en la vida pública chilena, de carácter prolongado y definido, que antes de ocurrir se procuró una plataforma de administración económica y doctrinaria. Dentro de su fundamentación doctrinaria es evidente que hay elementos contrarrevolucionarios presentes, como de otros signos (nacionalistas, neoliberales, conservadores) en un país cuyo panorama intelectual estaba polarizado. Es la época cuando la revista Tizona, de fuerte influencia en la Armada de Chile, justificó anticipadamente el 11 de septiembre con la invocación del Derecho de Resistencia en la Escolástica, y que es un concepto que se toma con posterioridad.

La propia revista *Verbo* en su índice temático general, cuando se refiere a la contrarrevolución ha clasificado el documento Declaración de Principios del Gobierno de Chile (11 de marzo de 1974) como una pieza de «doctrina contrarrevolucionaria» de acuerdo a la interpretación de un texto de la época hecha por un grupo de destacados profesores chilenos entre los cuales destacaban Carlos F. Cáceres, Héctor Herrera Cajas, Héctor Riesle, Gon-

Tal percepción es verídica, aunque es preciso explicar que se zalo Ibáñez y otros. dio en el Régimen Militar chileno una sorprendente mixtura entre el tradicionalismo político en los valores y el neoliberalismo económico en las políticas sectoriales. Veamos. Está de moda en estos días en el Chile de hoy tipificar las raíces «reaccionarias» del régimen autoritario del Presidente Augusto Pinochet Ugarte: es una tarea que han emprendido casi de modo mimético al emprendido en España tras la muerte del Generalísimo Franco (31).

Salvo la exageración de la influencia real en las políticas sectoriales del Gobierno Militar, es verídica la presencia de estas argumentaciones. Los adherentes, inspiradores y simpatizantes del 11 de septiembre conocían textos contrarrevolucionarios, tradicionalistas o nacionalistas que usaron al momento de la crisis. Por ejemplo, acudían al ejemplo del 18 de julio en España, justifican al 11 de septiembre en nombre del Derecho de Rebelión establecido por Santo Tomás de Aquino y los teólogos juristas españoles del siglo xv1, y conocían parte del pensamiento contrarrevolucionario —autores como De Maistre, Donoso Cortés, etc., eran leídos desde fines del siglo pasado— De hecho, la Declaración con sus conceptos de «poder social» y «poder político» sigue una teoría neocarlista desarrollada en Chile durante los años 40 y 50 especialmente por el Padre Osvaldo Lira, SS.CC., en un libro llamado Nostalgia de Vázquez de Mella (1942).

Para comprobar su influencia basta cotejar los textos del libro del P. Osvaldo y la Declaración (32). En el punto dedicado a la

⁽³¹⁾ Por ejemplo, Renato Cristi y Carlos Ruiz, «El Pensamiento conservador en Chile», Editorial Universitaria, Santiago, 1992, anticipado en revista Opciones, núm. 9 en 1986; Gonzalo Catalán, «Notas sobre proyectos autoritarios corporativos en Chile», págs. 100-160, en revista Escritos de Teoría, núm. 3-4, Santiago, 1979. Aproximaciones bastante más discutibles en Miguel Rojas-Mix (quien llega a inventar de la nada un teórico llamado Víctor de Valdivia para Chile, pág. 56), «El Hispanismo: ideológica de la dictadura en Hispanoamérica», págs. 47-59, en revista Araucaria, núm. 2, Lima, 1978, y Cristián Gázmuri, «La idea de la Decadencia Nacional y el Pensamiento político conservador chileno en el siglo xx», págs. 33-54, en Estudios Sociales, núm. 28-29, 1981.

⁽³²⁾ Se le atribuye la redacción al oficial jurídico de la Armada y asesor del Presidente Pinochet, Sergio Rillón Romaní, Jefe de la Oficina de Asuntos Especiales encargada de la Iglesia Católica.

Nueva Institucionalidad preveía la descentralización del poder, en un régimen de participación social, de democracia orgánica. En ella, se afirmaba, se distinguiría entre:

- «El poder político (33) o facultad de decidir en los asuntos de interés general para la nación, constituye la función de gobernar al país».
- «El poder social, en cambio, debe entenderse como la facultad de los cuerpos intermedios de la sociedad para desarrollarse con legítima autonomía hacia la obtención de sus fines específicos, transformándose en vehículo de límite a la vez que de enriquecimiento a la acción del poder político» (34).

«En cuanto al poder social —se precisa más adelante—, él está llamado a convertirse en el cauce orgánico más importante de expresión ciudadana. Chile tiene una larga tradición de organización social, que se remonta a su origen hispánico. Los cabildos, la comuna autónoma, el sindicalismo laboral y el gremialismo extendido a todo nivel son hitos de un proceso que revela que el pueblo chileno ha estado permanentemente renovando sus formas de organización social» (35). Interpretación que como se sabe emerge directamente de la escuela hispanista de Jaime Eyzaguirre, Osvaldo Lira, SS.CC., Gonzalo Vial, Arturo Fontaine Aldunate y otros, y que heredó el principal asesor jurídico del Presidente Pinochet, el joven ex senador Jaime Guzmán Errázuriz (36), asesinado recientemente por una banda terrorista.

⁽³³⁾ Subrayado en el original.

⁽³⁴⁾ Declaración de Principios del Gobierno de Chile (11 de marzo de 1974, DINACOS, Santiago, s/f, págs. 23-24.

⁽³⁵⁾ Declaración de Principios..., págs. 25-26.

⁽³⁶⁾ Del ex senador dice Arturo Fontaine: «en los orígenes de su pensamiento estuvieron las clases de religión del R. P. Florencio Infante, y el ambiente cultural del Colegio de los Padres Franceses. Después, el escolasticismo y la filosofía política del R. P. Osvaldo Lira, SS.CC. (conocía bien su libro Nostalgia de Vásquez de Mella), la visión histórica y religiosa de Jaime Eyzaguirre (en especial, Hispanoamérica del Dolor y Fisonomía Histórica de Chile), la teoría de la contrarrevolución de Plinio Correa de Oliveira y, por cierto, los textos clásicos de la doctrina social de la Iglesia», «El miedo y otros escritos», págs. 251-252, en revista Estudios Públicos, núm. 42, Otoño 1991, Santiago.

Además la Declaración afirmaba un nacionalismo volcado a la universalidad, que —se precisa— no es ideología. «El nacionalismo chileno —dice—, más que una ideología, es un estilo de conducta, la expresión genuina del ser de la Patria y del alma de su pueblo... el Gobierno de Chile preferirá siempre los principios que las doctrinas, las realizaciones que los programas, la conducta que las simples leyes, el pragmatismo que las ideologías y la verdad de los hechos que la ilusión de los programas» (37).

Ahora bien, cuando el General Pinochet asume el poder, la política económica estaba diseñada completamente por un grupo de economistas patrocinados por la Armada que adhieren a la Escuela de Chicago, cuyo decano estaba casado con un chilena. Es un miembro de la Armada, quien redacta en lo principal la Declaración de Principios y refleja la influencia de Tizona y en general del Hispanismo. La revisión del documento refleja ideas tradicionalistas tales como la pertenencia a Occidente Cristiano y la tradición hispánica (frente a la tesis del «Hermano Mayor», la URSS, de Allende y la Unidad Popular), el rechazo de la escalada revolucionaria, y su identificación en el marxismo pero cuya genealogía —se indica— está en el liberalismo. En el documento se expresa el rechazo del Occidente desarrollado (38) y del socialismo, el combate al comunismo y la búsqueda del tercer camino entre ambos.

Ciertamente que en la singular experiencia del Régimen Militar chileno, que asumió como propio el modelo económico neoliberal, esta teoría del Poder Social y el Poder Político sirvió para articular en forma coherente el tradicionalismo político y el neoliberalismo, pues a través de la distinción se pudo aplicar y conso-

⁽³⁷⁾ Declaración de Principios..., pág. 18.

^{(38) «}Las sociedades desarrolladas del Occidente, si bien ofrecen un rostro incomparablemente más aceptable que las anteriores, han derivado en un materialismo que ahoga y esclaviza espiritualmente al hombre. Se han configurado así las llamadas 'sociedades de consumo', en las cuales pareciera que la dinámica del desarrollo hubiera llegado a dominar al propio ser humano, que se siente interiormente vacío e insatisfecho...», Declaración de Principios..., pág. 2.

lidar —por ejemplo— el principio de subsidiariedad (expuesto de acuerdo al tomismo) para producir la desregulación de la economía (39).

En la discusión de la Constitución fue evidente que el camino liberal, asumido por el autor de la misma (asesinado hace poco) Jaime Guzmán Errázuriz, tenía elementos claramente contrarios en lo filosófico al liberalismo. Por ejemplo, se omite la expresión soberanía popular, se habla del núcleo básico de la sociedad (la familia) y del Bien Común, y se delinea el esquema de participación orgánica a través de los Consejos de Desarrollo Comunal y Regional.

Guzmán reconoció esta inspiración en un momento dado cuando se abordó el tema en la comisión redactora. «Agrega que si no se puede emplear el término 'bien común' porque se vincula, por su posición, a una escuela determinada, tampoco se puede usar la expresión 'soberanía', ya que ésta, también, se vincula con otra escuela, con una diferencia: la escuela a la cual pertenecería el bien común es compartida explícitamente por casi todo los integrantes de la Comisión y, en forma implícita y en gran sentido por todos; en cambio, la filosofía de la cual arranca el concepto de soberanía no es compartida, desde luego, por la mayoría, o tal vez ninguno, va que en esta Comisión nadie pertenece a la doctrina o a la escuela de pensamiento que inspiró la Revolución Francesa, o bien al liberalismo filosófico. De manera, entonces que, en cuanto al concepto de soberanía, que ya Maritain objeta y que pensadores españoles como Vásquez (40) de Mella y otros rechazan por entero, es aún mucho más difícil aceptar incorporarlo en la Constitución» (41).

Ese tercer camino quedó políticamente solo en un esbozo. In-

⁽³⁹⁾ Sobre este punto véase, por ejemplo, R. Cristi y C. Ruiz, El pensamiento conservador..., págs. 138 y sigs.

⁽⁴⁰⁾ En Chile el apellido Vázquez se escribe con ese.

⁽⁴¹⁾ Sesión núm. 46, Actas de la Comisión de Estudios para la Constitución de 1980, 18-VI-1974, en *Estudios Públicos*, núm. 42, Otoño, 1991, Santiago, pág. 319. Separata «El miedo y otros escritos. El pensamiento de Jaime Guzmán Errázuriz», ARTURO FONTAINE TALAVERA.

cluso en el momento supremo de decidirse por una nueva Constitución se privilegió una constitución de corte neoliberal, en contra del Voto de Minoría que, propuesto por el ex senador Pedro Ibáñez Ojeda y el ex Ministro del Interior Carlos Francisco Cáceres, pretendía concluir con el sufragio universal e instauraba un sufragio indirecto para elegir el próximo Presidente. La línea del gobierno militar fue de un liberalismo mitigado debido a las políticas sectoriales de corte neoliberal. En el tema de la lucha contra el comunismo, hubo en cambio un lenguaje de unidad nacional, muy cercano al empleado por el gobierno militar argentino.

Hubo, sin embargo, dentro del sistema de cuoteo del General Pinochet áreas o gabinetes de tendencias filonacionalista. Uno de ellos, servido por ejemplares tecnócratas, desarrolló su propia concepción de la descentralización. Me refiero al área de Gobierno interior, que en sus programas de regionalización y reordenación político-administrativa tomó los elementos de la Declaración de Principios y dio estructura jurídica a los conceptos de soberanía social (de los cuerpos intermedios) y de soberanía política (el Estado). La Subsecretaría del Interior, una de las reparticiones más estables, desarrolló en una línea muy clara, políticas sectoriales embebidas de la idea de rechazar, por ejemplo, la influencia masificadora de los principios «abstractos» de organización territorial de 1789. Estos conceptos eran:

- readecuación de la organización territorial en base a afinidades geográficas y económicas,
- término de las escalas electorales para la definición de provincias, que se funden en grandes regiones,
- primacía de la descentralización del Estado conforme a la fórmula de «menos Estado y más sociedad», que emanaba de una lectura de Vázquez de Mella (42).

Pero a la larga el elemento fundamental del Gobierno Militar

⁽⁴²⁾ Los principales aportes teóricos estuvieron dados por el Subsecretario del Interior, Alberto Cardemil, el Subsecretario de Desarrollo Social y Reforma Administrativa, General Serré, y por el Ministro Secretario General de Gobierno, Francisco Javier Cuadra. Del primero ver Apuntes para la restauración democrática, CEFOS, Santiago, 1.990.

chileno fue su liberalismo económico, impuesto a pesar de las reservas de parte del cuerpo de generales, de los nacionalistas y de la derecha más conservadora. Este mismo régimen también señaló una diferencia con otros como el argentino o el peruano que osciló a la izquierda.

En el caso de estos regimenes, ciertamente, la impronta contrarrevolucionaria aparece de modo explícito, pero más bien retórico, dentro de un escenario donde lo primordial es derrotar al comunismo y aplicar medidas de reestructuración económica. Por ello dentro de la natural diversidad de opciones de estos regímenes (piénsese en Panamá o Perú) se pueden -con reservas- encontrar expresiones o elementos contrarrevolucionarios en Argentina, Chile, Brasil, Uruguay y El Salvador. Entre los exponentes militares más cercanos al pensamiento contrarrevolucionario encontramos al General Onganía (Argentina) y, sobre todo, al Presidente Juan María Bordaberry (Uruguay). Este último explicó sus puntos de vista en noviembre de 1979 durante un sonado seminario acerca del agotamiento de la democracia en la Universidad de Chile (43). En cuanto a la fundamentación del régimen, merece destacarse la singular experiencia chilena, que dígase lo que se diga fue exitosa en sus realizaciones, al contrario de la argentina que culminó en el desastre del Atlántico Sur.

Conclusiones.

Pareciera, finalmente, de interés resumir nuestras conclusiones respecto del pensamiento contrarrevolucionario de la América Española y Lusitana.

Antes que nada, el fenómeno contrarrevolucionario ha sido en su gran mayoría una reacción que ha oscilado entre el movimiento de masas (México, Colombia) o la reacción «culta» de grupos intelectuales (Argentina, Brasil, Chile) o incluso personajes

⁽⁴³⁾ Participaron J. M. Bordaberry, G. Fernández de la Mora, A. De Lacoste-Lareymondie y A. Pacheco Seré. Ver La Constitución Contemporánea, Universidad de Chile/Corporación de Estudios Nacionales, Santiago, 1980.

concretos como García Moreno, Bordaberry u Onganía. Incluso el término «contrarrevolucionario» ha ido popularizándose en épocas relativamente recientes, gracias al influjo de Plinio Correa de Oliveira y su Tradición, Familia y Propiedad. Esta reacción al liberalismo no se ha presentado pura, sino ligada muchas veces al nacionalismo y otras pocas al conservatismo.

Asimismo en su postura ha representado la crítica de la democracia, básicamente en este siglo mediante el apoyo de los gobiernos de facto, denunciados como réplica a la imposibilidad de conciliar los principios liberales con la realidad del continente: «la Democracia liberal —dice Bordaberry— parte de una raíz filosófica opuesta al Cristianismo; arranca del enciclopedismo negador de todo el pensamiento filosófico cristiano; consagra un concepto de Libertad esencialmente distinto al cristiano; profesa principios absolutamente opuestos en cuanto al origen y ejercicio del Poder y la Autoridad» (44).

Es posible, pues, afirmar, que existe en forma precaria y circunscrita una cierta contrarrevolución, que se ha dado primero como forma de rechazo al laicismo, y luego, en mayor medida y con menor claridad, como rechazo al marxismo y consecuentemente a su raíz filosófica enciclopedista y liberal. Pero experiencias plenamente contrarrevolucionarias sólo se pueden encontrar en los casos de México, Ecuador y Colombia, quedando como una experiencia frustada la de Perú, como bastión de una primera (y fugaz) contrarrevolución.

En toda Hispanoamérica el concepto de contrarrevolución ha estado ligado a formas del conservadurismo y de la «derecha», e incluso del conservadurismo más liberal a causa de su apego al derecho de propiedad en época de violentas conmociones sociales. En este sentido, más que presentarse en forma pura, ha sido un elemento del conservadurismo y ha tenido principalmente expresiones doctrinarias, que en países como Chile y Argentina han sido constantes, pero con confusas consecuencias políticas.

Precisamente de este carácter emerge la ambigüedad del tér-

⁽⁴⁴⁾ La Constitución..., pág. 187.

mino, que se puede ratificar, por ejemplo, en las formas de identificación del nacionalismo o del conservadurismo. «Los lemas contrarrevolucionarios —recuerda Góngora— son en todas partes los mismos: el Hispanismo (la Colonia, venerada como en el Tradicionalismo y Romanticismo europeos, la Edad Media); el Corporativismo, como estructura social diferente del Capitalismo y del Socialismo; en fin, figuras simbólicas de próceres capaces de inspirar al nuevo Nacionalismo. Así Rosas en Argentina o Portales en Chile: el primero se había enfrentado con Inglaterra; el segundo había advinado ... al instante siguiente de la enunciación de la Doctrina Monroe, lo que sería el Imperialismo norteamericano» (45).

Sin embargo, a pesar de sus limitaciones espaciales y doctrinarias, este elemento contrarrevolucionario ha establecido líneas de continuidad desde los enfrentamientos con los liberales en el siglo pasado a lo que algunos han denominado el «pensamiento autoritario» o la «derecha», y que explica algunas particularidades de los Regímenes Militares e incluso algún que otro Presidente civil.

⁽⁴⁵⁾ Reflexiones... en Mario Góngora, Civilización de..., pág. 191.

EL DEBER CRISTIANO DE LA MILITANCIA CONTRARREVOLUCIONARIA

POR

FERNANDO GONZALO ELIZONDO

I. Palabras introductorias.

Sean mis primeras palabras de agradecimiento por la amable y honrosa invitación hecha por nuestros amigos de la «Ciudad Católica», para que compareciésemos a este tradicional forum, donde —con fiel puntualidad y reconocido brillo— se debaten temas que se relacionan con los más altos intereses de la Civilización Cristiana en España y en el mundo.

La Sociedad Española de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad (TFP-Covadonga), que aquí represento, entrega con gusto su colaboración intelectual a este evento y lo hace desde el ángulo peculiar que le es propio. Como bien lo saben Ustedes, TFP-Covadonga, desde su constitución, está empeñada a fondo en la lucha ideológica contrarrevolucionaria y es una asociación de personas que rezan, leen y piensan mientras luchan y en función de esa lucha, en interacción con ella.

Los organizadores parecen también haberlo comprendido así, cuando asignaron el tema que me corresponde tratar: el deber cristiano de la militancia contrarrevolucionaria.

Por eso mismo, no esperan ustedes de mí, ciertamente, esta mañana una disertación erudita, que considere la virtud de la militancia cristiana desde una perspectiva especulativa o específicamente teológica, pues, para ello, tienen colaboradores que lo podrían hacer con mucha más propiedad que yo. Les ofrezco eso sí, con el sincero deseo de contribuir a éste intercambio amistoso

de ideas, lo que puedan aportar las reflexiones de quien se ha especializado en estudiar y conocer, a la luz de la doctrina católica y de la Filosofía de la Historia, ese moderno campo de batalla que es, en nuestros días, la opinión pública... ¿Opinión pública? Tal vez debería decir, actualmente, con más propiedad, temperamento público... tan cambiantes, sutiles y a veces preponderantemente instintivas son las condiciones del gran público en la sociedad masificada de hoy.

Permítanme, pues, que me deje ya de preámbulos y vaya directamente al grano.

II. El deber cristiano de la militancia.

Existe un deber cristiano de la militancia.

De ello, nos dio ejemplo definitivo, inigualable, eterno, Nuestro Señor Jesucristo, el divino Combatiente. El, que nos dijo «La paz os dejo, mi paz os doy» (1) y que murió sin quejas, como un Cordero inocente inmolándose por nosotros, nos advirtió igualmente: «no vine a poner paz, sino espada» (2). Los Evangelios nos narran Su vida pública y podemos ver en ella Su divino enfrentamiento con los fariseos, que crece en intensidad hasta el momento de Su Sagrada Pasión y Muerte.

El nos vino a traer la paz, pero Su paz: «No como el mundo la da os la doy yo...» (3) y nos vino a traer también la espada, Su espada.

Obviamente no existe, ni podría existir contradicción alguna entre las dos enseñanzas perfectísimas.

La paz que El nos dejó, como magnificamente lo explica con su ciencia tomista universalmente reconocida el Reverendo P. Victorino Rodríguez en sus *Estudios de antropología teológica* (4), no es la paz como el mundo la da, no es la pseudo-paz que sacri-

⁽¹⁾ Jn. XIV, 27.

⁽²⁾ Mt. X, 34.

⁽³⁾ Jn. XIV, 27.

⁽⁴⁾ Speiro, Madrid, 1991, cap. XIV Teología de la Paz, págs. 291-328.

fica la Verdad al ídolo del consenso relativista; es la paz de Cristo en el Reino de Cristo. Es la paz que posee en su interior el que guarda Su palabra, el que redimido y liberado del pecado, reconciliado con Dios cumple Sus preceptos (5). Es esa misma paz que se proyecta al exterior del hombre, en sus relaciones familiares y sociales, en la vida de las naciones y que se traduce en la tranquilidad en el orden, para usar la célebre definición de San Agustín (6).

¿Y la espada? Los Evangelios nos narran que ya cuando la Virgen Madre llevó al Niño para Su presentación en el Templo, el profeta Simeón conoció que estaba en presencia del Salvador y lo saludó entonando el *Nunc Dimitis* que la Iglesia recoge con veneración y canta en su Liturgia a través de los siglos: «Ahora, Señor, puedes dejar ir a tu siervo en paz, según tu palabra; porque han visto mis ojos tu Salud... Puesto está para caída y levantamiento de muchos en Israel y para signo de contradicción» (7).

Y nuestro Señor fue también divinamente claro cuando en el discurso después de la Ultima Cena advirtió a los apóstoles:

«Si el mundo os aborrece, sabed que me aborreció a mí primero que a vosotros. Si fueseis del mundo, el mundo amaría lo suyo; pero porque no sois del mundo, sino que yo os escogí del mundo, por esto el mundo os aborrece. Acordaos de la palaba que yo os dije: no es el siervo mayor que su señor. Si me persiguieron a mí, también a vosotros os perseguirán, si guardaren mi palabra, también guardarán la vuestra. Pero todas estas cosas haránlas con vosotros por causa de mi nombre, porque no conocen al que me ha enviado. Si no hubiera venido y les hubiera hablado, no tendrían pecado; pero ahora no tienen excusa de su pecado. El que me aborrece a mí, aborrece también a mi Padre. Si no hubiera hecho entre ellos obras que ninguno otro hizo, no tendrían pecado; pero ahora no sólo han visto, sino que me aborrecieron a mí

⁽⁵⁾ Cfr. Jn. XIV, 21 y 23.

⁽⁶⁾ De Civitate Dei, XIX, 13, 1, ed. BAC, Madrid, 1958, págs. 1.397-1.398.

⁽⁷⁾ Lc. II, 29, 30 y 34.

y a mi Padre. Pero es para que se cumpla la palabra que en la Ley de ellos está escrita: "Me aborrecieron sin motivo"» (8).

Detengámonos, ahora, a pensar un momento en la realidad en cierto sentido insondable de ese odio —misterio de iniquidad—que tuvo por blanco a Aquel que era la propia Perfección y la propia Bondad en confrontación, con cierto ecumenismo irénico y relativista que moldea los espíritus en nuestros días, sea en el plano religioso, o en el filosófico-cultural, político y hasta psicológico.

En efecto, en nuestros días el deber cristiano de la militancia contra el mal es cada vez más ignorado, negado, vilipendiado, por que las ideas liberales y relativistas vienen, desde hace mucho, penetrando y empapando con sus errores de una manera peculiar la mentalidad del hombre del siglo xx.

Muchos hombres intelectualizados, muchos dirigentes políticos, muchos hombres de empresas, incontables periodistas, pero también el hombre común de la calle, que no leyeron a Rousseau y a los Enciclopedistas, ni se embreñaron por las abstrusas y obscuras especulaciones del relativismo hegeliano se encuentran, no obstante, trabajados a fondo por los mitos liberales y por el espejismo de un pacifismo sentimental y relativista, que los vuelve hostiles a ese deber cristiano de la militancia. Más doloroso y lamentable aún, entre los difusores de ese pacifismo relativista son numerosos —y cuánto— los sacerdotes, los teólogos y hasta los obispos...

TFP Covadonga ya ha expuesto públicamente su pensamiento respecto del tendencioso y especial proceso de difusión de esta mentalidad liberal y relativista; proceso que se acentuó en nuestra patria, explotando en las gentes el recuerdo de los atroces sufrimientos traídos por nuestra Guerra Civil de 1936 y en el mundo entero, trabajando el recuerdo de las mortandades de la Segunda Guerra Mundial, y agitando el espectro del holocausto atómico, terriblemente simbolizado en Hiroshima y Nagasaki.

Explotando así el miedo que naturalmente producen esas de-

⁽⁸⁾ Jn. XV, 18-25.

vastaciones terribles, una hábil propaganda pacifista alimenta en el hombre de hoy, por contraste, el espejismo de una nueva era sin divisiones, ni conflictos; sin doctrinas contrapuestas ni choque entre bloques ideológicos; sin enfrentamiento entre las naciones, entre los grupos y hasta entre los individuos. Un mundo en el cual la propia división entre el Bien y el Mal, y con ella los problemas de conciencia y los remordimientos, habrían, por fin, desaparecido.

Esta propaganda difunde por estímulos, imágenes, sugestiones y subentendidos una doctrina no escrita que podría resumirse así:

Todos los hombres serían naturalmente buenos y, si cometen errores y realizan el mal, si agreden o practican violencias y crímenes esto se debería, simplemente, a equívocos o circunstancias o estructuras sociales adversas que los condujeron a eso, o porque no se les trató con bondad, no se les hicieron oportunas concesiones, ni se les dieron muestras ilimitadas de confianza. Las ideas definidas, los principios absolutos, en la práctica son algo secundario. Lo importante es la relación fraterna, el diálogo, optimista, generoso y abierto entre los hombres, sin desconfianzas ni reservas; incluso entre los que tengan las posiciones religiosas, morales, filosóficas o ideológicas más contradictorias, los sistemas de vida individual o social más opuestos. Porque así, superándolas sin resolverlas, las contradicciones pierden su importancia y aparece lo que realmente interesa que es la bondad natural de los hombres que a todos hermana. Todo aquello que distingue, que define, que establece o recuerda deberes, que reivindica los derechos de una Verdad absoluta, he ahí en realidad el enemigo contra el cual se torna militante y feroz... el pacifismo relativista de nuestros días (9). Como militantes y feroces se mostraron, hace cerca de dos mil años, el Sanedrín y los fariseos contra Aquel que dijo de Sí mismo: «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (10).

⁽⁹⁾ Sociedad española de defensa de la tradición, familia y propiedad (TFP-Covadonga), España anestesiada sin percibirlo, amordazada sin quererlo, extraviada sin saberlo - la obra del PSOE, Ed. Fernando III El Santo, Madrid, abril 1988, Parte I, caps. 1, 2, 4 y 5, especialmente.

⁽¹⁰⁾ Jn. XIV, 6.

Pero, precisamente, contra la vida, pasión y muerte adorables del Divino Redentor se estrellan impotentes esos balbuceos quiméricos. Tales balbuceos chocan a fondo con la doctrina católica, pues al postular la supuesta bondad natural del hombre niegan, teórica o prácticamente, en grados mayores o menores, la existencia del pecado original y de los pecados actuales y sus consecuencias en la vida individual y social. Ahora bien, el Pecado se mostró frente a Nuestro Señor Jesucristo en toda su injusticia, en toda su sinrazón, en toda su atroz y declarada maldad...

Aunque nos aproximamos ya a las inefables alegrías de la Navidad, el deber cristiano de la militancia nos pide, pues, reflexionar un poco esta mañana sobre el combate del Divino Guerrero, que ha vencido al mundo (11), y que llega sin retroceder un milímetro, sin vacilar un instante, hasta lo alto del Calvario.

¿Pudo haber quien Lo odiase? Sí, la realidad ahí está innegable, clamorosa, causando asombro, dolor e indignación a lo largo de los siglos: el fue víctima del odio más implacable que se conozca, un odio que se organizó, que Lo persiguió son tramas ocultas y sucesivas campañas de calumnias y, por fin, después del juicio más inicuo de la Historia, Lo condujo a la muerte y muerte de Cruz.

¿Cómo sostener que todo ello se debió a algún mero equívoco de inteligencia o a algún resentimiento de sus perseguidores, que le tuviese como causa a El que era la propia Inocencia? ¿Cuándo hubo Apóstol más prudente y lleno de tacto, Maestro más persuasivo y atrayente, Bienhechor más misericordioso y completo, Encarnación más viva e íntegra de la Verdad, el Bien y la Belleza, que El mismo predicaba? Sin embargo, contra El se levantaron los odios sin razón, la saña persecutoria de los que tramando en la sombra, respondían a las sublimes enseñanzas, a las curas milagrosas, al perdón infinito, multiplicando la mala fe de las asechanzas, aumentando la difusión de las infames calumnias, alimentando en sí mismos la deliberación deicida, precisamente, porque no era

⁽¹¹⁾ Cfr. Jn. XVI, 33.

posible encontrar en El la menor mancha, ni sombra de injusticia o imperfección.

¿Oué equívoco intelectual, qué mal trato, qué asomo de pretexto podía alegar Judas, él que era uno de los doce y que fuera acogido en la convivencia insondablemente suave, en la intimidad de una dulzura infinita del Divino Maestro? Lo que había, como lo deja claro el Evangelio, era un desvío moral consentido, una voluntad viciada, que se abrió al mal. Judas se hizo ladrón, siguió sus malas inclinaciones y, un abismo llama a otro abismo: el evangelista nos dice que, en determinado momento, «entró Satanás en Judas» (12). Judas se puso al servicio del mal organizado, que conspiraba contra Nuestro Señor, se hizo traidor y traidor por antonomasia. El entregó al Hijo del Hombre con un beso, es decir, aumentó la iniquidad de su traición, pues en el mismo acto de consumarla lo hace con la falsedad de fingir un afecto que no tenía. Finalmente, el propio traidor dio testimonio contra sí mismo, cuando antes de ahorcarse dijo, «he pecado entregando sangre inocente»... (13).

Christianus alter Christo. Ese odio que se irguió inicuo, atrozmente pecaminoso, siniestramente organizado contra el Hijo de Dios hecho Hombre, se habría de levantar también contra su Santísima Madre, contra los Apóstoles y Discípulos, contra la Iglesia naciente, contra los fieles a lo largo de los siglos.

El hombre en esta vida está en estado de prueba y sujeto a las tentaciones del demonio. El pecado original debilitó las potencias de su alma y si bien el hombre puede incurrir en error por un mero equívoco de su inteligencia o por falta de formación, la causa más frecuente y dinámica que lo lleva a difundir el error y a obrar el mal suele ser la inclinación desviada de la voluntad. Y los que abrazaron el error y el mal tienden a unirse y organizarse de un modo u otro para luchar contra los que desean amar a Dios y cumplir Su ley. Esto es lo que, a nuestro juicio, tiene que ser dicho y explicado, para, a la luz de la doctrina ca-

⁽¹²⁾ Cfr. Lc. XXII, 3.

⁽¹³⁾ Mt. XXVII, 4.

tólica y de la realidad evidente, poner al descubierto, de manera eficaz, el relativismo revolucionario tal y como él se insinúa en la opinión pública de hoy, pues ella es el moderno campo de batalla entre la Revolución y la Contrarrevolución.

Para quien pretenda seriamente seguir a Nuestro Señor Jesucristo, existe pues un deber de militancia, que comienza desde luego por uno mismo, pero que envuelve la obligación de dar testimonio de Cristo ante los hombres, en presencia de los que Lo atacan, en choque contra los que se organizan para destruir Su obra de Salvación. Un deber de militancia cristiana, ineludible.

Lo cumplió, y cuan admirablemente, María Santísima, la Virgo Fidelis, a quien la Liturgia canta y celebra como Aquella que es «terrible como escuadrón ordenado en batalla, - terribilis ut castrorum acies ordinata...» (14).

El deber exigió el heroísmo en los tiempos apostólicos, en las catacumbas y en los coliseos romanos. Ese deber impuso sus nobles obligaciones durante las invasiones de los bárbaros y en los embates contra las sucesivas herejías que desde el comienzo pretendieron asaltar a la Iglesia de Cristo.

Ese deber se cumplió también con fulgores prototípicos en la expansión medieval del imperio cristiano, a partir de Europa, desde las gestas carolingias hasta las Cruzadas, donde se incluye con gloria nuestra Reconquista Ibérica y donde florece aquella unión armoniosa e incomparable de heroísmo religioso y de piedad combativa, que fue la caballería cristiana. De tal modo que hasta en nuestros confusos y oscuros días de hoy, cuando se quiere elogiar a un hombre cabal, todavía se oye decir: fulano, es un caballero.

III. Militancia cristiana contrarrevolucionaria.

Pero bien saben ustedes que ese deber no se evaporó en las místicas brumas de un pasado medieval. Sólo que se volvió tal vez más sutil, más complejo, tantas veces más arduo, con la llegada

⁽¹⁴⁾ Cantar de los Cantares, VI, 4.

de la modernidad. Es que también el enemigo de Cristo, de su Iglesia, de la Civilización Cristiana se hizo cada vez más envolvente, más abarcativo, más definido y audaz, pero también más artero y tendencioso.

A ese misterioso y polifacético enemigo del nombre cristiano se refiere Pío XII en penetrantes y sugestivos términos, cuando enseña: «El se encuentra en todo lugar y en medio de todos: sabe ser violento y astuto. En estos últimos siglos trató de realizar la disgregación intelectual, moral, social, de la unidad en el organismo misterioso de Cristo. El quiso la naturaleza sin la gracia; la razón sin la fe; la libertad sin la autoridad; a veces la autoridad sin la libertad; Es un 'enemigo' que se volvió cada vez más concreto con una ausencia de escrúpulos que todavía sorprende: ¡Cristo sí, la Iglesia no! Después: ¡Dios sí, Cristo no! Finalmente el grito impío: Dios está muerto; y hasta: Dios jamás existió. De ahí, ahora, la tentativa de edificar la estructura del mundo sobre bases que no dudamos en señalar como las principales responsables de la amenaza que pesa sobre la humanidad: una economía sin Dios, un Derecho sin Dios, una política sin Dios» (15).

Ese enemigo tiene un nombre, bien lo sabéis. El se llama Revolución. Pero no ésta o aquella revolución, éste o aquel motín subversivo, es la Revolución con «R» mayúscula; La Revolución «universal, una, total, dominante y procesiva» (16). Si en el siglo xvI la enfrentó en su etapa de rebelión contra el orden religioso la Contrarreforma católica, en el transcurso del siglo xvIII al xIX la descubrió en su fisonomía a un tiempo religiosa y política el pensamiento católico tradicional, estremecido ante el cataclismo social que, en 1789, transformó en ruinas el Ancien Regime francés, y persiguió con un mismo odio igualitario y liberal, el Altar y el Trono en Francia y después en toda Europa. Contra esta Revolución anticristiana, que así manifestaba ya más claramente su globalidad, su afán de destrucción del orden cristiano en su

⁽¹⁵⁾ Alocución a la Unión de los Hombres de la Acción Católica italiana, de 12-X-1952, Discorsi e Radiomessaggi, vol. XIV, pág. 359.

⁽¹⁶⁾ Cfr. PLINIO CORREA DE OLIVEIRA, Revolución y Contra-Revolución, Editorial Fernando III El Santo, Bilbao, 1978, cap. III, págs. 35 y sigs.

conjunto se irguió desde luego y vigilante, la voz de los Pontífices Romanos en documentos memorables.

Habiéndose levantado finalmente con el comunismo contra lo que permaneció del orden económico-social y manifestando cada vez más su rostro total, su supremo non serviam, podemos definirla con el profesor Plinio Correa de Oliveira en su magistral obra Revolución y Contra-Revolución, como un proceso nacido a fines de la Edad Media que tiene como causa profunda «una explosión de orgullo y sensualidad que inspiró, si no un sistema, cuando menos toda una cadena de sistemas ideológicos. De la gran aceptación dada a éstos en el mundo entero, derivaron las tres grandes revoluciones de la Historia de Occidente: la Pseudo-Reforma, la Revolución Francesa, y el Comunismo (Cfr. León XIII, «Parvenu à la 25º Année» de 19-III-1902, «Bonne Presse», París, vol. VI, pág. 279).

El orgullo lleva al odio hacia toda superioridad y por lo tanto a la afirmación de que la desigualdad es, en sí misma, en todos los planos, inclusive y principalmente en el metafísico y religioso, un mal. Este es el aspecto igualitario de la Revolución.

La sensualidad, de por sí, tiende a derribar todas las barreras. No acepta los frenos y lleva a la rebeldía contra toda autoridad y toda ley, sea divina o humana, eclesiástica o civil. Este es el aspecto liberal de la Revolución.

Ambos aspectos, que en última instancia tienen un carácter metafísico, parecen contradictorios en muchas ocasiones, pero se concilian en la utopía marxista de un paraíso anárquico en que una humanidad altamente evolucionada y «emancipada» de cualquier religión, viviese en un profundo orden sin autoridad política, y en una libertad total de la que, no obstante, no derivase ninguna desigualdad (17).

Así, pues el orgullo y la sensualidad en cuanto motores revolucionarios profundos en el interior de alma humana, alimentan las tendencias cada vez más radicalmente igualitarias y liberales. Esas tendencias, como nos explica el profesor Plinio Correa de

⁽¹⁷⁾ Idem, Introducción, págs. 26-27.

Oliveira, «por su propia naturaleza luchan por realizarse, no conformándose con un orden de cosas que les es contrario. Y ellas comiezan por modificar las mentalidades, los modos de ser, las expresiones artísticas y las costumbres, sin desde luego tocar de forma directa —habitualmente, por lo menos— las ideas. Pero no tarda en suceder que de esos estratos profundos, la crisis pasa al terreno ideológico (...). Así, inspiradas por el desarreglo de las tendencias profundas, explotan nuevas doctrinas». Y, como no podía dejar de ser, «esa transformación de las ideas, extendiéndo-se a su vez, al terreno de los hechos, donde pasa a operar, por medios cruentos o incruentos, la transformación de las instituciones, de las leyes y de las costumbres, tanto en la esfera religiosa como en la sociedad temporal» (18).

¿Cómo podría la militancia cristiana en nuestros días ignorar o permanecer indiferente ante la existencia de este proceso y su dinamismo de destrucción revolucionaria de todas las jerarquías religiosas, políticas, sociales y económicas y de negación de toda ley divina y natural, y que en nuestros días —como vimos—pretende extirpar de la propia conciencia de los hombres las nociones mismas del Bien y del Mal?

Ahora bien, si este dinamismo es fundamental para que el proceso revolucionario sea posible, hay también otros factores, y la Revolución no avanza sola por sí misma.

Sin embargo, el hombre de la calle de hoy, desinformado, desorientado, inundado de relativismo teórico y práctico, solicitado de mil modos a no pensar seriamente en nada, a no querer definidamente nada, a no ser el gozo cada vez más problemático del pequeño paraíso que haya conseguido construir —cuando lo consiguió...— tiene dificultad en comprender que este proceso exista, que sus dimensiones universales sean las que estamos afirmando. Más dificultad tiene todavía, este hombre de la calle, que ha sido intoxicado con el mito de la bondad natural de todos los hombres y por el espejismo de una era de paz idílica sin contra-

⁽¹⁸⁾ Idem, cap. V, Las tres profundidades de la Revolución: en las tendencias, en las ideas, en los hechos, 1, 2, 3, págs. 48-49.

dicciones ni conflictos; más dificultad —digo— tiene él en comprender, que esta Revolución cinco veces secular, está siendo inspirada y orientada por generaciones de conspiradores asociados para la destrucción del edificio de la Civilización Cristiana; generaciones de habilísimos conspiradores.

No obstante, a lo largo del desarrollo de este proceso secular de la Revolución, sus mentores y secuaces se hicieron cada vez más capaces, no sólo de manejar movimientos ideológicos y estructuras políticas, instituciones financieras, sino de modelar costumbres y mentalidades y trabajar a individuos y pueblos inclusive en las zonas más profundas de su psicología.

En efecto, la Revolución supo poner en acción para esto, ora la persecución violenta, ora métodos y técnicas de un refinamiento que un caballero cristiano de los rudos, nobles y —en comparación con los de hoy— tan inocentes tiempos medievales, ciertamente no conseguiría imaginar como posibles.

Es, pues, con notable acierto, espíritu de síntesis y maestría, que el profesor Plinio Correa de Oliveira coloca en Revolución y Contra-Revolución el problema de los mentores y agentes del proceso revolucionario para el lector desinformado y desorientado de nuestros días. Mostrada la gigantesca crisis contemporánea, descrita en sus características esenciales la Revolución gnóstica e igualitaria, como un inmenso proceso multisecular que aspira a abarcar al hombre globalmente y a todos los hombres, el citado profesor levanta este problema en al apartado, «los agentes de la Revolución: la Masonería y las demás fuerzas secretas»:

«No creemos —nos dice— que el mero dinamismo de las pasiones y de los errores de los hombres, pueda conjugar medios tan diversos para la consecución de un único fin, esto es, la victoria de la Revolución.

Producir un proceso tan coherente, tan continuo, como el de la Revolución, a través de las mil vicisitudes de siglos enteros, llenos de imprevistos de todo orden, nos parece imposible sin la acción de generaciones sucesivas de conspiradores de una inteligencia y de un poder extraordinarios. Pensar que sin esto la Revolución habría llegado al estado en que se encuentra, es lo mismo que admitir que centenares de letras lanzadas por una ventana podrían disponerse espontáneamente en el suelo, de manera a formar una obra cualquiera, por ejemplo, la "Oda a Satanás", de Carducci.

Las fuerzas propulsoras de la Revolución han sido manipuladas hasta aquí por agentes sagacísimos, que se han servido de ellas como medios para realizar el proceso revolucionario.

De manera general, se pueden calificar de agentes de la Revolución todas las sectas, de cualquier naturaleza, engendradas por ella, desde su nacimiento hasta nuestros días para la difusión del pensamiento o para la articulación de las tramas revolucionarias. Sin embargo, la secta-maestra, en torno de la cual todas se articulan como simples fuerzas auxiliares —unas veces conscientemente, y otras veces no— es la masonería, según se desprende de los documentos pontificios y de la encíclica *Humanum Genus*, de León XIII, de 20 de abril de 1884 (Bonne Presse, París, vol. I, págs. 243-276).

El éxito que hasta aquí han alcanzado esos conspiradores, y particularmente la masonería, se debe no sólo al hecho de que poseyeran una capacidad incontestable de articularse y conspirar, sino también a su lúcido conocimiento de lo que sea la esencia profunda de la Revolución, y de cómo utilizar las leyes naturales —hablamos de las de la política, de la sociología, de la psicología, del arte, de la economía, etc.— para hacer progresar la realización de sus planes.

En este sentido los agentes del caos y de la subversión hacen como el científico que, en vez de actuar por sí solo, estudia y pone en acción las fuerzas, mil veces más poderosas, de la naturaleza.

Esto es lo que, además de explicar en gran parte el éxito de la Revolución, constituye una importante indicación para los soldados de la Contra-Revolución» (19).

Si sobre la existencia y la acción revolucionaria de la masonería el católico común estaba abundantemente informado en el siglo XIX y parte del siglo XX, ya por la década de los 50 se había

⁽¹⁹⁾ Op. cit., Parte I, cap. VI, 6, págs, 58-59.

hecho un gran silencio al respecto y hoy pocos son los que han leído, por ejemplo, la gran obra de Monseñor Delassus, La Conjuración anti-cristiana (20), o que conocen los sucesivos documentos pontificios que condenan y denuncian la conspiración masónica. Desde el más antiguo de ellos del 28 de abril de 1738 —hace casi 250 años— que es la Carta Apostólica «In eminenti», del Papa Clemente XII, hasta los 226 documentos publicados por la Santa Sede durante los 25 años que duró el pontificado de León XIII, condenando la masonería, los «carbonarios» y las sociedades secretas en general.

Lentamente se dejó en la sordina el hecho de que el Código de Derecho Canónico, vigente hasta hace poco, y que fue elaborado durante el pontificado de San Pío X (1903-1914) y promulgado en 1917 por el Papa Benedicto XV, castigaba con pena de excomunión el católico que se afiliase a la masonería (cfr. canon 2335).

Raros son los católicos que hoy saben que, aunque el nuevo Código de Derecho Canónico, que entró en vigor en 1983, haya suspendido la pena de excomunión, continua prohibido para el católico afiliarse a las asociaciones masónicas, conforme esclarece la reciente Declaración de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe del 26 de noviembre de 1983 (21).

Pues bien, para mostrar al hombre de este final, confuso y caótico, del siglo xx la conspiración de las fuerzas ocultas, que buscan destruir los restos de la Civilización Cristiana en la sociedad y en las almas, nos parece indispensable estudiar y mostrar, a partir de hechos palpables para todos, la existencia del proceso revolucionario en su unidad, su globalidad, y su rostro total, que él intenta esconder, pues es ahí que se vuelve clara e innegable la existencia de dicha conspiración en los días de hoy, en que esas

⁽²⁰⁾ Mons Henri Delassus, La Conjuration antichrétienne - Le temple maçonique voulant s'élever sur les ruines de L'Eglise catholique, Desclée, Lille, 1910, 3 vol.; con una carta de congratulación escrita, en nombre del Papa San Pío X, por el Cardenal Merry del Val, Secretario de Estado de la Santa Sede.

⁽²¹⁾ Cfr. AAS, 1 de marzo de 1984, núm. 3, vol. LXXVI, pág. 300.

premisas del pensamiento anti-masónico tradicional salieron, desde hace mucho, del espíritu de la masa de los católicos y del público en general.

Clásicamente, la denuncia contra la acción de la secta masónica se ha centrado en sus sistemas de reclutamiento y sus mecanismos de infiltración en el cuerpo social, y principalmente en las finanzas y en el aparato político de los estados, para desde ahí promover sus planos.

Se trata, para la masonería, de reclutar el mayor número de personas que ocupan cargos claves, tanto sea del aparato estatal, como de las empresas privadas, como de la vida social, en fin, de todo cargo que tenga alguna importancia o influencia. Tal sistema ha sido siempre muy útil a la masonería, no sólo como incentivo para conquistar adeptos entre personas oportunistas y codiciosas, sino también para promover los planes masónicos, a través de los mecanismos así controlados.

A nadie se le escapa de cuanta conveniencia puede ser para la masonería, por ejemplo, el impulsar una reforma de la Educación laica y liberal, el tener a sus afiliados colocados en puntos claves de un determinado gobierno. No sólo para promover y hacer aprobar las leyes y medidas respectivas, sino también para que estas acaben siendo aplicadas, más allá de la mera letra de los textos legales, conforme a los designios secretos del plan masónico.

Por otra parte, siempre en los medios católicos anti-masónicos especializados se tuvo en cuenta el disideratum de la secta de controlar el mayor número de gobiernos y la propia mecánica de las relaciones políticas y financieras internacionales para alcanzar la meta de la República Universal igualitaria a la que debe corresponder también una religión mundial ecuménica y relativista de fondo panteísta.

A este terreno clásico de la concepción anti-masónica, la obra del profesor Plinio Correa de Oliveira agrega un campo nuevo: es el estudio y la denuncia de las técnicas masónicas de gobierno de las almas. La explicación en profundidad del conocimiento y manejo de las tendencias desordenadas, de la creación de ambien-

tes, de la difusión, sea por grandes órganos de comunicación, sea por otros medios, de una mentalidad que, generalizándose, garantiza el éxito del avance de las ideas y de los hechos revolucionarios. Es la denuncia de aquello que, hoy en día, se conoce por el término un tanto impreciso de Revolución Cultural, Revolución de los modos de ser y de vivir que envuelven hasta lo cotidiano y que abarcan al individuo en todas sus manifestaciones.

Frente a este panorama, analizado en toda su amplitud y profundidad, frente a esta obra de destrucción de la Revolución liberal e igualitaria, nuestro amor a la Iglesia, nuestro amor a la Civilización Cristiana, nuestro amor a la Patria, frutos del amor, que sube a Dios por intermedio de María, se transforma en un irrenunciable deber de militancia contrarrevolucionaria.

Sabemos todos, sin embargo, que en esta lucha tan dramáticamente desigual, no habría estudio, no habría sagacidad, no habría habilidad operativa ni determinación ni coraje, que de algo sirviesen, si el católico quisiese trabarla ignorando la vida sobrenatural. «Sin mí nada podéis hacer», nos dijo Nuestro Señor. Pero en esta imposibilidad recordada y reconocida constantemente está la clave, la fuerza del luchador católico. Porque en Cristo a través de María, todo lo podemos hacer y podremos ver como se cumple en todo su esplendor la promesa evangélica: «Las puertas del infierno no prevalecerán».

Más aún, debemos militar por el Reino de Nuestro Señor Jesucristo, con la certeza de Su Victoria y con la Confianza de que el Sagrado Corazón de Jesús reinará por medio del Sapiencial Corazón de María, conforme Ella nos prometió en Fátima: «Por fin, Mi Inmaculado Corazón Triunfará» (22).

⁽²²⁾ Cfr. Las apariciones y el mensaje de Fátima según los manuscritos de la Hermana Lucía, Editorial Fernando III El Santo, Madrid, 1985, Bilbao pág. 63.

HISTORIA DE UN COMBATE CULTURAL (*) POR

Mario Soria

El tema que nos han asignado es interesantísimo por su contenido, si bien su exposición adolecerá de cierta monotonía, ya que resulta inevitable enumerar en largas relaciones nombres de periodistas y títulos de impresos, a menudo sin otra indicación caracterizadora, debido a la escasez de tiempo. Pedimos, pues, anticipadamente disculpas y paciencia. Y disculpas también por los errores que hayamos podido cometer; no por las omisiones, puesto que habría sido loca pretensión la de agotar el asunto.

Tratar de las publicaciones periódicas antirrevolucionarias aparecidas desde el siglo xvIII hasta nuestros días, significa abarcar un mundo de ideas, personajes y obras prácticamente desconocido para la inmensa mayoría del público, incluidas las personas de ideas afines a tales impresos. Numerosas son las causas de ello. Los papeles que aparecen a intervalos regulares, provistos de un nombre general, que consisten en unas cuantas hojas y contienen escritos breves, suelen gozar de mucho menos aprecio del que tienen los frutos mayores del intelecto. A priori se los considera no tan profundos ni serios como un libro. Sin embargo, personajes ilustres por su competencia, su saber en ciertas materias, su agudeza o su bien cortada pluma, no han sido remisos a la hora de escribir en diarios y revistas, reconociendo la importancia de este medio de difusión de ideas.

^(*) Conferencia pronunciada el 6 de diciembre de 1992, aunque no integramente.

De otra parte los periódicos son de conservación mucho más difícil que un libro. Consisten los mismos a menudo en pocas hojas, fácilmente desechables, cuando no tienen formato desmesurado, de pliego o medio pliego, muy incómodo de guardar. Además, para tenerlos primero hay que adquirirlos. Valga la perogrullada, porque pasada la actualidad, los ejemplares salvados de la destrucción rarísimamente se ponen en venta, siendo más escasos que los libros más escasos. Apenas se encuentran fuera de las hemerotecas, y como su tirada original, en particular la de los antiguos, no suele ser muy grande, casi no se divulgan fuera de su país o zona de procedencia. Todo ello contribuye a esconder una ingente cantidad de materiales de suma utilidad para la historia de las ideas, los conflictos políticos y religiosos, el conocimento literario y filosófico de una época.

Hablaremos de las publicaciones contrarrevolucionarias periódicas. Aclaremos, no obstante, que el término «contrarrevolucionario» no tiene, a nuestro juicio, sólo sentido político, sino otro mucho más hondo, de antagonismo respecto de ciertos principios metafísicos, de los cuales es la llamada «revolución» simple manifestación en el campo de la sociedad y el estado. Sobre esto volveremos más adelante. Y por lo que se refiere a las diversas publicaciones, repetimos no ser deseo nuestro señalarlas todas, desde la fundación del *Diario de Trévoux*, en 1701, hasta las de nuestros días. Nos contentaremos con indicar unas pocas de cuatro países: Portugal, España, Francia e Italia, a modo de muestreo, como se diría hoy. De manera que muchísimas las pasaremos en silencio.

Preceda a la obra la indicación de unos cuantos nombres de quienes la hicieron. Mezclaremos a veces fundadores, redactores y colaboradores, ya que con frecuencia son los citados una u otra cosa respecto de distintos periódicos, y aun del mismo.

Francisco Javier de Feller encabeza la lista. Jesuita bruselense, nacido en 1725 y muerto en 1802, y que, pese a no ser nativo de ninguno de los países a que se ciñe nuestro brevísimo examen, su obra como redactor del *Diario Católico y Literario*, impreso primero en Luxemburgo y después en Lieja, colección de sesenta volúmenes, lo convierte en uno de los enemigos más enérgicos

del regalismo en vesión josefinista y, durante sus años últimos, de la revolución francesa. Su oposición al despotismo del emperador José II lo induce a apoyar abiertamente la insurrección brabanzona de 1789, que inicia una serie de alzamientos populares y conservadores que agitarían a Europa a lo largo de casi un siglo, en Bretaña y la Vandea, Calabria, España, Polonia, Grecia, Bélgica, Irlanda, Suiza, los estados alemanes y el Tirol, Valgan estas líneas como recuerdo de una labor extraordinaria.

Entrando en el ámbito que nos hemos fijado, empecemos con Francia y Elías Frerón, adversario jurado del enciclopedismo racionalista y enemigo personal de Voltaire. Vive de 1718 a 1776, mientras se gesta la revolución francesa. Funda en 1749 las Cartas acerca de algunos escritos de boy (Lettres sur quelques écrits du temps), convertidas después en el Año Literario (L'Année Littéraire), y hasta su fallecimiento, durante más de cinco lustros, el periodista ataca sin tregua la filosofía subversiva. Dirige, asimismo, El Diario de los Extranjeros (Le Journal des Étrangers).—Pertenece Frerón a esa corriente o grupo de semiderrotados que la historiografía oficial nos ha hecho olvidar, pero que tiene por lo menos tanto saber, sensibilidad e ingenio como los triunfadores. Y va que de ellos hablamos, exhumemos por un momento de entre la legión de sepultados por el silencio sectario, aunque no havan sido periodistas, al jesuita Claudio Francisco Nonotte, al comediógrafo Carlos Palissot (antes de que desvariase convirtiéndose en jacobino y jefe de la secta de los teofilántropos), al poeta y magistrado Juan Jacobo Le Franc de Pompignán, a la señora de Genlis, pedagoga y novelista: nombres que a veces no se encuentran ni siquiera en los diccionarios (1). Es digno de notar, igualmente, que

⁽¹⁾ MIGUEL JOSÉ PICOT: Memorias para servir a la bistoria eclesiástica del siglo XVIII, vol. II (Madrid, 1815), págs. 282 y sigs.; Historia general de la Iglesia, desde la predicación de los apóstoles hasta el pontificado de Gregorio XVI, del abate Berault-Bercastel, corregida y continuada por el barón Henrión. Versión española, vol. VII (Madrid, 1855), págs. 14 y sigs., 300 y sigs.; Guillermo Fraile: Historia de la filosofía, vol. III (Madrid, 1978), págs. 964 y sig.; Amadro Britsch: La juventud de Felipe Igualdad (París, 1926), págs. 373 y sigs.; Gastón Maugras: Ultimos años de la corte de Lunéville (París, 1906), págs. 149 y sigs., 265 y sigs.

cuando hablamos de silencio sectario, tampoco nos olvidamos del juicio desdeñoso con que ciertos escritores de derecha condenan a quienes llevaron la peor parte en la lucha ideológica, caso, por ejemplo, del historiador Pedro Gaxotte, que tilda de superficial a Frerón y de pesada la refutación del abate Nonotte, respecto de las divagaciones históricas de Voltaire, plagadas de errores (2).

Pero volvamos a nuestros redactores de diarios, semanarios y anales.

No puede faltar en la lista el abate Agustín Barruel, jesuita, nacido en 1741 y muerto en 1820. Famoso por sus libros acerca de la revolución francesa y el jacobinismo. Ensalzado o despreciado, según la ideología del lector o estudioso, Barruel también es benemérito por su labor periodística. Colabora con Frerón regularmente en el Año Literario, y en 1788 se encarga de la edición del Diario Eclesiástico (Journal Ecclésiastique).—Algo anterior a Barruel es el también jesuita Guillermo Francisco Berthier (1704 a 1782), uno de los apologistas más notables del siglo xVIII. Colaborador del Diario de Trévoux desde 1745, donde ataca con laudable celo la Enciclopedia de Diderot y d'Alembert y los errores y falsedades historiográficos de Voltaire.

Casi resulta innecesario hablar de Antonio de Rivarol, fundador del Diario Político y Nacional y de Actas de los Apóstoles, periódicos donde se mezclan noticias de toda clase, especialmente políticas, con sátiras, caricaturas, sangrientas burlas, amén de una filosofía peculiar que, aun siendo conservadora por lo que a la organización de la sociedad se refiere, está en las antípodas de la doctrina de José de Maistre (3).—Recordemos también a Esteban Antonio de Bolonia (o de Boulogne, como dicen los franceses). Nacido en 1747. Vicario de Santa Margarita de París. Rehúsa jurar la constitución cismática del clero. Optimo periodista, combate sin temor a los sacerdotes juramentados y las tiránicas leyes dictadas por el directorio. Funda en 1796, los Anales Religiosos,

⁽²⁾ El siglo de Luis XV (París, 1933), pág. 363.

⁽³⁾ GASPAR DE SCHRENCK-NOTZING: «Antoine de Rivarol», en revista Criticón, núm. 52 (Múnich, marzo a abril de 1979), pág. 52.

Políticos y Literarios, convertidos en Anales Católicos a partir del número 21 (4), y después en Anales Filosóficos, Morales y Literarios, donde nuestro escritor condena, por ejemplo, el decreto ultrarregalista de Carlos IV, de 1799, respecto de las facultades episcopales, así como la pastoral y el edicto del obispo salmantino don Antonio Tavira, en los cuales el prelado aprueba la escandalosa intromisión del estado en asuntos eclesiásticos. Bolonia muere en 1825, siendo obispo de Troyes.-No es menos digno de tener su sitio en esta relación el abate Roque Ambrosio Sicard, que vive de 1742 a 1822, inventor de un lenguaje de signos y autor de libros de instrucción para los sordomudos. Sucede al abate de l'Epée en la dirección del establecimiento destinado a la enseñanza de dichos impedidos. Escapa por milagro de ser asesinado en septiembre de 1792. Cuatro años más tarde, es colaborador natable de los Anales Religiosos, Políticos y Literarios.—Otros escritores de la misma corriente (prescindamos de variaciones futuras) que llevan al periodismo su lustre personal como fundadores, editores o articulistas, son Châteaubriand, Bonald, Ozanam, La Mennais, Montalembert.—Casi igual que en el caso de Rivarol, cerca está de ser superfluo nombrar a Luis Veuillot, de todos conocido. Nace en 1813; con veintisiete años escribe en L'Univers, y desde 1843 dirige el diario hasta 1877, cuando cae enfermo, seis años antes de su muerte. Cabeza de campañas resonantes; a veces, muy pocas, equivocado por su dureza; otras, la mayoría, fiel intérprete de Roma. Combate en favor de la libertad de enseñanza, la infalibilidad pontificia, el poder temporal de la Santa Sede, al mismo tiempo que impugna los restos de galicanismo que subsisten en su país, y denuncia sin descanso el llamado catolicismo liberal (5).—Y aunque nos salgamos a medias del campo acota-

⁽⁴⁾ CLAUDIO BELLANGER, JACOBO GODECHOT, PEDRO GUIRAL, FERNANDO TERROU y OTROS: Historia general de la prensa francesa, vol. I (Paris, 1969), pág. 536.

⁽⁵⁾ De este gran católico y de su obra, no sólo como periodista, habla breve pero jugosamente José Pedro Galvão de Sousa: «Actualidad de Luis Veuillot», artículo de la revista *Verbo*, núm. 219-220 (Madrid, octubre-noviembre-diciembre de 1983), págs. 1.215 y sigs.

do por la Iglesia, valga para señalarlos el mérito extraordinario de los historiadores, políticos, filósofos, literatos de renombre que en Francia se agrupan en torno de La Revista Universal (La Révue Universelle), muchos de ellos colaboradores del diario Acción Francesa. Fundada dicha revista por el historiador Jacobo Bainville, aparece su número primero en 1920 y se leen en ella las firmas de Maurras, León Daudet, Renato Benjamín, Thierry Maulnier, Maritain, Abel Bonnard, Brasillach, Gonzague de Reynold y hasta del cardenal Mercier.

Pasados a Italia, nos topamos con Tomás María Mamachi, griego, nacido en 1713, en la isla de Quío, y muerto en 1792. Dominico, maestro del Sacro Palacio, autor de numerosas y notables obras de teología, una refutación de Febronio, impugnaciones del racionalismo de su tiempo y del catecismo de Mesenguy, etc. Dirige el Diario Eclesiástico, que empieza a editarse en Roma en 1785, con el fin de combatir las Noticias Eclesiásticas de Viena, el Diario Literario de Milán y los Anales Eclesiásticos florentinos, o sea tres publicaciones donde se propugna el josefinismo, de acuerdo con el gobierno de las capitales respectivas.-Contemporáneo del anterior, realiza un brillante trabajo periodístico el jesuita Francisco Antonio Zacarías, cuya vida se extiende entre 1712 y 1796. Historiador, filólogo, anticuario, teólogo. Ataca duramente a Febronio, Periodista, colabora en el Diario Eclesiástico romano y dirige la Historia Literaria de Italia, periódico cotidiano en catorce volúmenes, donde analiza todas las publicaciones que por entonces aparecen, emitiendo juicios acerados que le causan al autor no pocas enemistades.

Otro periodista de gran relevancia es el sacerdote Jacobo Margotti, nacido en 1823 y muerto en 1887. Defensor intransigente del Papado, los obispos exiliados y las órdenes religiosas. No nos olvidemos que asiste a la expoliación del poder temporal de la Iglesia y al despliegue del anticleralismo triunfante en toda la península. Director de L'Armonia della Religione con la Civiltà y fundador de L'Unità Cattolica.—No menos ilustre es David Albertario, sacerdote como el anterior, que vive de 1846 a 1902. Paladín del Syllabus y del concilio vaticano primero. Editor del

diario Osservatore Cattolico y del semanario Il Popolo Cattolico. Aboga también por los pobres, denunciando la miserable condición de los asalariados, campaña que lo lleva durante un año a la cárcel.—El periodismo se honra de igual modo con el nombre de dos juristas ilustres, cuyo pensamiento político, alejado a la par del absolutismo y de las fantasías hiperdemocráticas de La Mennais y de Sangnier, probablemente ha tenido voz y peso en muchas importantes decisiones pontificias. Hablamos de Luis Taparelli d'Azeglio y de Mateo Liberatore, de los que en más de un número de La Civiltà Cattolica aparecen artículos.—No va a la zaga en laureles José Toniolo (1845-1916), cuya causa de beatificación hállase incoada: catedrático de economía en la Universidad de Pisa, prestigioso hasta haber intervenido en la redacción de la encíclica Rerum novarum. Político (encabeza la Unión Católica, a requerimiento de San Pío X), también echa su cuarto a espadas en el periodismo, fundando en 1893, con objeto de difundir la doctrina social de la Iglesia, la Rivista Internazionale di Scienze sociali e ausiliari.—Y hablando de Toniolo v la doctrina económica tal como la propugnan los Sumos Pontífices, no parece descaminado recordar a un coetáneo del profesor de Pisa, Luis Sturzo, nacido en 1871 y muerto en 1959, docente del seminario de su villa natal de Caltagirone y alcalde de la misma. Mucho antes de dedicarse a la democracia cristiana, se ocupa Sturzo de la organización sindical de los mineros y campesinos sicilianos. El diario que publica, titulado nada menos que La Croce di Constantino, defiende unos derechos que a veces no parecen estar muy bien comprendidos por quienes se proclaman contrarrevolucionarios.

Ahora, Portugal.

«Fiero batallador», «gladiador», «polígrafo incansable» llama Menéndez y Pelayo a José Agustín de Macedo, exfraile agustino, que vive de 1761 a 1831, vale decir que presencia la invasión francesa de su patria, la desaparición de parte del imperio ultramarino y la feroz pugna entre liberales y tradicionalistas. Todavía hoy el aspérrimo verbo de Macedo despierta la ira, como se ve en las semblanzas que le dedican plumas enemigas de su credo político, poniendo de relieve defectos y deslices del personaje, más

que sus dotes de polemista y sus ideas peculiares (6). Fuera de innumerables folletos escritos con tanta violencia como talento, el apasionado partidario de don Miguel edita de 1828 a 1829 un periódico titulado A Besta Esfolada (La Bestia Desollada), veintisiete números en defensa del monarca que es ídolo del pueblo y que por ello, en buena lógica liberal, tiene todos los derechos de que carecen su hermano y su sobrina para regir el país. El impreso alcanza una tirada de cuatro mil ejemplares, sorprendente para la época y demostrativa del interés que el mismo despierta en el público. La «bestia» que Macedo se propone desollar es, según el fraile secularizado, la facción que había empezado a «encabritarse» (espinotear, en portugués) hacia 1823, reunidas las cortes liberales, y sigue agitándose hasta 1828, año en que vuelve don Miguel a Lisboa. La «bestia» -- continúa nuestro periodista-aparece al estallar la revolución francesa y tiene en la frente, al modo de su homónima del Apocalipsis, escrito: ¡Abajo los tronos y los altares! De otro lado, riquísimo en expresiones populares, la publicación de Macedo está repleta además de chistes de sal gruesa, todo lo cual hace fruncir la nariz a la delicadeza y finura liberal, que tacha esa lengua torrencial de decires de arierro ebrio. Casi moribundo y aquejado de intensos dolores, el imbatible luchador tiene todavía arrestos para fundar en 1831 O Cacete (El Garrote), que dura hasta 1832. En cuanto a su obra de colaboración en periódicos ajenos y ante la imposibilidad de reseñar sus innumerables críticas de toda especie, en las cuales casi siempre existe intención política, indiquemos solamente los numerosos artículos que de 1821 a 1823 presenta Macedo en la Gazeta Universal, Política, Literaria e Mercantil, antiliberales y antimasónicos.

Periodista de la escuela del anterior es fray Fortunato de San Buenaventura, nacido en 1777 y fallecido en 1844. Cisterciense, arzobispo de Evora. En 1823 empieza a intervenir en las luchas políticas de la época. Publica O Punhal dos Corcundas (El Puñal de los Jorohados), O Maço de Ferro Antimasónico, O Mastigóforo Periódico (del griego páguto, «látigo»; vale decir El Periódico

⁽⁶⁾ Cf. Gran enciclopedia portuguesa y brasileña, vol. XV (Lisboa-Río de Janeiro, s. d.), págs. 728 y sigs., artículo «Macedo, padre José Agustín de».

Portalátigo o, más castizamente, El Zurriago). A la retirada de don Miguel, también tiene que exiliarse y muere en Roma. Hombre de gran pureza de costumbres, sumamente caritativo, estudiosísimo y erudito, autor de numerosos tratados históricos y apologéticos.

No menos ilustre que los nombrados se nos presenta José Fernando de Sousa, nacido en 1855 y muerto el año de 1942. Ingeniero de ferrocarriles, funcionario público importante, militar, también actúa en el periodismo, como Macedo y fray Fortunato, en épocas tormentosas, va que a la sazón campa por sus respetos el anticlericalismo más soez. Colabora con el pseudónimo de Nemo en el Correio Nacional, diario de la jerarquía eclesiástica portuguesa. De 1897 a 1901 es director del mismo. Ocupa idéntico cargo del diario católico portense A Palavra, fundado en 1870, y de Portugal, clausurado en 1910, tras el derrocamiento de la monarquía. En 1916 aparece en Lisboa el diario A Ordem, igualmente católico, a cuva cabeza se encuentra Sousa hasta 1919, cuando al periódico lo cierra una orden gubernativa. Ese mismo año sale A Epoca, también dirigida por el batallador periodista, que pone los puntos sobre la íes, sin respeto humano, ñoñeces ni temores. Sousa suspende la publicación del impreso en enero de 1927, a causa de desacuerdos con el Centro Católico, pero el 29 del mismo mes saca A Voz, diario independiente, que refleja las opiniones de su director.

En el diario legitimista A Nação, creado en 1847 por Manuel María de Silva Bruschy, se forma una especie de cenáculo de escritores brillantes que defienden a la par su credo religioso y su lealtad monárquica. Citemos algunos. El fundador, nacido en 1814 y muerto en 1883, combatiente en las filas miguelistas y después en las de don Carlos, a las órdenes del general Cabrera. Forma parte de esa legión extranjera de la que también son miembros Hénningsen, Lichnovski, el asimismo portugués conde de Madera y tantos otros; opuesta a la cuádruple alianza, liberal, que a su vez recluta una legión extranjera antagónica a la legitimista. Silva descuella después como abogado, romanista y autor de varias obras de derecho civil.—Su hijo, homónimo, secretario general de ha-

cienda con Sidonio Pais (ministro del ramo en 1911). Militante del partido de don Miguel, colaborador de varios periódicos adictos al monarca destronado; director, desde 1883, de A Nação.-Otro periodista que debemos mencionar es Fernando Pedroso (1818 a 1901), redactor del diario citado y de dos periódicos portenses de la misma tendencia política del primero: Patria y Direito. Corresponsal de L'Ami de la Religion. Miembro de la comisión recaudadora del llamado dinero de San Pedro, que se destina a aliviar las estrecheces del Sumo Pontífice. En 1851, funda con Gómez de Abreu O Católico. Redactor de Ecos de Roma, que comienza a publicarse en 1869, víspera del concilio, para contrarrestar la propaganda antipapal.-Memorable también es Juan de Lemos, cuya vida se extiende de 1819 a 1890. Político, ensayista. Poeta, cultiva en metros y estrofas propios del lirismo popular una poesía expresiva y colorida, cuya inspiración surge del amor a la tierra natal y su pueblo, a sus creencias y sentimientos, por lo cual se lo considera predecesor de Juan de Dios (a la portuguesa. João de Deus), once años más joven que Lemos. Director, durante un tiempo de A Nação. Funda la revista O Cristianismo. Colabora en Grito Nacional.—Igualmente literato de importancia, que vive los mismos años del anterior y escribe repetidamente en A Nacao, es Antonio Pereira de Cunha, dramaturgo, poeta y político legitimista.—Nos llama también la atención otro ilustre redactor del diario: Carlos Ceferino Pinto Coello, que vive de 1819 a 1893. Abogado, juez, diputado, gran orador, presidente de varias corporaciones públicas y del partido de don Miguel.-Citemos, en fin, a Gómez de Abreu, Sancho Manuel de Villena y Porfirio de Carvallo.

También el grupo de los llamados integralistas lusitanos tiene lugar destacado en esta sumarísima relación. Personas de renombre: economistas, políticos, literatos, filósofos, profesores universitarios publican diarios y revistas de gran ascendiente en la juventud estudiosa de su época y en la sociedad. Los integralistas empiezan su labor periodística en 1914, año de aparición de la revista *Nação Portuguesa*. Entre sus miembros cabe mencionar, sin ánimo de nombrarlos a todos, Antonio Sardinha, Vasco de

Carvallo, Rolando Preto, José Pequito Rebelo (7), Hipólito Raposo, Luis de Almeida Braga. El movimiento se disuelve en 1933, pero en esos veinte años de existencia da a luz numerosos impresos, a los que se debe la difusión de ideas que, al menos en parte, acepta el estado del profesor Oliveira Salazar.

Por lo que a España concierne, abundantísimos son los escritores de renombre que se dedican al periodismo, generalmente interviniendo en la lucha religiosa y política que sacude, durante los dos últimos siglos, a la sociedad de nuestro país, salvo cortos períodos de paz. Atendiendo a la cronología, el primero con que nos tropezamos es el Filósofo Rancio, dominico fray Francisco de Alvarado, cuyas cuarenta y siete Cartas críticas tienen una soltura, desenfado y mordacidad ajenos a los tratados y monografías, y suelen escribirse al compás de lo que aparece en ciertos periódicos de la época, como el Diario Mercantil, El Conciso y otros.

El siguiente que nos viene a la memoria es Jaime Balmes, al que se ha calificado como el escritor político más importante de la prensa nacional, y al que José María García Escudero atribuye el mérito de haber sido el primer periodista que en España concibe la noticia no como mero hecho narrable, sino que la interpreta de acuerdo con un criterio, siendo por ello prototipo del periodista político. De otra parte, enorme es el trabajo que en el campo de la prensa lleva a cabo el presbítero de Vich, redactor casi único de La Civilización, La Sociedad y El Pensamiento de la Nación, quincenales los dos primeros y semanal el último. Estos impresos todavía inducen a la publicación de un cuarto, que también se mueve en la órbita balmesiana: El Conciliador (8).

Sigamos mencionando a otros. Donoso Cortés, que no desdeña el presentar en la prensa asuntos políticos de la mayor importancia o teorías filosóficas abstrusas, bien en forma de artículos, bien de cartas.—Menéndez y Pelayo, pese a alguna diatriba contra los pe-

⁽⁷⁾ Cf. Francisco José Fernández de la Cigoña: «José Adriano Pequito Rebelo», necrología publicada en la revista *Verbo*, núm. 219-220 (Madrid, octubre-noviembre-diciembre de 1983), págs. 1.267 y sigs.

⁽⁸⁾ PEDRO GÓMEZ APARICIO: Historia del periodismo español, vol. I (Madrid, 1967), págs. 338 y sigs.

riodistas, pertenece al consejo de redacción del diario La Unión.-Una verdadera plévade de escritores la encontramos en uno de los mejores periódicos de la Cataluña ochocentista: El Correo Catalán, donde colaboran Navarro Villoslada, Valle Inclán, José María de Pereda, Ricardo León, Antonio de Valbuena. De este último, leonés (vive de 1844 a 1929), menos conocido quizá que los citados y que también escribe en La Lealtad, Los Lunes del Imparcial y otro órganos de comunicación, observemos que es notable poeta satírico, amén de fogoso militante del carlismo, auditor de guerra, crítico literario y novelista. En cuanto a Vázquez de Mella, muerto en 1928, está intelectualmente a caballo entre dos siglos. Atento siempre a la actualidad, quizá sus artículos abarquen más temas de los que habían preocupado a sus correligionarios, centrados en la situación religiosa española y las disputas dinásticas. El gran orador escribe en la prensa sobre multitud de asuntos: situación de los asalariados, política internacional, tradicionalismo, juicios literarios, filosofía, apologética, etc.—En general, además de los mencionados, el periodismo español del siglo xix cuenta entre sus cultivadores a los nombres más famosos de la centuria, sean del campo ideológico y religioso que fuesen: Hartzenbusch, Bretón de los Herreros, Zorilla, José de Selgas, Adelardo López de Ayala, Nicomedes Pastor Díaz, Alarcón, Modesto Lafuente, Pérez Galdós, Gustavo Adolfo Bécquer, Pirala, Ortí y Lara, Valera, el padre Coloma, la condesa de Pardo Bazán, Carolina Coronado, Mateos Gago, Leopoldo de Alas, Gabriel García Tassara, Campoamor, Mesonero Romanos, Jacinto Verdaguer, don José Torras v Bages, etc.

A la profesión periodística de entonces dos próceres aportan una pujanza ejemplar, gran valor en defensa de sus ideales cristianos y tenacidad a toda prueba, aunque tal vez menos flexibilidad en asuntos secundarios de lo que hubiera sido menester: don Cándido Nocedal, gracias a cuyo empeño y talento nacen El Padre Cobos, La Constancia y El Siglo Futuro, y don Alejandro Pidal y Mon, que saca a la palestra seis diarios: La España Católica, La España, El Español, El Fénix, La Unión, y La Unión Católica.

En nuestro siglo, las páginas de la prensa siguen atrayendo poderosamente a los mejores ingenios. Es inevitable mencionar, aunque se trate de uno de los enemigos más tenaces y solapados del cristianismo, a José Ortega y Gasset, quizá más mito racionalista que filósofo real, pero con todo director de El Sol y colaborador de varias publicaciones: Los Lunes del Imparcial, España, El Espectador, La Prensa de Buenos Aires, etc. Dejando a los adversarios y sin rozar más que un momento a don Miguel de Unamuno, mucho más próximo a nosotros que el sobredicho, limitémonos a quienes por su profesión, sus convicciones, la necesidad imperiosa de las circunstancias, bien sea escribiendo, sea enseñando, sea como actividad principal del escritor, sea complementaria, militan en el periodismo contrarrevolucionario y forman una espléndida muchedumbre: Ramiro de Maeztu, Eugenio Montes, Leopoldo Eulogio Palacios, Lorenzo Riber, Onésimo Redondo, el jesuita Zacarías García Villada, Víctor Pradera, Ismael Herráiz, Ernesto Giménez Caballero, Rafael Sánchez Mazas, Joaquín Arrarás, Rafael Gambra, el marqués de Lozoya, Alvaro d'Ors, fray Justo Pérez de Urbel, Juan Vallet de Goytisolo, Jesús Pabón, Vintila Horia, el dominico José Gafo, Antonio Ballesteros, Vicente Marrero, Pedro Gómez Aparicio, José María Pemán, Alberto Ruiz de Galarreta, Marcial Solana, Rafael García Serrano, el conde de Rodezno, fray Miguel Oromí, Gonzalo Fernández de la Mora, José María Escrivá de Balaguer y una extensa serie de nombres destacados en toda clase de actividades intelectuales. Ouizá alguien se extrañe de que incluyamos en la relación a quienes añoran, según sus palabras, una «revolución pendiente»: pero, si prescindimos de excesos verbales y veleidades estatistas, nos parece que esa pretendida revolución puede ser, en el fondo, una restauración de los fundamentos naturales de la sociedad, subversiva sólo respecto del predominio liberal.

Sea de esto lo que fuere, a los anteriores hay que añadir una referencia especial del fundador y animador de revistas, político y escritor, buen discípulo y mejor maestro, susceptible, como todas las personas de auténtica grandeza, de originar interpretaciones dispares y encender polémicas incluso después de muerto: ya comprenderéis que hablo de Eugenio Vegas Latapie, Y puesto que hemos reunido a propios, cercanos y hasta extraños, mezquino nos parecería no mencionar, por diferencias no siempre accidentales, a don Angel Herrera, periodista, obispo y cardenal.

\mathbf{H}

Tocante a las publicaciones mismas, éstas se cuentan por varias decenas, siempre que tomemos el término «contrarrevoluciorio» sin mayores distingos.

Empecemos por Francia.

El primer periódico que podemos señalar es el Diario de Trévoux (Journal ou Mémoires de Trévoux), fundado, como ya dijimos, en 1701. Perteneciente a la Compañía de Jesús. Nace para combatir primero el jansenismo y después impugna la filosofía atea y materialista. Sobrevive a la expulsión de los jesuitas franceses, de 1762. Cambia de nombre, para extinguirse veinte años más tarde (9). Su mérito es extraordinario, conforme reconocen amigos y adversarios, por la inmensa cantidad de noticias, observaciones, artículos, críticas del género más diverso, curiosidad universal de los autores, amplitud de los asuntos que en sus páginas se tratan. Mina inagotable de información, si bien muy poco explotada. De este diario hay extractos y tablas para facilitar su uso.—Rival suvo es el semanario de tendencia jansenista Noticias Eclesiásticas (Nouvelles Ecclésiastiques), editado desde 1728 hasta 1803, aunque hay que señalar que, con motivo de la constitución civil del clero, cismática, sancionada por Luis XVI en agosto de 1790. los redactores de las Noticias se dividen, naciendo en septiembre de 1791 unas Noticias Eclesiásticas o Memorias de la Pretendida Constitución Civil del Clero, cuvo número último ve la luz el 4 de agosto de 1792.—Termina, pues, el periódico próxima la caída de la monarquía (10).

⁽⁹⁾ PEDRO LAROUSSE: Gran diccionario universal del siglo XIX, vol. XI (París, 1874), pág. 5 c; Historia general de la prensa francesa, vol. I, págs. 219 y sigs.

⁽¹⁰⁾ AGUSTÍN GAZIER: Historia general del movimiento jansenista, vol. II

Durante los años primeros de la revolución, se multiplican en Francia los periódicos defensores de la religión y la corona. Ya hemos citado algunos: Actas de los Apóstoles y Diario Político y Nacional. Otros nos salen al encuentro: El Amigo del Rey, La Gaceta de París, El Mercurio de Francia, El Diario General, La Rocambole des Journaux, que podríamos traducir como Salsa de Diarios, y mucho más, que intentan oponerse al torrente revolucionario. Los demagogos, inquietos, no se paran en barras para impugnar a sus ruidosos adversarios, sirviéndoles para ello lo mismo la coacción legal que los estacazos. Durante el terror se vengan cumplidamente, mandando a la guillotina a cuantos periodistas conservadores consiguen capturar (11).

Apaciguado el furor homicida, funda en 1796 el abate de Bolonia —según ya dijimos — los Anales Religiosos, Políticos y Literarios, que pasan por numerosas vicisitudes, a causa de la persecución y la censura, nombrándose sucesivamente Anales Católicos, Anales Filosóficos, Morales y Literarios, Anales Literarios y Morales, Miscelánea de Filosofía, Historia, Moral y Literatura, transformada, por último, en 1814, en El Amigo de la Religión y del Rey, cuyos fundadores, a decir verdad, son Miguel Pedro José Picot y Adrián Leclerc. En 1831, abrevia su título para ser sólo L'Ami de la Religión. Su existencia se alarga hasta 1862 (12). Picot conduce el periódico de 1814 a 1840. Al año siguiente, es director el barón Mateo Ricardo Henrión (continuador, como se sabe, de la historia de la Iglesia que había escrito el abate Berault-Bercastel, y que además redacta una gigantesca Historia de las misiones). Del periódico, no obstante, habremos de recordar que el criterio

⁽París, 1924), págs. 142 y sig.; YANN FAUCHOIS: «Los jansenistas y la constitución civil del clero», en *Crónicas de Port Royal* (París), año de 1990, págs. 195 y sigs.

⁽¹¹⁾ JUAN PABLO BERTAUD: Los amigos del rey. Diarios y periódicos monárquicos franceses, desde 1789 a 1792 (París, 1984), págs. 41 y sigs., 249 y sigs.

⁽¹²⁾ LAROUSSE. op. cit., vol. I (París, 1866), pág. 273 b. Cf. JOEL SAUGNIEUX: Un obispo ilustrado: don Antonio Tavira y Almazán (Tolosa de Francia, 1970), pág. 198, nota 4.

no siempre es admisible. Así, cuando lo dirige Picot (padre de unas interesantes *Memorias para servir a la historia eclesiástica del siglo XVIII*), tiende al galicanismo, hacia 1833 (13); abre sus páginas al abate Gaduel para atacar a Donoso Cortés, en 1852 (14), y defiende el cartesianismo en 1857, mediante la pluma del abate Sissón (15).

Napoleón I triunfante, apenas tienen actividad los periódicos. La férrea censura del régimen impide desarrollarse una profesión cuyo suelo nutricio es la libertad bien entendida. Desaparece la prensa de oposición y los pocos diarios informativos que quedan, se pliegan dócilmente a las consignas del déspota (16). En cambio, a partir de 1814 son incontables las publicaciones francesas contrarrevolucionarias. Aunque a riesgo de caer en la enumeración monótona, indiquemos algunas, caracterizando brevísimamente unas cuantas. Y permítasenos, a comodidad nuestra, igual que hemos hecho antes, dar los títulos en francés o en español.

Así recordamos Le Quotidienne; El amigo de la Religión y del Rey, ya mencionado; El Conservador, donde colaboran Châteaubriand, Bonald y La Mennais; Le Mémorial Catholique, fundado en 1824 por el autor del Ensayo sobre la indiferencia en materia de religión. Señalado por su virulencia es el diario de París Bandera Blanca (Le Drapeau Blanc). Lo crea en 1818 Alfonso Luis de Martainville. Deja de publicarse en 1830, en puertas ya de la revolución que echa por tierra el trono de Carlos X. Siete años antes, lo había dirigido el abate de la Mennais, que mediante este periódico, como luego desde L'Avenir, denuncia la miseria de los obreros (17).—En 1833, empieza a publicarse el famoso diario L'Univers. Lo saca a la luz el titán de las ediciones

⁽¹³⁾ Cf. Un monje benedictino: Dom Guéranger, abad de Solesmes, vol. I (París, 1950), págs. 120 y sig.

⁽¹⁴⁾ Obras completas de Donoso Cortés, edición de Carlos Valverde, S. J., vol. II (Madrid, 1970), págs. 971 y sigs.

⁽¹⁵⁾ Dom Guéranger, abad de Solesmes, vol. II, págs. 167 y sigs.

⁽¹⁶⁾ Historia general de la prensa francesa, vol. I (París, 1969), págs. 549 y sigs.

⁽¹⁷⁾ Op. cit., vol. II, págs. 82, 130, nota 1.

patrísticas y religiosas: abate Jacobo Pablo Migne. Sufre en 1860 la clausura de Napoleón III. Ese mismo año, sin embargo, continúa apareciendo, con parte de la redacción antigua y cubierto por el nombre de Le Monde, en cuyas columnas se ve la firma de dom Guéranger. Vuelve a publicarse, con su título propio, en 1867. Años más tarde, en 1893, se escinden algunos redactores y forman el diario La Verdad Francesa (La Vérite Française). Se fusiona en 1896 con Le Monde y sigue editándose, aunque ya decaído, hasta 1914, año en que cierra definitivamente sus páginas, al igual que muchos otros periódicos, desmantelados por causa de la guerra (18).—Notable también es La Croix (La Cruz), que crea en 1880 el asuncionista Vicente Bailly y se convierte en diario tres años después. Todavía hoy sigue en liza, aunque ya conserve muy poco de la fe ardiente, la devoción y el punto de vista sobrenatural de sus inicios.

A los mencionados cabe agregar multitud de impresos regionales: La Gaceta de Languedoc, tolosana; El Imparcial, de Bayona; Bretaña; La Gaceta de Lión; El Espectador, de Dijón; El Francés del Oeste, de Saint Brieuc; La Esperanza, de Nancy; La Champaña Católica; El Imparcial del Rin, de Estraburgo; La Unión, de Ruán; El Diario de Reims; La Gaceta del Mediodía, de Marsella; Guyena, de Burdeos; El Eco del Mediodía, de Mompeller; La Gaceta de Metz; El Despertar del Mediodía (Le Réveil du Midi), de Tolosa; etc. (19). Prácticamente todos los departamentos y las ciudades importantes del país tienen su prensa contrarrevolucionaria, periódicos más o menos divulgados, nacidos al calor de donativos, mantenidos por la labor abnegada de sus patrocinadores y que son capaces de contribuir eficazmente a la tarea de mantener viva la creencia religiosa.

Advirtamos que ciertas publicaciones, que no se pueden alinear junto a las que enumeramos, defienden en ocasiones tesis iguales a las de las últimas. Tal es el caso de *Le Correspondant*, creado

⁽¹⁸⁾ Op. cit., vol. III (París, 1972), pág. 408.

⁽¹⁹⁾ ABATE LECANUET: Montalembert, vol. II (París, 1927), págs. 240 y sigs.; IDEM, La vida de la Iglesia en tiempos de León XIII (París, 1930), cap. V.

en 1829, semisemanal entonces y que tiene por lema, «Libertad civil y religiosa para todo el mundo». En 1855, se encargan de reanimar su lánguida existencia Montalembert y un grupo de amigos y correligionarios. Y así remozado el impreso, primero mensual, después apareciendo cada quincena, sin negar su liberalismo, aboga a favor del poder temporal del Papado, combate a Renán, difunde las denuncias del vizconde de Melún y de Agustín Cochin acerca de la deplorable situación obrera, impugna el racionalismo. Todo esto no le impide, sin embargo, equivocarse gravemente, y no sólo respecto de la infalibilidad pontificia.

El siglo XIX es para el catolicismo francés una época tan gloriosa, mutatis mutandis, como el XVII: época cuando el episcopado se adorna de nombres egregios, brotan abundantes los fundadores o restauradores de órdenes religiosas, intervienen los laicos repetida y diligentemente en asuntos eclesiásticos, y los fieles poseen una fe intensa, a pesar de fracasos y persecuciones, afirmándose además la adhesión a Roma, hasta casi desaparecer cualquier veleidad cismontana. Por el contrario, en la centuria que padecemos, el auge de los movimientos revolucionarios, las luchas intestinas de la Iglesia, el afán de seguir las modas ideológicas, sean liberales, sean totalitarias, hacen de los periódicos integramente cristianos un género más bien escaso. Y a sabiendas, con clara conciencia, hemos empleado un adverbio que puede servir para tildarnos de intransigentes, porque, aun evitando disputas por fruslerías o respecto de asuntos serios pero opinables, creemos que hasta algo tan elemental como la lógica exige no desviarse ni a derecha ni a izquierda. Señalemos, entonces, de este enteco número de impresos el semanario Nouvelles de Chrétienté, que aporta a lo largo de once años, desde 1956 a 1967, interesantísimos documentos que escamotean otros medios de comunicación. También hay que mencionar La France Catholique, Écrits de Paris, Itinéraires, La Cité Catholique, que da origen a una asociación de gran fecundidad, patrocinadora de círculos de estudio, libros, revistas y congresos, y madre de La Ciudad Católica española.

Si ahora miramos hacia nuestros vecinos occidentales, cabe catalogar también una gran cantidad de impresos periódicos de la clase que estudiamos. Empecemos por la Gaceta de Lisboa, fundada en 1715, pero políticamente significativa para nosotros desde 1823. Claramente antiliberal, a partir de 1827 y durante la época de don Miguel. Tiene carácter semioficial. La redactan, durante dicho período legitimista, Joaquín José Pedro López, Antonio Vicente Della Nave y José Luis Pinto de Queirós. Otras publicaciones interesantes son O Espectador Português, semanario que aparace de 1816 a 1819; A Contramina, fundada en la década segunda del siglo xix y cuyo redactor es fray Fortunato de San Buenaventura; Monarquía Portuguesa Restituida, lisboeta de 1823; El Amigo de la Religión y del Rey, también llamado El Amigo del Altar v del Trono, de 1827, publicado en la capital; El Amigo de los Portugueses, que se edita de 1830 a 1831, igualmente en Lisboa. Los ya mencionados A Besta Esfolada, O Cacete, O Punhal dos Corcundas. O Maco de Ferro Antimacónico, O Mastigóforo Periódico. Además, A Nação, órgano del partido legitimista. Lo funda en 1847 Manuel María de Silva Bruschy. Se publica hasta 1917. Su divisa es la misma que la del partido por él representado: «Dios, patria y rey». Súmanse a los anteriores A Monarquia, de 1873, publicada en Lisboa; Domingo, semanario que imprime de 1855 a 1857 el padre José de Sousa, editor también del Bem Público, cuya duración abarca cuatro lustros, de 1857 a 1877. Los periódicos patrocinados por José Fernando de Sousa, o en los que colabora o que dirige, son, como ya dijimos, Correio Nacional, cuva historia se extiende desde 1893 a 1906; Portugal, A Palavra, A Ordem, A Epoça, A Voz. En cuanto al integralismo, cabe señalar un buen número de publicaciones notables: A Monarquia, lisboeta, que nace en 1917, diario; Acção Realista, A Acção Tradicionalista Portuguesa, Integralismo Lusitano, Nação Portuguesa (de 1914), Ordem Nova y Estudios Portugueses; revistas todas y la última aparecida en 1926. También merece citarse el órgano de la Unión Nacional, Diario da Manhã (Diario de la Mañana), fundado en 1931.

De los periódicos publicados en el lapso que va desde 1826, año de la muerte de don Juan VI, a 1834, tiempo de la derrota de don Miguel, algunos nos han llamado la atención, a veces por

su nombre, a veces por ser contemporáneos de la lucha civil, pero no nos ha sido posible examinarlos, ni hemos hallado datos para su identificación. Más sagaces conocedores que nosotros quizá disipen nuestras dudas. Nos referimos a O Athleta, de 1833; Borboleta (Mariposa), que se publica de 1826 a 1827; O Espreitador (El Observador), de 1826; A Trombeta Final, que sale un año, de 1827 a 1828; O Semanário, de 1826. Otro diario del que tampoco hemos conseguido mayores datos que el de determinar su adscripción ideológica, es O Portugal Velho, sin duda correligionario nuestro, en varias ocasiones suspendido por el gobierno de 1841.

En la península italiana señalaremos el Diario Eclesiástico romano y la Historia Literaria de Italia, ya citados; Memorias de Módena; La Voce della Verità, también modenesa, en la cual colabora el conde Monaldo Leopardi, padre del famoso poeta; La Voce della Ragione, de Pésaro, fundada en 1832 por el conde Leopardi, mencionado hace un momento; L'Osservatore Cattolico, milanés, que publica de 1864 a 1907 el padre David Albertario. L'Armonia della Religione con la Civiltà aparece en Turín desde 1848 y cesa en 1870; igualmente turinés, editado de 1870 a 1929, es L'Unità Cattolica; ambos dirigidos largo tiempo por el padre Jacobo Margotti. Stendardo Cattolico, genovés, sale de 1861 a 1874.

La Civiltà Cattolica, de la Compañía de Jesús, nace en Nápoles, año de 1850. Trasládase después a Roma, a causa de sus discrepancias con el absolutismo borbónico. Su fundador, el jesuita Carlos Curci. Del prestigio de esta publicación casi sobra hablar. Observemos sólo que es tan grande su influencia en vísperas del concilio vaticano primero, que los adversarios de la infalibilidad pontificia, o quienes opinan ser inoportuna la definición de aquélla, acusan a la revista de haber provocado, junto con L'Univers, la polémica acerca de la infalibilidad, con objeto de dar pretexto para la definición dogmática de la curia romana, que, en vista de las discusiones, estaba obligada a intervenir para zanjarlas. De otra parte, el cardenal Antonelli, secretario de estado, confía de tal modo en el periódico jesuita que le proporciona información

conseguida mediante los nuncios de los distintos países y publicada después en forma de cartas escritas por corresponsales hipotético de la revista, pero que en realidad son personas de confianza de cada nunciatura (20).

Otros periódicos que cabe enumerar son L'Eco della Romagna, boloñés; El Defensor, de Módena; El Contemporáneo, florentino de 1860, el Il Firenze, de la misma ciudad, iniciado en 1863; L'Ingenuo, de Liorna, de 1862; Il Cittadino, genovés, de 1873, que en 1929 cambia su nombre por Il Nuovo Cittadino; L'Osservatore Cattolico, aparecido en 1895, en la capital ambrosiana; Il Genio Cattolico, de Reggio de Emilia. También son de notar La Difesa, veneciana, favorita de San Pío X y publicada desde 1882 a 1917; A Guarda, semanario; la revista ya citada de Toniolo y el diario de Sturzo; publicaciones especializadas, como la Revista de Filosofía Neoescolástica, milanesa, de 1909 (21). Y, en suma, multitud de periódicos, boletines, anuarios de órdenes religiosas, universidades eclesiásticas, archivos, asociaciones de laicos, academias, jerarquía de la Iglesia, etc., publicaciones que, de una forma u otra, desde diversos campos del conocimiento, repartiéndose la tarea apostólica, impugnando estos o aquellos errores, confluyen todas en el mismo fin. A estos impresos, sesudos y ponderados, nos atrevemos a añadir dos semanarios, por desgracia ya desaparecidos, llenos de ingenio y malicia: L'Europeo e Il Borghese, así como la revista mensual L'Italiano, dirigida por Pino Romualdi, si bien tomándolos siempre cum modio salis, separando el grano de la paja, desechando exageraciones y yerros.

Hablemos, en fin, de España.

⁽⁽²⁰⁾ Teodoro Fastenrath, S. J.: Geschichte des vatikanischen Konzils, vol. I (Friburgo de Brisgovia, 1903), págs. 184 y sigs., 375 y sig.; vol. II, pág. 307, vol. III, págs. 173, 224 y sig., 725.

⁽²¹⁾ Los datos relativos a la prensa italiana los hemos tomado en su mayor parte de la excelente obra, consistente en cuidadas noticias y facsímiles, de Hugo Bellochi: Historia del periodismo italiano, vol. VI (Bolonia, 1977), págs. 230, 236, y vol. VII (Bolonia, 1979), págs. 27, 28 y sigs., 65, 242. Asimismo, de la Enciclopedia católica nueva (New catholic Encyclopedia), vol. III (Wáshington, 1967), págs. 304 b y sigs.

Ouizá el primer periódico digno de mención para nuestro propósito sea El Procurador General de la Nación y del Rey, que sale a la luz en Cádiz, en 1812; suspendido el año siguiente por las cortes liberales, reaparece en Madrid, año de 1814. De la misma época y tendencia es La Atalaya de la Mancha en Madrid, aparecida en la capital del reino en 1813; editada por fray Agustín de Castro, jerónimo escurialense, escritor de notable agudeza y gran malicia, temible por sus chanzas y sátiras, incluso en una época en que abunda tal clase de periodistas. El antiliberalismo y la impugnación del afrancesamiento le cuestan al monje un mes de cárcel. De sus colaboradores directos hay que mencionar al mercedario Manuel Martínez Fero, mente rectora, años más tarde, de El Restaurador, periódico nacido en 1823, que combate implacablemente a los liberales. Fray Manuel es ardoroso defensor, desde el púlpito y con la pluma, de la independencia de su patria y enemigo de los afrancesados. Predicador real, consejero de la Inquisición, consultor de la nunciatura, obispo de Málaga en 1825.— Otro periódico memorable, surgido al conjuro de la guerra civil que estalla durante el trienio constitucional, titúlase La Verdad contra el Error y Desengaño de Incautos, aparecido en 1822 y órgano de la junta de Urgel.

Los carlistas, desde el comienzo de su gesta, se apoyan en la prensa. Así, en 1834 sacan a la calle la Gaceta Real de Oñate, Boletín del Ejército Real de Aragón, Valencia y Murcia, y dos hojas anticipadoras de los llamados periódicos del frente: La Cabra Facciosa y El Centinela de los Pirineos.—Don Antonio Aparisi funda en 1843 La Resturación, aparecida en Valencia.—También carlista, pero de alcance mucho mayor que el periódico de Aparisi, es La Esperanza, madrileño, editado a partir de 1844 hasta 1873. Fundador, don Pedro de la Hoz, con el cual colaboran su hijo Vicente y su yerno, Antonio Juan de Vildósola.—No pasemos por alto El Orden, de 1851, diario detrás del cual está Donoso Cortés; adversario, como su inspirador, de la compatibilidad entre liberalismo y catolicismo.—De los tres periódicos de Balmes ya hemos hablado. Bástenos decir ahora que el ideario de dichas publicaciones es la defensa de la Iglesia y la monarquía, y la insistencia

en la peculiar realidad española, a la que se quiere imponer antinaturalmente un centralismo a la francesa. Además, intenta Balmes conciliar opiniones, aunque sin ceder nada fundamental de las suyas. Su campaña en pro del matrimonio de Isabel II con el conde de Montemolín obedece también al mismo criterio. El fracaso de un proyecto que, de haberse llevado a cabo, seguramente habría dado un amplísimo apoyo a la corona y evitado revoluciones y más guerras civiles, determina el fin de la labor periodística del escritor viquense.

El llamado neocatolicismo encuentra su órgano en dos diarios: La Estrella y La Regeneración, nacidos en diciembre de 1854 y enero de 1855, respectivamente. El segundo tiene por lema, conforme se lee bajo su cabecera: «Diario católico. Católicos antes que políticos; políticos en tanto en cuanto la política conduzca al triunfo práctico del catolicismo» (22). Su fundador, don José Canga-Argüelles y Villalta, nieto del liberal y ministro de hacienda de Fernando VII. Redactores: Vildósola, Aparisi y el presbítero don Manuel Sánchez Pinillos. Se publica hasta 1874.

Hemos mencionado los tres periódicos que funda don Cándido Nocedal. El más importante de ellos es, sin duda, El Siglo Futuro, madrileño. Aparece en marzo de 1875 y se publica hasta el 18 de julio de 1936. Fin suyo es, como lo declara en un «prospecto», «propagar con sumisión absoluta las infalibles enseñanzas de la Iglesia; sostener con obediencia incondicional las decisiones, infalibles también, de la Santa Sede», ajeno el periódico «a todos los intereses de partido» (23). Y soberbia personal aparte, es de notar que las disputas que mantiene el diario con Carlos VII y la expulsión consiguiente, en 1888, de la hermandad tradicionalista, estriban sobre todo en el ultramontanismo de don Ramón Nocedal, hijo y heredero de don Cándido.

Se reclutan los colaboradores del diario entre la flor y nata de los escritores de entonces: Francisco Navarro Villoslada, Juan

⁽²²⁾ Cf. Pedro Gómez Aparicio: Historia del periodismo español; vol. I (Madrid, 1967), pág. 421.

⁽²³⁾ Cf. op. cit., vol. II, pág. 306.

Manuel Ortí y Lara, Gabino Tejado, Francisco Mateos Gago, Manuel Tamayo y Baus, amén de otros de la hora primera. Después sigue ilustrándose con plumas excelentes. Citemos al canónigo almeriense don Emilio Ruiz Muñoz, que firma aquí con el pseudónimo de Fabio y en Acción Española como Javier Reina, asesinado en circunstancias atroces en 1936 (24); a Eustaquio Echauri, catedrático de sánscrito de la universidad madrileña; Tomás Domínguez Arévalo, conde de Rodezno; Antonio María Sanz Cerrada, sacerdote, oculto bajo el nombre de Fray Junípero, etc. (25). Tras la guerra civil, escapa el diario de que se le aplique el decreto de unificación, merced a la venta ficticia a unos particulares, vale decir que hubiera podido seguir publicándose, pero rehúsan sus dueños hacerlo por no verse sometidos a la censura y la inserción obligatoria de textos procedentes del gobierno. A ello se suma la falta absoluta de capital (26).

En cuanto a los periódicos de don Alejandro Pidal, tres principalmente nos llaman la atención: La España Católica, La España y El Español, que en realidad constituyen uno solo, variando de forma como Proteo para esquivar las embestidas del ministerio canovista. Breve es la historia de la trilogía: de 1874 a 1876, pero abundante en suspensiones temporales y definitivas por orden del gobierno, La España Católica, de 1874, surge con el apoyo de frav Ceferino González, por entonces obispo de Málaga y años más tarde arzobispo de Toledo. Propósito de este diario, así como de los otros dos, es defender, con abstracción de toda política partidaria, la religión católica, combatiendo, además, el principio de tolerancia religiosa establecido en el artículo undécimo del texto constitucional que por aquellos días se discute y va a ser promulgado en 1876. Hay, por lo tanto, un choque frontal entre Cánovas v Pidal, cuvas consecuencias las sufren repetidamente los periódicos del último.—Obsérvese que, tanto en los impresos de Nocedal

⁽²⁴⁾ Eugento Vegas: «Otro mártir ignorado», artículo de la revista *Verbo*, núm. 239-240 (Madrid, noviembre-diciembre de 1985), págs. 1.051 y sigs.

⁽²⁵⁾ Gómez Aparicio: vol. III, pág. 480, nota 164.

⁽²⁶⁾ Nos comunica estos datos Alberto Ruez de Galarreta.

como en los acabados de citar, se esboza, con mayor o menor claridad, cierta separación de la religión y lo político contingente, separación que daría origen, de una parte, a disputas graves en la comunión tradicionalista, y de otra a la fundación de la Unión Católica, partido similar al centro germano y apoyado por fray Ceferino González y por el cardenal Juan Ignacio Moreno, primado de España.

El otro gran diario de Pidal es La Unión, nacido en 1882, de cuyo consejo de redacción forman parte Canga Argüelles, el marqués de Olivart, Menéndez y Pelayo, el conde de Liniérs y otros personajes. (Tocante a Liniérs cabe advertir que había sido uno de los redactores de La Gorda, periódico que salía cada cinco días, nacido en 1869, agudo enemigo de la revolución de septiembre del año anterior). La adscripción de Pidal a la corriente liberalconservadora hace estallar la discrepancia entre el político y el propietario del periódico, don Manuel María de Santa Ana, revolucionario de la profesión, puesto que concibe el periodismo como puramente informativo, al contrario de Balmes, por ejemplo. Resultado de la querella es la fundación de otro diario pidalino, La Unión Católica, que dura hasta 1898 y se hace famoso por su polémica con el integrismo, adversario del lema de Pidal: «Querer lo que se debe y hacer lo que se pueda», actitud que había inducido al prócer a aliarse con Cánovas, no obstante los rifirrafes que los separaron.

En 1897 nace El Pensamiento Navarro, carlista, con el deseo expreso de seguir defendiendo el antiguo credo, pero renovando la forma periodística, que ya resultaba trasnochada en otra publicación que acababa de extinguirse y de la que es continuación el periódico recientemente aparecido: La Lealtad Navarra. Sus directores más notables son Eustaquio Echave-Sustaeta, el primero; Francisco López Sanz y José Evaristo Casariego. De sus colaboradores señalemos a Rafael Gambra, que escribe cerca de un millar de artículos; Manuel de Santa Cruz (pseudónimo de Alberto Ruiz de Galarreta), Clara San Miguel (nombre periodístico de Carmen Gutiérrez, mujer de Rafael Gambra). Después de la guerra civil española, desaparece la numerosa prensa carlista a causa del

decreto de unificación, de 19 de abril de 1937, que traspasa a la entidad «Falange tradicionalista y de las J. O. N. S.» todo el patrimonio de la comunión que había mantenido los ideales legitimistas durante un siglo. Sin embargo, la decisiva participación navarra en la lucha exime de la muerte a El Pensamiento, fenecido mucho más tarde, en enero de 1981 (27).

Otros dos periódicos afines a nosotros son El Correo de Andalucía y El Universo. Fundado el primero en 1899, por don Marcelo Spínola, arzobispo sevillano. El prelado no se limita a la fundación del diario, sino que intenta crear lo que él llama «asociación de la buena prensa», o sea una especie de almáciga de colaboradores del Correo. La iniciativa de don Marcelo estimula a otros impresos, cuyos periodistas forman asociaciones similares en Granada, Santander, Cádiz, Avila y Jaén. Por lo que se refiere a El Universo, diario madrileño, nace éste en 1900, impulsado por el padre agustino Tomás Cámara, relevante escritor y obispo de Salamanca, que desea un periódico ajeno a todo partidismo, destinado únicamente a la defensa de la Iglesia y la unión de los católicos. Durante cuatro años lo dirige don Juan Manuel Ortí y Lara.

Nombremos de pasada La Gaceta del Norte, iniciada en 1901, y El Debate, fundado en 1910, dirigido por don Angel Herrera desde el año siguiente. En cambio, detengámonos un poco en El Pensamiento Español, diario de Vázquez de Mella, que empieza a publicarse en la Villa y Corte, año de 1919, después de la ruptura del gran tribuno con don Jaime de Borbón, y vive hasta 1922 (28). La publicación mantiene el principio que ya habían defendido los diarios carlistas, cuando en 1860 enjuiciaron ásperamente el manifiesto de Londres y una carta de don Juan de Borbón, padre de Carlos VII, a Isabel II (29); principio que,

⁽²⁷⁾ Cf. RAFAEL GAMBRA: «Adiós... pero con esperanza», artículo publicado en El Pensamiento Navarro, enero de 1981.

⁽²⁸⁾ JAIME DEL BURGO: Bibliografía del siglo XIX. Guerras carlistas. Luchas políticas (Pamplona, 1978), pág. 749 a.

⁽²⁹⁾ Cf. Conde de Rodezno: La princesa de Beira y los hijos de don Carlos (Madrid, 1938), págs. 198, 206, 250.

igualmente, había inducido a El Siglo Futuro a romper con don Carlos, años más tarde. Así, en el número primero de El Pensamiento Español, el editorial, de pluma de Vázquez de Mella, dice entre otras cosas: «Renegamos del absolutismo, sea de rey, de gabinete, de parlamento, de asamblea convencional o de sindicato proletario... No queremos sacrificar la legitimidad de la institución, que es lo más, a la de la dinastía, que es lo menos; la de ejercicio, que es substancial, a la de origen, que es accidental; la causa, que permanece, al símbolo, que pasa; la bandera, que es todo, al abanderado, que sin ella no es nada» (30). La coincidencia tácita de ideales hace que el conservador La Epoca y el católico El Debate saluden calurosamente la aparición del diario nuevo. Este es primero el victorioso competidor y luego virtualmente el continuador de El Correo Español, que, a raíz de la pelea de Mella con el pretendiente, se extingue en 1921, falto de lectores.

El siguiente periódico que debemos mencionar es Acción Española. Nace en Madrid. Lo instituyen en 1931 Ramiro de Maeztu. Eugenio Vegas y el marqués de Quintanar. Su periodicidad, quincenal al principio; después, mensual. Publica ochenta v ocho números y una antología. El último número, de julio de 1936, no llega a ver la luz. Director del mismo nombran los fundadores a Quintanar, que usa para este menester el título de conde de Santibáñez del Río; en 1933, hay un cambio y ocupa el cargo Maeztu; pero quien en realidad corta el bacalao es Vegas. En punto a dinero, el impreso vive siempre un poco a salto de mata. Todavía en marzo de 1936, urgentemente piden ayuda los redactores, reprochando la indiferencia de quienes más interesados deberían estar en la continuación de la revista. Los colaboradores, nacionales y extranjeros, se clasifican menos por pertenecer a un partido o facción, que por adherirse a tesis doctrinales comunes a todos ellos. La inspiración del periódico no le viene de fuera; a lo sumo, recibe de más allá de la frontera ejemplo y espuela para hacer algo parecido. Nace de las circunstancias españolas y de la tradición del país. A este respecto es definitivo el papel que la revista

⁽³⁰⁾ Cit. por Pedro Gómez Aparicio: op. cit., vol. III, pág. 485.

asigna a la religión, predominante, conforme a las teorías políticas del siglo de oro español (que, dicho sea de paso, son en realidad dos siglos). Los discípulos de Suárez, Mariana, Domingo de Soto, Molina, Vélez, Ceballos, Alvarado, no se parecen ciertamente a los de Augusto Comte y de Rivarol, aunque a unos y otros los una ocasionalmente la simpatía. De aquí se deriva toda una serie de características inconfundibles con las de otros grupos. Tal peculiaridad religiosa, a la hora de tratar de Acción Española, la descuidan o desprecian ciertos políticos de morondanga metidos a historiadores, que, curiosamente, hállanse mucho más cerca, por su ideología secularista, de ciertos conservadores ultrapirenaicos, de lo que éstos se encuentran de la revista hispana, sus fundadores, redactores y colaboradores nativos (31). De otra parte, para quienes componen y dirigen la publicación resulta particularísima, desde el momento inicial, la idiosincrasia de aquélla. Ramiro de Maeztu, por ejemplo, lo expresa de forma inequívoca ya en el editorial del número primero, ensalzando lo que él llama «ideal hispánico», contraponiéndolo a otros, de tierras distintas, y determinando que la defensa y difusión del mismo será el objeto de la revista (32).

Como el tiempo apremia, de las publicaciones nacidas después de la guerra hablaremos tan sólo de unas pocas. Sea una de ellas *Punta Europa*, surgida en enero de 1956, cuyos fundadores son Vicente Marrero, Lucas María de Oriol y Alfonso Osorio, por aquel tiempo conocido casi exclusivamente como «el yerno de Iturmendi», en referencia a don Antonio de Iturmendi, ministro

⁽³¹⁾ EUGENIO VEGAS: Memorias políticas, vol. I (Barcelona, 1983), págs. 88, 124 y sigs.; JAVIER BADÍA: La revista «Acción Española»: aproximación bistórica y sistematización de contenidos, tesis inédita (Pamplona, 1992), págs. 17, 45 y sigs., 64, 67 y sig., 102 y sig.; Francisco José Fernández de la Cigoña: «En el cincuenta aniversario de Acción Española», publicado en Verbo, núm. 201-202 (Madrid, enero-febrero de 1982), págs. 26 y sig.; IDEM: «Acción Española como deber religioso», en Verbo, núm. 239-240 (Madrid, noviembre-diciembre de 1985), pág. 1.148.

^{(32) «}Acción Española», en Antología de Acción Española, págs. 45 y sigs. Maeztu esboza aquí ideas desarrolladas en su Defensa de la Hispanidad.

de justicia. Inspiración y apoyo encuentra la revista en Florentino Pérez-Embid, director general de información. Ocupa el cargo de secretario hasta 1961 Amalio García-Arias, que también lo es del Ateneo de Madrid y de la «Asociación de Amigos de Maeztu», donde el conde de Ruiseñada intenta reunir a quienes, partidarios de don Juan de Borbón, desean llegar a un acuerdo con don Francisco Franco. Los componentes de *Punta Europa* forman parte del grupo.

Consideradas otras circunstancias políticas, la aparición del impreso resulta un episodio más de la lucha de tradicionalistas y monárquicos alfonsinos conservadores contra la Falange. Los primeros se oponen a las leves del movimiento tal como pretende sacarlas adelante Tosé Luis de Arrese, en versión republicanizante. Personalizada la lucha, consiste a grosso modo en el forcejeo entre Iturmendi, Carrero, López Rodó, Pérez-Embid, de un lado, contra Arrese, Fraga, Solís, Ruiz Giménez, Tovar, Laín Entralgo, Pérez Villanueva, del otro, enemigos del Opus Dei, simpatizantes de una cultura supuestamente integradora, no excluyente, y deseosos de perpetuar el régimen excepcional de España, a modo de regencia o presidencia indefinida. Punta Europa se plantea como un órgano de combate, a la vez político e ideológico, de modo parecido a la revista Arbor. Sin embargo, al poco tiempo de salir el que iba a ser belicoso adalid de una facción, empiezan a cambiar las tornas. En efecto, destituye Franco a Joaquín Ruiz Giménez en la crisis ministerial de febrero de 1956. Arrese se mantiene sólo un año más, hasta febrero de 1957. El cargo de secretario general técnico de la presidencia del gobierno lo recibe Laureano López Rodó, en diciembre de 1956. Al compás de estas vicisitudes, el impreso tiene que limitarse a la lucha de conceptos y pareceres, ya sin objeto la actividad política (33).

En 1962, cambia parcialmente la índole de *Punta Europa*. Se da entrada a la actualidad, acogiendo ciertas noticias. En el con-

⁽³³⁾ Referencias de Amalio García-Arias, Véanse también Laureano López Rodó: La larga marcha hacia la monarquía (Barcelona, 1977), págs. 121, 124 y sigs.; Antonio Fontán: Los católicos en la universidad española actual (Madrid, 1961), págs. 100 y sigs.

sejo de redacción leemos los nombres del padre Santiago Ramírez, José Camón Aznar, José María Millás Vallicrosa, Jorge Siles Salinas, Juan Antonio Widow, Juan Antonio de Zunzunegui y otros, lo que implica el haberse apartado la revista de la política activa y dedicar preocupación preferente a la teoría. Cuatro años más tarde, varía de nuevo la orientación del impreso, inclinándose hacia un contenido más literario que doctrinal, lo que relaja la consistencia y vigor de los artículos. Así, por ejemplo, en virtud de distincioncillas e imprecisiones se exalta a Teilhard de Chardin, paleontólogo, filosofito, teologastro. Este último cambio y la defunción, en diciembre de 1969, testimonio son de una hermosa guerra progresivamente perdida.

De los colaboradores señalemos a Manuel Funes, Amalio García-Arias, Carlos Murciano, Rodrigo Rubio, Tomás Borrás, Luis López de Anglada, Juan Antonio Widow, Vintila Horia, Alfonso López Quintás, Joaquín de Entrambasaguas, Concepción Alós, etc., amén de los llamados redactores especiales o encargados permanentes de ciertas secciones, en cuya lista nos topamos con Carlos Luis Alvarez y Francisco Umbral, lo cual no deja de hacernos sonreír, sobre todo recordando que Umbral, a diferencia de los demás asistentes a la tertulia de la revista, poníase de pie siempre que aparecía Lucas María de Oriol (34).

El proyecto doctrinario original lo sostiene Punta Europa especialmente por medio de los artículos de Marrero, filósofo, historiador y publicista, que se opone a quienes, incluso en periódicos del propio régimen franquista, van poco a poco restableciendo el izquierdismo cultural, so pretexto de tolerancia y comprensión, como siempre se hace al principio de estos procesos (35). En la etapa final de la revista, échase de menos la firma del escritor capario.

Otro impreso que no podemos pasar por alto es la revista Atlántida, que se ofrece al público en 1963. Padre y director de la misma, Florentino Pérez-Embid; secretario, Vicente Cacho.

⁽³⁴⁾ Referencia de Emilio de Miguel.

⁽³⁵⁾ VICENTE MARRERO: La guerra española y el trust de cerebros (Marid, 1961), pág. 321 y parte 2.º, cap. 1.º.

Publicación bimestral, dura hasta 1969. Sus colaboradores son españoles y extranjeros. Recordemos a Antonio Fontán, Gonzalo Fernández de la Mora, Wérner Jaeger, Federico Valiávec, Eugenio d'Ors, José Hoeffner, Federico Wilhelmsen, el poeta José Hierro (tan en su casa aquí, como Umbral en Punta Europa), Antonio Millán Puelles, Raimundo Pániker, etc. El fin de Atlántida coincide, según nuestro parecer, con uno de los proyectos más importantes del Opus Dei: cristianizar la cultura, influyendo decisivamente en ella, para lo cual impulsa la obra a sus meiores miembros bacia las cátedras universitarias, erige la universidad pamplonesa, edita libros de historia, filosofía y teología, lleva a cabo un activo proselitismo entre los estudiantes, abre residencias y colegios mavores, obedeciendo tal vez todo ello a máximas de monseñor Escrivá de Balaguer, tales como: «Cultura, cultura. Que nadie nos gane a ambicionarla y poseerla; pero la cultura es medio y no fin»; «Antes, como los conocimientos humanos eran muy limitados, parecía muy posible que un solo individuo sabio pudiera hacer la defensa y apología de nuestra santa fe. Hoy, con la extensión y la intensidad de la ciencia moderna, es preciso que los apologistas se dividan el trabajo para defender en todos los terrenos científicamente a la Iglesia»; «Estudia. Estudia con empeño. Si haz de ser sal y luz, necesitas ciencia, idoneidad» (36). Este gigantesco designio que, de haber triunfado, hubiese barrido sin dejar rastro el materialismo y la zafiedad infracultural que padecemos, sólo en parte se logra. Concretamente, la revista no siempre es irreprochable. En ella se sorprende uno al encontrar, por ejemplo, elogios del Dante gibelino y de su tratado Monarchia (37), o caer de bruces sobre una defensa de Teilhard de Chardin, por aquella época muy en boga, porque sus vaguedades parecían profundidad; sus turbias síntesis, intuiciones geniales; su derroche de mayúsculas, referirse a entidades de fuste; sus neologismos ridícu-

⁽³⁶⁾ Camino, §§ 345, 338, 340.

⁽³⁷⁾ José Luis VILLAR PALASí: «Dante, el derecho y la justicia», artículo publicado en *Atlántida*, núm. 18 (Madrid, noviembre de 1965), págs. 614 y sigs.

los, la terminología adecuada para describir el matrimonio de la ciencia y la fe (38).

Permítasenos no discurrir de *Verbo*, por dos motivos que nos parecen concluyentes: primero, siempre es muy difícil tratar de sí mismo sin pasión, sin timidez o sin vergüenza, siendo quizá preferible que otros lo hagan. Segundo, concediendo que lo anterior fuese inexacto, no obstante, cualquiera de los aquí presentes podría llevar a cabo esa tarea mucho mejor que quien habla, y sobre todo uno, desde hace mucho tiempo alma de la revista y de estos congresos, realizaría el trabajo óptimamente.

Y para terminar este apresurado catálogo, hablemos de Razón Española, que viene al mundo editorial en octubre de 1983. En curso de publicación. Preside el consejo de redacción Gonzalo Fernández de la Mora. Crecido, el número de colaboradores: aparte de Fernández de la Mora, autor de numerosos artículos, reseñas de libros y editoriales, nombremos a Francisco José Fernández de la Cigoña, Angel Maestro, José Luis Comellas, Félix Montiel, Juan Beneyto, Vintila Horia, Vicente Palacio Atard, Luis Suárez, Miguel Ayuso, Ricardo de la Cierva, Alfredo Sánchez Bella, Enrique Zuleta y una larga teoría de nombres. Temas principales de la revista son la política y la historia, tanto de España como de Hispanoamérica; temas de actualidad, vertidos en secciones especiales; rara vez, la filosofía; rarísima, la religión.

Lo que acabamos de decir refiérese a los periódicos. Parémonos ahora, unos momentos, en el calificativo de todos ellos.

TIT

Hemos empleado el concepto «antirrevolucionario» o «contrarrevolucionario», prometiendo aclararlo después. ¿Qué se deduce, por lo tanto, de la aplicación del mismo a ciertas personas y publicaciones? ¿Qué se entiende por él? ¿Acaso la oposición a cual-

⁽³⁸⁾ MIGUEL CRUSAFONT PEIRÓ: «Neodarwinismo y ortogeneticismo: un intento de conciliación», artículo del núm. 16 de *Atlántida* (julio-agosto de 1965), págs. 394 y sigs.

quier clase de levantamiento popular contra la autoridad constituida? Ciertamente que no. La contrarrevolución es respetuosa de las tradiciones y no puede ignorar la enseñanza habitual al respecto, o sea que en caso de despotismo es lícita la insurrección, e incluso matar al príncipe, tal como demuestra Santo Tomás de Aguino, repiten diversos tratadistas medioevales (39), lo confirman los teólogos jesuitas y dominicos de la segunda edad áurea de la escolástica, y aún en el siglo xvIII, durante el apogeo del absolutismo, defiende dicha doctrina el dominico Daniel Concina, uno de los moralistas más ilustres de aquel tiempo. Aboga por ella Jaimes Balmes. La secular filosofía política pasa indemne al siglo actual. Para citar testimonios casi contemporáneos nuestros, recordemos el folleto del cardenel don Isidro Gomá, arzobispo de Toledo, titulado El caso de España (40), la Carta colectiva del episcopado español (41), la carta abierta del cardenal Gomá a José Antonio Aguirre (42), la magnífica pastoral Las dos ciudades, de don Enrique Pla y Deniel, obispo de Salamanca (43), y, bajando un poco, artículos de la revista Acción Española, tales como una serie sobre el tiranicidio, de Marcial Solana, y el escrito del canónigo Aniceto de Castro Albarrán acerca del derecho a la rebeldía. poco después ampliado y editado como libro, en 1934 (44). Años

⁽³⁹⁾ Dante, en cambio, osa poner a Bruto en el Infierno. Peor todavía: sostiene la independencia absoluta del poder secular respecto del espiritual o, por lo menos, la igualdad de ambos.

⁽⁴⁰⁾ Anastasio Granados: El Cardenal Gomá, primado de España (Madrid, 1969), apéndice documental, III, págs. 321 y sigs.

⁽⁴¹⁾ Op. cit., apéndice V, pág. 347.

⁽⁴²⁾ Op. cit., apéndice IV, pág. 338.

⁽⁴³⁾ Antonio Montero: Historia de la persecución religiosa en España, 1936-1939 (Madrid, 1961), apéndice documental, págs. 695 y sigs.

⁽⁴⁴⁾ El libro de Castro, así como el rechazo a la república por juzgarla régimen sectario, dan ocasión a polémicas entre católicos y hasta la denuncia de no ser plenamente ortodoxo el escrito. (Cf. Joaquín Arrarás: Historia de la segunda república española, vol. II (Madrid, 1970), págs. 275 y sig.). La obra de Eugenio Vegas, Catolicismo y república, también fue causa de disputas, por contradecir la tesis de El Debate acerca del acatamiento al poder existente y por difundir un artículo del jesuita francés Mauricio de

más tarde, en su estudio de ética el jesuita Ireneo González, profesor de la universidad de Comillas, con breves razones, more scholastico, reitera la doctrina de los antiguos doctores de su orden y, en general, de la jerarquía eclesiástica (45).

O más bien significará «contrarrevolucionario», dada la época en que aparecen muchas de estas publicaciones, una oposición irreductible a cualquier gobierno distinto de la monarquía absoluta? Tampoco parece ser esta la interpretación afinada. La tesis de la accidentalidad de las formas de gobierno no permite canonizar, por así decirlo, un régimen determinado. Certeramente Pío VI, en su breve Quod aliquantum, de 10 de marzo de 1791, donde condena la constitución civil del clero, advierte que cuanto se dice en el documento acerca de la obediencia a las potestades legítimas, no ha de entenderse con ánimo de impugnar las leyes nuevas, como si la Iglesia quisiera restablecer el estado anterior de cosas, sino sólo en defensa de la religión y condena de las teorías pactistas extremas v la tesis de la voluntad general (46). Aduzcamos otro argumento: quienes se hayan asomado a la historia de la restauración borbónica en Francia, saben que, en contra de los defensores del voto censitario, favorecen los llamados ultras la disminución del censo e incluso su eliminación, con objeto de establecer el sufragio universal o un sistema muy parecido (47).

De otra parte, si bien muchas publicaciones aúnan la defensa de la Iglesia y de un sístema determinado de gobierno, hay que considerar las circunstancias políticas que establecen alianzas, y

la Taille sobre el derecho de insurrección, artículo totalmente clásico y tradicional (VEGAS: *Memorias políticas*, vol. I (Barcelona, 1983), págs. 165 y sig).

^{(45) «}Ethica», § 1128, en Philosophiae scholasticae summa, vol. III (Madrid, 1952).

⁽⁴⁶⁾ Quod aliquantum, § 13. En otros breves, habla el papa de devolver a Luis XVI sus derechos; en tal caso, sin contradicción con lo citado en el rexto, el pontífice se refiere a los derechos legítimos del monarca, conculcados por la agitación continua de la Francia de entonces, no a los abusos o excesos del régimen antiguo.

⁽⁴⁷⁾ Cf. Pedro de la Gorce: Luis XVIII (Tournai, 1926), págs. 81, 145; Luis Díez del Corral: El liberalismo doctrinario (Madrid, 1956), págs. 125, 387.

considerar también que a menudo esos mismos periódicos establecen mediante lemas o editoriales, o bien dando o retirando lealtades, una jerarquía muy significativa de fines, especie de escala axiológica. De esto dan ejemplo hasta la saciedad los carlistas españoles. También es notable dicha jerarquía en el legitimismo portugués. Hemos citado al respecto la divisa de A Nação: «Dios, patria y rey». Periódicos como La España Católica son igualmente tributarios de esta actitud.

Para no prolongar el análisis digamos que, conforme a nuestro humilde parecer, la contrarrevolución tiene un sentido más hondo que el meramente político o social. De una parte, significa el respeto a la ley divina y la naturaleza del hombre, los animales y las cosas de este mundo: significa devolver el sentido de la realidad, restablecer el orden social, reivindicar la crítica sana, liberando a la inteligencia de la hipercrítica y de la abyecta sumisión en que ha caído por obra y gracia de la propaganda, sea totalitaria, sea liberaldemocrática. De otra parte, negativamente, la contrarrevolución impugna la fatuidad de la razón humana desligada de Dios, la técnica que cree poder lícitamente variarlo todo, transformarlo, aniquilarlo o crear un mundo nuevo. Al hombre en justicia le está permitido sólo mejorar la creación, no jugar al demiurgo. Y aunque en los diarios, semanarios y otros periódicos citados no aparezca explícitamente este criterio filosófico o teológico, creemos que el mismo hállase en el fondo de las disputas, campañas, exposiciones doctrinales, relatos y demás, so pena de que todos ellos no sean sino preferencias ocasionales por tal o cual personaje o, peor aún, entusiasmo y pasión por instituciones peredeceras, como todo lo que se basa exclusivamente en el hombre, sus facultades, sus afanes y su obra.

Y si alguien piensa que lo que acabamos de decir son vaguedades, advierta que, por ejemplo, devolver el sentido de la realidad supone percatarse de nuevo de la contingencia radical de todas las cosas, desde la Tierra hasta más allá del firmamento; significa percibir su connatural precariedad, su irracionalidad, en contra de quienes aseguran ser eterno el mundo, lo único existente, lo único valioso, perfectamente comprensible, entidad sin misterio, fundamento claro de sí mismo, compuesto de objetos venales, lucrativos y utilizables hasta su último residuo. No es, pues, nada vago, sino algo muy concreto lo que discurrimos: un programa entero de reconocimiento y reeducación. Huelga señalar que el percatarse de la contingencia esencial del mundo entraña, de rebote, intuir lo incontingente por naturaleza; entraña conocer y experimentar la definición que del hombre da el cardenal de Berulle: «Nada rodeada de Dios, indigente de Dios».

IV

Preguntémonos, en fin, si esta multitud de impresos, a veces de circulación reducida, consigue algo, altera más o menos el curso de los acontecimentos.

Creemos que sí. Sin referirnos a datos como la tirada, número de lectores, existencia en hemerotecas públicas y privadas, cantidad de suscriptores, etc., observemos primeramente que la inmensa mayoría de dichas publicaciones constituye una fuente de inapreciable valor, no sólo para la historia de las ideas, sino a causa de los hechos que permite conocer. Como las memorias, correspondencia entre particulares, diarios personales, actas de ciertas asociaciones y otros documentos similares, es también la prensa depositaria de una parte importantísima de la memoria colectiva. Así, la influencia de los periódicos que estudiamos, si se quiere indagar lo pasado, resulta virtualmente inagotable.

Mas, y tocante a su tiempo, ¿qué logran? Demás está decir que no existe una respuesta general. No cabe equiparar el efecto de un periódico leído sólo en los pueblos de una provincia con el que tiene el publicado en una urbe, ni el de gran difusión con el que vende pocos ejemplares. Esto es obvio. Tampoco cabe comparar el prestigio de los impresos doctrinales con el que tengan los diarios de noticias. Pero, dejando aparte tales diferencias, ¿hubo una determinación decisiva de estos periódicos en los sucesos contemporáneos? Sin duda; a veces la hubo. Refirámonos a unos pocos casos. Empecemos con el parisiense L'Univers.

El diario fundado por el abate Migne logra su auge durante

la dirección de Luis Veuillot. La impugnación del catolicismo liberal, el respaldo al régimen de Napoleón III, la defensa del poder temporal del Papado son asuntos que los lectores del periódico siguen apasionadamente, convencidos de lo que se les predica con la letra impresa, recibiendo ideas que corroboran a los vacilantes y que los prosélitos divulgan para ganar más prosélitos. El caso de *L'Univers* no es en esto diverso del de cualquier gran diario de opinión. Tiene, por lo tanto, el mérito de aglutinar a un sinfín de personas dispersas, desorientadas, desanimadas y desconocedoras de su fuerza, que apenas toscamente conciben lo que quieren y carecen de argumentos para defender sus ideales.

Pero, les todo de oro fino en esta historia? Se le reprocha a Veuillot haber ciegamente apoyado al segundo Bonaparte, con la esperanza, que a la postre resulta fallida, de que el emperador mantuviese el tambaleante dominio secular de Pío IX. Se le reprocha también el encarnizamiento con que combate a los liberales católicos, no ahorrando contra ellos ni exageraciones, ni desprecio, ni injurias. Pero se olvida de que en esa omisión de la caridad y la paciencia no es Veuillot el único pecador, porque sus antagonistas tampoco son santos y se entregan a todos los excesos de una retórica encolerizada. En cuanto al apovo que presta el gobierno imperial, quizá su error más grave, chace en esto cosa distinta de lo que desea Roma, desesperada, abandonada a la demagogia? ¿Cosa distinta de la que llevan a cabo la mayoría de los obispos franceses, hiperbólicos en sus elogios al dictador coronado? Los obispos, más imprudentes sin duda al escribir una carta pastoral o pronunciar un discurso, de lo que sea el autor precipitado de un editorial o un artículo.

Existe, con todo, un punto en que L'Univers nos parece inestimable: la adhesión, digamos mejor el amor que en Francia despierta por el papa y cuanto el mismo personifica. El diario aventa, como un huracán, los restos de galicanismo que persisten en el país, a veces incluso entre prelados de importancia por su sede o su prestigio sacerdotal: recuérdese a monseñor Darboy, arzobispo de París, y a monseñor Dupanloup, obispo de Orleáns.

Para apreciar exactamente el mérito del gran periódico ultra-

montano, no perdamos de vista la enemiga al papa, nacida tanto fuera como dentro de las propia Iglesia. En esta guerra que mueven los adversarios y los amigos tibios o críticos, el campeón indiscutible de la causa buena es el diario de Veuillot.

La proximidad del concilio vaticano primero reenciende la polémica entre partidarios y adversarios de la infalibilidad pontificia, siendo de advertir que los últimos no siempre son reliquias galicanas, sino que intentan no irritar todavía más a un mundo secularizado y ya encrespadísimo contra la Iglesia. A medida que crece la admiración de los unos por el Pontificado, se acrecientan también las burlas, dicterios y despecho de quienes miran con ojeriza a Roma o son obispos celosos del obispo de Roma. Si monseñor Gaspar Mermillod, diocesano de Hebrón in partibus infidelium y auxiliar de Ginebra, predica acerca de las tres encarnaciones del hijo de Dios: en el seno de una virgen, en la eucaristía y en el venerable anciano morador de los palacios apostólicos (48); Montalembert, en carta a Döllinger, se queja de lo que llama «abismo de idolatría donde ha caído el clero francés». Y a este «abismo», que sin duda tiene en la mente del autor el sentido bíblico de ceguera, aberración y pecado, se suma otro recuerdo de la Escritura Sagrada: el misterio de iniquidad que señala San Pablo (49). Así escribe el francés al alemán: «De todos los misterios que tiene, y numerosos, la historia de la Iglesia, ninguno conozco que iguale o supere esta transformación tan pronta y completa de la Francia católica en gallinero de la antecámara vaticana» (50). Con parecidos sentimientos, el arzobispo de Reims, monseñor Juan Bautista Landriot, habla en una carta de «idolatría del Papado» y arremete contra quienes, según él, han emponzoñado los oídos del Soberano Pontífice, pretendiendo «convertir a Roma en despacho de telegramas registrados por los obispos» (51).

(49) II Thess, 2, vers. 7.

⁽⁴⁸⁾ LECANUET: Montalembert, vol. III, pág. 466.

⁽⁵⁰⁾ Carta de siete de noviembre de 1869, a Juan Ignacio Döllinger, apud Granderath: op. cit., vol. I, pág. 283, nota 1.

⁽⁵¹⁾ Carta a Montalembert, apud Lecanuet: op. cit., vol. III, pág. 468, nota.

De otra parte, la prensa europea en su mayoría ataca ásperamente al concilio, empleando una táctica que hemos visto aplicar en ocasión parecida. Como dice Navarro Villoslada, enviado a la Ciudad Eterna de El Pensamiento Español, los periodistas impugnan sistemáticamente la asamblea, difundiendo mentiras y exaltando hasta las nubes a los prelados enemigos, real o supuestamente, de la infalibilidad (52). Además, los grandes periódicos extranjeros habían mandado a Roma sus corresponsales, con el fin de tomar las informaciones de la fuente misma de los hechos. Sin embargo, estos corresponsales, bien por animosidad personal, bien por encargo de sus jefes, bien por la dificultad de penetrar en el secreto de las sesiones, inventan y difunden los mayores embustes y calumnias contra el papa y sus ministros. Y esto lo hacen impunemente, con total libertad, sin que el gobierno pontificio expulse de su territorio a los calumniadores (53). En tales circunstancias, providencial resulta el apovo de un diario de amplia divulgación, como L'Univers.

Otro caso notable de influencia es el de la revista Acción Española. Aparece la publicación poco más de cuatro años, descontadas las interrupciones, y su tirada media no sobrepasa los dos mil quinientos ejemplares. Diríase, con el criterio actual, que ambas cantidades son modestísimas. Sin embargo, alguien que, aun expresándose tal vez de forma irónica, había conocido bien el ámbito de difusión del impreso y la clase de sus lectores, don Pedro Sáinz Rodríguez, opina que «había valido la pena publicar Acción Española, puesto que la leyeron el general Franco y el cardenal Gomá» (54). Analizando seriamente las circunstancias, se encuentra un cúmulo de hechos concluyentes para aquilatar el peso de la revista: que los redactores procedan de distintas familias políticas antirrevolucionarias; que entre quienes la lean se cuenten militares (por ejemplo, Sanjurjo y García de La Herrán), académi-

⁽⁵²⁾ Crónica de El Pensamiento Español, citada por Pedro Gómez Aparicio: op. cit., vol. III, pág. 116.

⁽⁵³⁾ Granderath: op. cit., vol. II, págs. 519 y sig.

⁽⁵⁴⁾ Comunicación de nuestro amigo Emilio de Miguel, que había escuchado la frase de labios del propio don Pedro.

cos, religiosos, estudiantes universitarios, catedráticos, historiadores, prelados, filósofos, ensayistas, políticos, etc.; que tenga suscriptores pertenecientes a opulentas familias de la industria, la agricultura y el comercio, si bien no con mucha constancia ni con generosidad; que algunos de sus colaboradores (Jorge Vigón, Sáinz Rodríguez, el marqués de la Eliseda, José María de Areilza, Pemán, Giménez Caballero...) ocupen puestos relevantes en tiempo de Franco, no obstante terminar algunos de ellos disintiendo del Caudillo; que el propio jefe de la nación y el cardenal primado reconozcan el mérito de la revista y de quienes la habían redactado; y, en fin, que el estado nuevo asuma algunas ideas de Acción Española, adaptándolas un tanto a la moda ideológica de aquel entonces (55).

También resulta oportuno hablar de la eficacia de El Pensamiento Navarro. Aunque de edición, para las cantidades de hogaño, restringida, su voz la escucha antes de la guerra civil prácticamente todo el clero de la región, vale decir los notables naturales de pueblos y ciudades. Ellos constituyen el grueso de los suscriptores. Los campesinos no suelen leerlo; pero la veneración que tienen a sus párrocos y obispo amplía enormemente el alcance del diario. Los sacerdotes mantienen el fuego sagrado y lo hacen magnificamente, como se comprueba en 1936. Después de la contienda y hasta 1950, sigue teniendo gran predicamento, a pesar de que los suscriptores procedan de fuera más que de dentro del antiguo reino (56). La decadencia del periódico empieza aproximadamente con el establecimiento, en 1952, del estudio general de Navarra, elevado a Universidad en 1960. Esta última entrega toda la publicidad al Diario de Navarra, periódico de la burguesía liberal y adversario del carlista. Las dos publicaciones rivales, empatadas hasta entonces, empiezan a distanciarse en venta y colaboraciones, con el consiguiente declive de El Pensamiento, en la década que va de 1951 a 1960. A mayor abundamiento, las

(56) Datos que amablemente nos proporciona Rafael Gambra.

⁽⁵⁵⁾ Véase BADÍA: op. cit., págs. 32 y sig., 59 y sig., nota 19; 68 y sigs., 221; Antología de Acción Española (Madrid, 1937), págs. 19 y sigs.

firmas universitarias que antes habían salido en el diario legitimista, emigran hacia el competidor, que gana calidad a expensas del primero. Los párrocos, cuyo respaldo había sido fundamental para la subsistencia y difusión del periódico, empiezan a recibir, por la misma época y sin que las hubieran pedido, suscripciones gratuitas de La Croix. Huelga decir que el progresismo ataca a El Pensamiento, y que le declara la guerra la camarilla izquierdista reunida en torno de don Hugo de Borbón-Parma. La actitud independiente del diario y su defensa de la unidad católica chocan—según parece— con la política vaticana de aquellos años, ansiosa de evitar lo que juzga anacronismos. Al final, el impreso carlista muere con una tirada de apenas dos mil quinientos ejemplares y grandes deudas, que afectan además a desinteresados patrocinadores suyos (57).

Sólo nos queda agradecer a quienes, por sus indicaciones o de cualquier otro modo, han hecho que este repaso sea menos imperfecto de lo que hubiera podido ser. Así, damos las gracias a nuestros queridos amigos Aldina Araújo de Oliveira, Rafael Gambra, Gabriel Alférez, Alberto Ruiz de Galarreta, Amalio García-Arias, Juan Vallet de Goytisolo, Estanislao Cantero y Emilio de Miguel. También vaya nuestra gratitud para Javier Badía, quien, virtualmente sin conocernos, nos prestó su tesis inédita (minuciosa, penetrante, ponderada) sobre Acción Española, de la que hemos tomado varios datos y que deseamos ver pronto impresa y puesta a disposición del público.

Por último, gracias a vosotros por vuestra paciencia.

⁽⁵⁷⁾ Hechos contados por Alberto Ruiz de Galarreta.

BALANCE DE LAS TACTICAS MODERADAS EN ESPAÑA

A Commence of the said of the state of

erande i jaron erande erande i der erande erand

POR

FRANCISCO CANALS VIDAL

Un balance supone un conocimiento detallado de muchas realidades, en este caso de muchas etapas y momentos de la historia de España en las que se ha dado, en lo cultural, en lo religioso y en lo político, un predominio al «centrismo» o «moderantismo», entendidos como táctica.

Esta exposición, en el contexto de una reunión que se ocupa de la «contrarrevolución», se ha de centrar, desde luego, en el plano político. Además, dada la complejidad y la larga historia de esta sucesión de actitudes, sería imposible aludir a todas ellas como base previa para la formulación de un balance. Hemos escogido un particular momento histórico, aquél en que por el pensamiento político «ilustrado» se prepara el camino a lo que se llamaba entonces «justo medio», y hemos escogido para acercarnos a su análisis, la obra de un escritor carlista catalán poco conocido pero muy valioso: Vicente Pou.

Antes de entrar en este análisis convendrá formular unas observaciones previas y sugerir el recuerdo de algunos acontecimientos de algún modo y en algún grado conocidos por cuantos se preocupan de la historia y de la actualidad política españolas.

La moderación y su modo de pertenecer a la virtud moral.

Se habla a veces inexactamente y de un modo desorientador de las actitudes moderadas y de la «moderación», en el contexto de la alusión clásica a la tesis según la cual «la virtud consiste en el término medio». Cuando se habla así, creyendo apoyarse en la tradición más pura del pensamiento humano y cristiano, se desconoce a veces que la formula no es verdadera, sino respecto del término medio entre extremos viciosos —viciosos por deficiencia o por exceso— de las pasiones humanas en relación con todo aquello que ha de ser «ordenado» al fin. Pero la afirmación es falsa si se entiende del orden mismo del apetito o la perfección y bien en cuanto tal.

La virtud no es una «mediocridad». No es prudente el cobarde, aunque éste llamará siempre temerario al valiente y le acusará de imprudencia. La prudencia es la virtud del entendimiento práctico que elige debidamente lo que ha de ser ordenado al fin, en orden al fin mismo. Muchas veces la prudencia no puede darse sin arrostrar grandes dificultades y exponerse a la acusación y al desprestigio por parte de los hombres que no sienten de modo ferviente y sincero el anhelo del bien. Es notable que aquellos Papas que en la edad moderna han sido elevados a los altares, y en los que se ha reconocido por la Iglesia la prudencia en grado heroico: San Pío V —que excomulgó a la Reina de Inglaterra el Beato Inocencio XI - que se enfrentó a la monarquía de Luis XIV y reprendió severamente al episcopado galicano- v San Pío X —que condenó la Ley de separación entre la Iglesia y el Estado en Francia, condenó el «modernismo» y la desviación ideológica y práctica de Le Sillon-son las más de las veces juzgados imprudentes e inmoderados por muchos historiadores católicos.

La virtud no se define por la moderación en cuanto al fin honesto a que ha de subordinar «lo que al fin se ordena». Nadie diría que la «estudiosidad» ha de definirse como un moderado amor a la verdad; o que la veracidad o la lealtad consistan en la moderación en el hablar verdad o en el ser fiel a los amigos.

Las virtudes teologales, orientadas a Dios mismo como a fin, no consisten en un término medio: no hay que amar a Dios «moderadamente», sino con toda nuestra alma y todas nuestras fuerzas. No hay que ser «moderados» en nuestra confianza en la divina misericordia y en su poder salvífico, ya que «nunca se tiene dema-

siada confianza en Dios». Pero incluso las virtudes morales, por la razón dicha, vienen a ser «extremos» en el bien, frente a la deficiencia moral de los vicios deficientes o excesivos que no ordenan la vida al bien honesto humano.

Por esto el tema de lo que llamamos «tácticas moderadas» es un grave y profundo tema de moral política. Mi maestro el P. Orlandis hablaba del catolicismo liberal como «mal-minorismo», es decir, como la táctica que en nombre de que hay que acogerse al mal menor conduce prácticamente al olvido del bien a procurar en la vida pública.

Una larga sucesión de manipulaciones lingüísticas nos viene a la memoria, evocando actitudes y sentimientos que han impulsado y orientado en una determinada dirección a una serie de acontecimientos, auténticos dramas, tragedias en la historia de nuestra sociedad política: «ilustración», «doctrinarismo», «justo medio», «moderado», «posibilista», «mal menor», acatamiento al poder constituido, etc.

Todos nosotros recordamos haber vivido, según lo que ha sido posibilitado por nuestras distintas edades, o conocido por nuestras lecturas, el predominio de consignas que por cierto han llevado, en nombre de la moderación, a la actitud cerrada e intransigente contra toda afirmación consecuente y sincera de los principios. También hemos experimentado que tales actitudes han producido por lo general resultados opuestos a los previstos o proclamados por los propugnadores de las tácticas «moderadas».

Evocación de algunos momentos o procesos especialmente dignos de recuerdo.

Comenzando desde nuestros tiempos, y procediendo «regresivamente» en lo cronológico, podemos recordar con dolor aquellas manifestaciones multitudinarias contrarias al aborto o al monopolio estatal de la enseñanza, que presenciamos hace no muchos años en Madrid, y que ahora nos parecen muy lejanas en el tiempo, por haberse reblandecido notablemente nuestra capacidad de reacción y de indignación contra el mal.

Podemos recordar el constante «centrarse» de los partidos situados, o acusados de situarse, en la «derecha pura y dura»; la constante invitación a ser «inteligente» o «civilizada», hasta llegar a la desaparición de toda derecha afirmada como tal entre los partidos con presencia parlamentaria.

Podemos recordar la formación de la Unión del Centro democrático, por la coalición y la confluencia de los diversos moderantismos, incluido también el «social-democrático». La moderación de los malos principios suele ser muy eficaz para obrar el mal y debilitar el bien, mientras que la moderación en la afirmación de los principios buenos hace imposible la aplicación de éstos. El mal se produce por la carencia y privación del bien íntegro, mientras que el bien se constituye por la perfección íntegra de una realidad o acción.

Podríamos recordar la cancelación de los ideales de la cruzada con consignas como «el crepúsculo de las ideologías», el «Estado de obras»; la reivindicación de las ideas y de la política de los «ilustrados» españoles, la sustitución del recuerdo de la victoria en la Cruzada por la conmemoración de los «veinticinco años de paz»...

Podríamos hablar, refiriéndonos a los años de la segunda República, del «acatamiento» al poder constituido —traducción española del Ralliement francés, que combatió Eugenio Vegas Latapie— y cómo «no fue posible la paz». Podríamos hablar de toda la sucesión de actitudes iniciadas en torno a la polémica del «mal menor» y de sus precedentes en la instrumentalización política de la consigna de la «unión católica».

Podríamos buscar los antecedentes isabelinos de estas actitudes de los años de la restauración en la minoritaria corriente del «catolicismo liberal» español, que expresó en Barcelona Mañé y Flaquer, en el *Diario de Barcelona*, y que había sido también representado en algunos aspectos por el «tradicionalista filosófico» José M.ª de Ouadrado.

Podríamos también, en este recorrido retrospectivo atrevernos

a discutir algunas actitudes de Menéndez y Pelayo, muy alejadas ya de los momentos de la «Historia de los heterodoxos españoles», y del «Brindis del Retiro».

Un contraste entre Menéndez y Pelayo y Balmes.

Escribió Menéndez y Pelayo en 1893, en un artículo sobre «Quadrado y sus obras» (obras completas, X, pág. 22):

«Suscitada en 1845 a cuestión del matrimonio de la Reina, "El Pensamiento" (órgano de Balmes) y "El Conciliador" (dirigida por Quadrado) pronunciaron sin embages el nombre de su candidato, el Conde de Montemolín; el proyecto fracasó y era inevitable que fracasase... dos años de lucha y dos periódicos no bastan para pacificar un pueblo perturbado y desquiciado por medio siglo de revoluciones y reacciones, a cual más sanguinarias e insensatas. La fusión dinástica fue rechazada por todo el mundo... y el proyecto de matrimonio tropezó lo mismo con la oposición de la Reina Cristina que con la de la familia proscrita».

He aquí un comentario característico de una historia ficticia, forjada imaginativamente al servicio de la descalificación del «extremismo» de la corriente y actitud tradicional concretada en el carlismo.

Leamos el comentario que hace sobre esta misma cuestión en su estudio sobre *Balmes, la seva vida, al seu temps, les seves obres* el P. Ignasi Casanovas (vol. II, pág. 549).

«Detengámonos un momento a preguntarnos cual fue el éxito de las campañas balmesianas en el campo carlista. Fue verdaderamente consolador y más extenso de lo que se podía esperar. Pensemos en lo que significa que un partido numerosísimo, que había luchado siete años con las tropas de Isabel; que no había sido vencido, sino traicionado, se aviniese a aceptar aquella misma reina y la llevase triunfalmente por aquellos campos ensangrentados del país vasco, donde yacían los padres, los hermanos y los amigos.

»Es preciso, pues reconocer que se apagó el incendio del odio, que se extinguieron y se atenuaron mucho las campañas de prensa, que toda la parte más ilustrada y dirigente del partido fue ganada a la causa de la reconciliación, que el matrimonio llegó a ser un verdadero ideal de la masa popular. Hay que hacer justicia a aquel partido heroico y generoso...

»Concluimos diciendo que Balmes perdió la conquista del partido moderado. Comparando los dos partidos, se ve la nobleza, la generosidad y el patriotismo del partido carlista, brillar gloriosamente sobre el fondo oscuro de egoísmos y malas pasiones que dominaron entonces en el partido moderado. El contraste es inegable y no sería justo atribuir el fracaso de aquel plan regenerador a una común obcecación o a una fatal inconsciencia de todos».

Aunque en el análisis del P. Ignasi Casanovas sobran algunas palabras, en especial el «entonces», ya que la intransigencia antitradicional es una constante del liberalismo moderado, y aún, y, en muchos casos, todavía más tensa en su aversión, en las tácticas moderadas de los «católicos», la fidelidad de la referencia histórica deja en evidencia el apasionamiento y la manipulación de la historia del texto del polígrafo santanderino, que al escribir aquéllo mostró bien su «antintegrismo», bien propio de un defensor «alfonsino» de la «unión católica».

El nombre de Balmes ha servido muy frecuentemente como bandera para sermonear contra la «intransigencia» de los defensores de la Tradición, en nombre de la «reconciliación» y la «unión». Pero, a la vista del texto del P. Casanovas, y más aún ante la historia real, podríamos caracterizar a los tales sedicentes «balmesianos» como hombres que levantan mausoleos a los profetas mientras son ellos mismos descendientes de los que los habían perseguido y aniquilado.

Un gran pensador catalán desconocido: Vicente Pou.

El silencio que desde la Enciclopedia Espasa, hasta el «Diccionario de escritores catalanes» de Elías de Molins, o el «Diccionario hispanoamericano» de Muntaner y Simón, rodea el nombre del catalán Vicente Pou (1792-1848) no es sino una comprobación singular y privilegiada de la trágica ley de sociología cultural según la historia la escriben los vencedores.

Melchor Ferrer, en su «Historia del Tradicionalismo Español» (tomo 18, págs. 111 y sigs.) habla de la obra: «La España en la presente crisis. Examen razonado de la causa y de los hombres que pueden salvar aquella nación» (publicada en Mon Perier en 1842 firmada con las iniciales D.V.P.) como siendo, con el libro de Magin Ferrer «Leyes Fundamentales de la Monarquía Española» y con «El protestantismo comparado con el catolicismo», las tres obras más importantes escritas en España en aquellos años sobre temas sociales y políticos.

Mis oyentes o lectores que quieran informarse sobre la gran figura de quien fue uno de los maestros de Jaime Balmes, auténtico precursor genial de su periodismo político, puede ver en la revista *Cristiandad* en su número 498-499, de agosto de 1972, un documentado trabajo de José M.ª Mundet titulado «Vicente Pou, un maestro de Balmes».

Acerquémonos, mediante una lectura atenta, al análisis que, durante el trienio liberal de Espartero, y escribiendo desde Francia, realizó el pensador carlista catalán sobre la situación de la política española, sus perspectivas de futuro, y las causas que habían motivado el hundimiento de la monarquía tradicional española a través del instrumento de la cuestión dinástica, efecto ella misma del pensamiento «ilustrado» de amplios sectores de las clases dirigentes españolas.

«Aún cuando Espartero caiga del puesto que indignamente ocupa, y suba en él un Príncipe cualquiera que bajo la influencia del partido dominante dé la mano a Isabel, ya sea un hijo del Infante Don Francisco de Paula..., la revolución caminará más o menos rápida a su término.

»Se pretende actualmente establecer como una verdad demostrada que el único gobierno posible capaz de dar la paz a España, y las convenientes garantías a Europa, es el del justo medio, o sea del partido cristino-liberal, en el que, dicen sus amigos, se halla reunido todo cuanto hay de ilustración, de nobleza y de poder en

la península. La causa de Carlos V pasa ya como desapercibida delante de los nuevos órganos de la opinión, quienes con una afectación insoportable quieren desviar de ella los políticos bajo el concepto de no haber ya que esperar ni temer nada de semejante causa ni de sus defensores.

»Dicen que el gobierno del justo medio es nacional en España..., y mientras aseguran que por el mismo está la inmensa mayoría, con todas las capacidades de un buen gobierno, se lamentan de que en 1840 cuatro miserables demagogos le arrojasen del

poder».

Vicente Pou tiene un conocimiento lúcido de la realidad social catalana y discierne con ironía el malentendido, que ya entonces comenzaba a formarse en España, entre la que hoy llamaríamos clase política, sobre la apariencia de una hegemonía de los «moderados» en la vida política catalana. Los hombres que confiaron que Barcelona sería el sostén de María Cristina contra Espartero cayeron en este error:

«Piensan que Barcelona es el primer baluarte del Trono de Isabel y de la Regencia de su madre, y allí hallan su sepulcro, equivocando el espíritu público de la fuerza ciudadana de aquella populosa ciudad, con el de una pequeña fracción que dasaparece

el día del peligro».

En realidad, observa Pou, querían aquellos hombres hacer a su manera una «contra-revolución»; pero no podían contar con el pueblo, mayoritariamente carlista, o que en las grandes ciudades, en Barcelona en concreto, estaba ya contaminado por las ideas revolucionarias, y no había que esperar que apoyase la «reacción» de los moderados.

Su análisis sociológico le lleva a formular la tesis del «Examen razonado...» con estas palabras:

«Ruego los hombres imparciales que lean con calma las pruebas que produzco antes de juzgar de los tres siguientes asertos, por más que les parezcan aventurados: 1) Incapacidad política de los hombres del partido cristino-liberal para el gobierno de España. 2) Absoluta impotencia del mismo partido mayormente desde que pierde sus naturales aliados del progreso rápido. 3) Sólo la causa de Carlos V es nacional en España, y la única que tienen en sí elementos suficientes para constituir un gobierno capaz de dar la paz a la nación y las convenientes seguridades a Europa».

Hallamos aquí afirmada una tesis característica de Vicente Pou, que advertía de modo muy clarividente un hecho que todavía el propio Balmes reconoció en muchos pasajes de sus escritos, aunque, por lo que veremos, vino a olvidarlo prácticamente en su actuación: este hecho es la alianza natural, fundada en una interna conexión de ideales y de pensamiento, entre el progresismo, el liberalismo moderado, y el despotismo ilustrado.

Decimos conexión de pensamientos e ideas, aunque se diesen contraste de intereses en algunos momentos. No olvidemos tampoco que la abolición de los mayorazgos mediante las leyes desvinculadoras, legislación anti-nobiliaria, creaba en muchos sentidos intereses entre las familias nobles, que veían entonces liberado por el estado su patrimonio del peso que lo ataba a la responsabilidad por la que «nobleza obliga».

La desvinculación aburguesaba a los nobles, mientras que las desamortizaciones eclesiásticas creaban una nueva burguesía inexorablemente atada al nuevo edificio político que se creaba a través de la sucesión femenína, y la derrota de la rama borbónica representante de la España antigua y tradicional.

La afirmación de este hecho se prueba mediante una observación aguda de la procedencia de la escuela del «justo medio» respecto de la «antigua escuela» que en el último tercio del siglo anterior fue creada por los Aranda, Campomanes y otros. Vicente Pou atribuye a esta herencia el «prurito de novedad, desdén por todo lo nacional, y espíritu de licencia, que cundiendo poco a poco por las clases ilustradas han preparado y hecho las sangrientas revoluciones en que ellos mismos se han hallado envueltos».

Describiendo Vicente Pou con intención precisa la intervención de aquellos hombres, procedentes del despotismo ilustrado y del afrancesamiento, en el planteamiento de la Pragmática sanción de 1830, observa Pou que «la revolución, naturalmente ingrata, ni por este beneficio, aunque grande, les perdonaría jamás el apoyo que por seis años estaban prestando a la monarquía ab-

soluta, y mucho menos los favores y distinciones que de la misma habían recibido».

Aquello que investigó con tan laboriosa tarea y documentación Federico Suárez Verdaguer en «Los sucesos de La Granja» es intuido, sin necesidad ni de matizaciones ni de subrayados enfáticos, por el pensador carlista catalán: durante la «década ominosa» la orientación política estaba en manos de hombres de la corriente ilustrada y afrancesada, hostiles a los sentimientos e ideas del pueblo «realista», opuestos a aquello por lo que había luchado España en la Guerra de la Independencia contra Napoleón.

Por esto el «absolutismo fernandino», como le llamamos ahora después de Federico Suárez, se continuó de manera coherente en el sistema de Zea Bermúdez:

«A estos hombres, instrumentos miserables de una mano cuyo impulso y dirección seguramente no comprendían del todo, sucedieron otros que debían perfeccionar la obra, los cuales alucinados con el primer suceso se lanzaron animosos en la arena para regir los destinos de la nación en su nueva carrera, y fijar el clavo que había de detenerla en el punto medio del descenso...».

El señor Zea Bermúdez se pone al frente y empieza a desplegar su nuevo sistema que llamaron del despotismo ilustrado.

«En un año minaron tan perfectamente el edificio social, desquiciaron todas sus piedras y columnas en tal disposición que un soplo bastara para derrocarle y levantar otro nuevo, que pareciéndose al anterior en sus principales formas exteriores, tuviese todas las proporciones y quiméricas ventajas que reclaman el gusto y las ideas del siglo: semejante a un antiguo castillo que reedificado en su interior... conservara su frontispicio gótico y las inscripciones y relieves en la Edad Media en sus almenadas murallas...».

En esta situación ocurrió la muerte del Rey Fernando VII y en nombre de la Reina regente se dio el famoso manifiesto de 4 de octubre de 1833, en el que se pretendía asegurar que las instituciones antiguas no sufrirían menoscabo mientras se procuraba halagar a los liberales con las esperanzas de un porvenir capaz de satisfacer sus deseos... «y se aplaudía el reciente reinado de Isa-

bel como el principio dichoso de una Era nueva de luces, de reforma y de emancipación política y social».

La política resultante constituía un sistema que pretendía apoyar a todos los partidos mientras que no representaba a ninguno porque no era «ni monárquico ni republicano, ni absoluto ni representativo, ni religioso ni impío, sin principios fijos, sin antecedentes gloriosos». Para que el pueblo español aceptase aquella que podríamos considerar la primera imposición general de la «táctica moderada» había —observa Vicente Pou— que «trastornar primero todas las cabezas, cambiar todos los corazones, destraigar todos los hábitos, los gustos y hasta los caprichos, o mejor diré era preciso refundir la naturaleza de los españoles».

Nuestros recuerdos más recientes nos llevan a reflexionar en que a los provocativos anuncios de que se formará una España a la que nadie podría reconocer —formulados desde la izquierda con radicalismo demagógico— habían precedido los hechos y procesos, entre sí conexos a través de décadas y aún de siglos, en los que aquél esfuerzo transformador había sido realizado desde el «centro» o también desde la «derecha», moderada y conformada a las tendencias de nuestra época, como se ha dicho siempre en estos casos.

La "natural alianza" y la función de las "clases acomodadas" e "ilustradas" en la Revolución.

El estudio atento del que fue maestro de Jaime Balmes explica, por una parte, los acertados juicios del pensador de Vic sobre el partido moderado o «conservador» como comenzaba a llamarse en su tiempo. «El partido conservador es conservador de la revolución», así resume Ignasi Casanovas el juicio de Balmes. Por otra parte, los análisis de Vicente Pou sobre la conexión ideológica y sociológica, de «sentido» y de «vivencia», entre el sector moderado del liberalismo, con sus raíces ilustradas, y el progresimo revolucionario, pueden explicar lo inevitable del fracaso del intento balmesiano de fusión dinástica.

Ciertamente ésta fracasó por la intransigencia de los «moderados» liberales, sin que pudiesen evitarlo la transigencia o moderación de muchos carlistas y del propio Conde de Montemolín, que firmó un manifiesto redactado por Balmes, o de Carlos V, que abdicó en su hijo siguiendo el consejo de Balmes.

Pero, más profundamente todavía, podríamos encontrar una explicación también sociológica e ideológica al fracaso de Balmes en su intento de conquistar a los moderados: como decía el P. Ramón Orlandis, el problema no era el matrimonio entre Carlos e Isabel, sino el matrimonio entre la España tradicional y la revolución liberal. Fue éste el que no fue posible, precisamente porque Jaime Balmes pensaba que no podía consolidarse en España el trono frente a la revolución sin apoyarse en el pueblo que había luchado, hasta no ser vencido sino traicionado, por el edificio tradicional de la monarquía española, en favor del que tenían por Rey legítimo y se titulaba Carlos V.

Es un error de perspectiva pensar en que en el «legitimismo» dinástico isabelino no había sino una perseverancia «monárquica» en la fidelidad a la hija de Fernando VII. La sucesión femenina se había planteado expresa e intencionadamente para cerrar el camino a quien representaba unos ideales y sentimientos de los que un sector muy influyente, concretado en la mayoría de la nobleza con título de Grande de España, se sentía apartada.

Este apartamiento y enfrentamiento a la tradición española se había expresado en contaminaciones de la ilustración y de la filosofía del siglo xVIII, e hizo posible el que en España se plantase el árbol revolucionario hasta arraigarse en etapas sucesivas y causar la guerra civil sucesoria de 1833-1840.

En los momentos de la muerte de Fernando VII había probablemente otro factor más ambiental y sociológico que ideológico, que reforzaba y generalizaba el influjo de aquélla contaminación. Nos referimos a la admiración —que nos atreveríamos a llamar provinciana— de nuestra nobleza cortesana por los edificios políticos, de fachada monárquica, y de contenido revolucionario, de la oligarquía liberal inglesa que tomaba de nuevo el poder y se disponía a iniciar la era victoriana, y del reinado francés de la burguesía, intentado por los «doctrinarios» durante la Restauración, e iniciado triunfalmente en julio de 1830.

En todo caso, los análisis de Pou obligan a reconocer la eficacia revolucionaria de muchas actitudes de la nobleza española. Tal vez sea conveniente meditar sobre esto, es una situación ya tan distinta en lo social y en lo cultural, pero situándonos en una perspectiva de validez permanente.

Donoso Cortés, el genial pensador español uno de los más profundos «teólogos» de la contrarrevolución, escribía en 26 de mayo de 1949 sobre la «ceguedad de las clases acomodadas» para comprender la verdad política. A esta ceguedad la califica allí Donoso Cortés de «incurable y sobrenatural».

Parece oportuno recordar este texto, por cuanto el temor de que una revolución perjudique los propios intereses de una clase dirigente, no suele ser nunca estímulo eficaz para movilizar a sus hombres al servicio del orden natural y cristiano. El egoísmo y la atención al propio interés inducen por lo contrario a la búsqueda del pacto y de la transigencia con los enemigos de la religión y de la patria. Tal vez sea el amor a las riquezas y el deseo de mantenerse en la cima social, el móvil más frecuente de la adopción de las «tácticas moderadas», y del consiguiente debilitamiento de la resistencia a las fuerzas destructoras.

Mi maestro el P. Orlandis decía que los «católicos liberales», y por tales tenía los «mal-minoristas», elegían en lo político al modo como en los Ejercicios de San Ignacio de Loyola eligen aquellos que se sitúan en el «segundo binario». Es decir, se pretende escoger la táctica moderada para mejor conseguir el «bien posible» y evitar «males mayores», se invoca el «realismo» y el «posibilismo», pero en el fondo se evita el riesgo y el sufrimiento, con frecuencia heroico, del esfuerzo sincero y real por el imperio práctico de la verdad política frente a la apostasía anticristiana revolucionaria.

 $(v_{i_1,\ldots,i_{m+1},\ldots,i_{m$

LA IGLESIA Y LA CIVILIZACION MODERNA

POR

José María Alsina Roca

Cuando Pío IX publicó el Svlabus el 8 de diciembre de 1864, como índice de errores va condenados en diversas encíclicas y otros actos magisteriales de su mismo pontificado causó especial escándalo la proposición número 80. En los ambientes anticatólicos fue interpretado como la más clara manifestación del carácter definitivamente anacrónico de la Iglesia, aunque al mismo tiempo se quedaron sorprendidos por la audacia del Papa Pío IX al enseñar con tanta firmeza el carácter anticristiano de la civilización moderna. También en los ambientes católicos-liberales vieron con profunda inquietud v desagrado aquel acto del magisterio pontificio. El obispo de Orleans Dupanloup, uno de los líderes del catolicismo liberal francés, se vio obligado a escribir una carta pastoral dirigida a «tranquilizar» a los católicos, insistiendo en lo que no había dicho el Sylabus. Por esta carta pastoral recibió de Pío IX una felicitación en la que le expresaba la esperanza de que en una próxima ocasión publicara otra carta pastoral explicando a sus diocesanos lo que había dicho el Sylabus.

Desde entonces hasta nuestros días es ya tópico referirse al Sylabus como modelo de intrasigencia y ejemplo de los cambios producidos en la doctrina de la Iglesia. Hoy, así se afirma, la Iglesia ha superado definitivamente las enseñanzas del Sylabus, no sólo no las condena sino que ha asumido de forma entusiasta las doctrinas condenadas.

A lo largo de nuestra exposición queremos probar justamente lo contrario. En primer lugar, subrayar la santa audacia de Pío IX y el discernimiento profético que mostró al afirmar el carácter anticristiano del espíritu de la modernidad. En segundo lugar, cómo el magisterio de la Iglesia, a través de todos los pontificados, pero especialmente en los documentos aprobados en el Concilio Vaticano II, y a pesar de algunas apariencias e interpretaciones inexactas, se ha mantenido fiel al juicio de Pío IX.

Podría parecer a algunos, con razón, innecesario el segundo punto. La Iglesia asistida por el Espíritu Santo se mantiene siempre fiel a la doctrina enseñada por los anteriores pontífices, como explicitación o aplicación de lo que ha recibido por tradición apostólica. No obstante, me parece sumamente conveniente insistir en este segundo punto tanto por la frecuencia en que se afirma lo contrario, como porque me permitirá precisar la importancia de las enseñanzas del Sylabus, y ayudará a entender cómo aquel juicio hacía referencia a cuestiones conexas directamente con aspectos centrales de la fe católica.

Recordemos, en primer lugar, la proposición 80, la última del Sylabus:

«El Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la civilización moderna».

Con el fin de analizar el alcance de esta proposición es necesario reflexionar sobre el significado de la expresión: progreso, liberalismo y, especialmente civilización moderna. Para ello nos apoyaremos en dos testimonios muy significativos, uno de ellos contemporáneo a Pío IX y otro contemporáneo a nosotros. De este modo trataremos de demostrar que el espíritu de la modernidad al que se refería Pío IX continúa siendo el propio de nuestros días.

Cuando Pío IX tuvo la intención de publicar el Sylabus, consultó a través de su Secretario de Estado, el cardenal Fornari a diversas personalidades eclesiásticas y civiles sobre cuales eran los errores más característicos de su tiempo, con el fin de elaborar un catálogo o sylabus para prevenir a toda la Iglesia. Conocemos la respuesta a esta consulta que dio Donoso Cortés. En carta al Cardenal Fornari sintetizaba genialmente su juicio sobre el mundo contemporáneo que anteriormente había desarrollado ampliamente en su célebre Ensayo sobre el catolicismo, liberalismo y socialismo.

regarded to the part of the control of the party

Según Donoso Cortés «lo que hace famoso a nuestro siglo entre todos los siglos no es precisamente la arrogancia en proclamar teóricamente sus herejías y sus errores, sino más bien en la audacia satánica que pone en la aplicación a la sociedad presente de la herejías y de los errores en que cayeron los siglos pasados».

La exactitud de este juicio de Donoso es patente si tenemos en cuenta que la mayor parte de las doctrinas políticas que inspiraron el liberalismo estaban ya elaboradas al finalizar el siglo xvII. Spinoza y Hobbes habían ya afirmado la supremacía absoluta del poder político, autónomo respecto de cualquier ley anterior a él, de toda norma moral y especialmente de la Iglesia. Mejor dicho, esta autonomía sólo sería efectiva si el poder eclesiástico estuviera sometido al poder político, quedando bajo su potestad incluso el contenido dogmático de la religión, siempre que tuviera trascendencia en la vida social. Se habían puesto los fundamentos para la secularización de la vida política, y el mismo carácter absoluto del poder político estaba al servicio de esta secularización más que a su propio engrandecimiento o democratización.

La vulgarización de estas ideas en lenguaje roussoniano fue el principal instrumento ideológico de los movimientos revolucionarios del siglo XIX, y progresivamente fue penetrando en todos los ambientes sociales hasta llegar a la situación que describe Donoso: «en los tiempos que alcanzamos, el error está en los libros, en las instituciones, en las leyes, en los periódicos, en los discursos, en las conversaciones, en las aulas, en los clubs, en el hogar, en el foro, en lo que se dice y en lo que se calla. Apremiados por el tiempo he preguntado a lo que está más cerca de mí y me ha contestado la atmósfera».

Todo este ambiente contaminado y la acción política correspondiente tiene su origen, según Donoso, en dos negaciones supremas: una relativa a Dios y otra relativa al hombre. «La sociedad niega de Dios que tenga cuidado de sus criaturas, y del hombre, que sea concebido en pecado».

Estas dos negaciones son la base del naturalismo moderno. Dios no cuida del hombre y por tanto el hombre no necesita de Dios, no ha sido redimido, ni lo necesita. Esta autonomía absoluta del hombre también se predica de la sociedad. Y así, como afirma Donoso en el Ensayo: «se convierte al hombre en un tiempo en reformador universal e irreformable con o cual viene a ser transformado en Dios y así los hombres no pudiendo adorar a Dios, hacen a los hombres dioses para adorar alguna cosa de alguna manera».

De este modo se realiza la permanente tentación satánica: seréis como dioses. En la vida política da lugar o a una «absoluta anarquía, o a un despotismo de proporciones inauditas y gigantescas. Este es el juicio de Donoso Cortés sobre la modernidad».

El segundo testimonio sobre el que nos apoyamos es el del Cardenal Karol Wojtyla, cuando en los Ejercicios Espirituales predicados en el Vaticano, en presencia de Paulo VI, en marzo de 1976, publicados en el libro Signo de Contradicción, trata de analizar las características del ateísmo moderno. Para poderlo explicar adecuadamente, afirma Wojtyla, hay que remontarse a la tentación original y permanente de Satanás: «Seréis como dioses». Esta tentación no es meramente una negación de Dios ni de la omnipotencia divina. Va dirigido a «la destrucción de la verdad sobre el Dios de la alianza, sobre el Dios que crea movido por el amor, que por amor ofrece a la humanidad la Alianza en Adán, que por amor pone ante el hombre unas exigencias que afectan a la verdad misma de su creador, la destrucción de esta verdad, continúa Wojtyla, es, en el razonamiento de Satanás, total».

La tentación satánica no es tanto la afirmación de la divinidad del hombre como el espíritu de rebelión, es una continuación de su actitud de Non serviam. Pero esta tentación en su momento original no logra llegar a su plenitud, tiene sólo un éxito parcial. No logra la rebelión total del hombre frente a Dios. «En nuestros días se nos presenta la idea de Dios como la principal forma de alienación del hombre, afirmar a Dios es negar al hombre». «Pero han llegado los tiempos en que ese aspecto de la tentación del Maligno ha encontrado su contexto histórico adecuado. Puede ser que dicho aspecto presente el más alto grado de tensión entre la Palabra y la antipalabra en la historia de toda la humanidad. Semejante concepción de la alienación comporta no sólo la negación

del Dios de la alianza, sino la negación de la idea misma de Dios, la negación de su existencia y al mismo tiempo el postulado —y en cierto sentido el imperativo— de la liberación de la idea de Dios, para afirmar al hombre».

He aquí un fragmento muy característico de la obra de Feuerbach sobre la religión: «En lugar del amor de Dios debemos reconocer el amor del hombre como única religión auténtica; en lugar de la fe en Dios, dilatar la fe del hombre en sí mismo, en sus propias fuerzas, la fe de que es destino de la humanidad no depende de un ser que se encuentra sobre ella, sino que depende de sí misma; que el único demonio del hombre es el propio hombre; y al mismo tiempo que el único Dios para el hombre es el hombre mismo». Podemos ahora preguntarnos si estamos ya en el tramo final de ese camino de la negación que se inició en torno al árbol de la ciencia del bien o del mal. Para nosotros, que conocemos toda la Biblia, desde el Génesis hasta el Apocalipsis, ninguna etapa de este camino puede constituir una sorpresa. Aceptamos con temor, pero también con confianza, las palabras inspiradas del Apóstol: «Que nadie en modo alguno os engañe, porque antes ha de venir la apostasía y ha de manifestarse el hombre de la iniquidad, el hijo de la perdición...».

El juicio de Karol Wojtyla coincide básicamente con el de Donoso Cortés, aunque, teniendo presente los importantes cambios acaecidos en los 150 años que transcurren desde Donoso hasta nuestros días, nos permite reflexionar sobre nuevos aspectos.

La negación de la soberanía de Dios sobre la sociedad, sobre el hombre e incluso sobre la naturaleza, continúa siendo característico de la mentalidad y de la vida de nuestro tiempo. En el lugar de Dios nos encontramos con una concepción panteísta de la naturaleza (ciertos ecologismos), o al hombre faústico haciéndose a sí mismo mediante una incesante actividad, o a la sociedad considerada como el Gran Ser de Comte, la clase social redentora de la humanidad de Marx, o la nación creadora de un nuevo hombre de Fichte. Estas actitudes que aún encontramos presentes, van siendo sustituidas por otras más radicales que forman parte esencial de lo que se ha venido llamando la posmodernidad. Triunfa

el espíritu de rebelión al que se refería Karol Wojtyla. Se niega cualquier absoluto, la naturaleza es sustituida por la voluntad técnica, al hombre se le desprecia llegando a considerar el crecimiento de la población como el principal peligro que tiene planteado la naturaleza, y la sociedad se la concibe como fruto de un pacto social de raíces individualistas.

Parece realizarse lo que afirma San Pablo como propio del hijo de la perdición: se opone contra todo lo que se dice Dios o es objeto de culto o adoración. Notemos que no se opone sólo a Dios sino también a lo que se dice dios. Es decir, a todos aquellos falsos ídolos que han ocupado el lugar de Dios, el ateísmo moderno niega a Dios pero ha avanzado más y ha querido asegurar esta negación colocando en el lugar de Dios otras realidades. Pero todas ellas reciben también las consecuencias destructivas de este espíritu de rebelión.

Desde la perspectiva que nos dan estos testimonios entendemos ahora mejor la proposición 80 del Sylabus y podemos ver como hoy la Iglesia vuelva a reiterar el mismo juicio. Recientemente en el día de la beatificación de los mártires de Barbastro, Juan Pablo II se refería al espíritu del tiempo con las siguientes palabras:

«Tenemos necesidad urgente de este espíritu —refiriéndose a los mártires— especialmente en el momento histórico en que vivimos marcados por muchas dificultades en el campo de la pastoral vocacional y de la formación de los seminaristas.

»Muchas son las causas de esas dificultades, pero no cabe duda que destaca entre ellas el espíritu del tiempo que es contrario al espíritu de Dios. (Angelus, 25 de octubre de 1992, día de la beatificación de los mártires de Barbastro).

Este juicio de Juan Pablo II es una muestra de la continuidad esencial del Magisterio de la Iglesia. Con el fin de poder constatar ampliamente esta continuidad, citaremos algunos textos del Magisterio que hagan referencia a los tres aspectos a que se refería Pío IX en el Sylabus: el progreso, el liberalismo y la civilización moderna. Los citaremos cronológicamente.

»Lo que en filosofía pretenden los racionalistas o naturalistas,

eso mismo pretenden en la moral y en la política los fautores del Liberalismo, los cuales no hacen sino aplicar a las costumbres acciones de la vida los principios sentados por los partidarios del naturalismo. Ahora bien; lo principal de todo el naturalismo es la soberanía de la razón humana, que negando a la divina y eterna la obediencia debida y declarándose a sí misma sui juris se hace así propia sumo principio, y fuente, y juez de la verdad. Así los sectarios del Liberalismo, pretenden que en el ejercicio de la vida ninguna potestad divina hay que obedecer, sino que cada uno es ley para sí, de donde nace esa moral que llaman independiente, que apartando la voluntad, bajo pretexto de libertad, de la observancia de los preceptos divinos, suele conceder al hombre una licenica sin límites. (León XIII, Libertas).

»Las opiniones del liberalismo, aterradoras por su misma monstruosidad y que abiertamente repugnan a la verdad y son causa de gravísimos males (*Libertas*).

»Los fautores del liberalismo que dan al Estado un poder despótico y sin límites y pregonan que hemos de vivir sin tener para nada en cuenta a Dios. Rechazado el señorío de Dios en el hombre y en la sociedad es consiguiente que no hay públicamente religión alguna, y se seguirá mayor incuria en todo lo que se refiere a la religión. Y asimismo, armada la multitud con la creencia de su propia soberanía, se precipitará fácilmente a promover turbulencias y sediciones; quitados los frenos del deber y de la conciencia, sólo quedará la fuerza, que nunca es bastante para contener por sí sola los apetitos de las muchedumbres (Libertas).

»Hablaban de progreso, cuando retrocedían, de elevación, cuando se degradaban, de ascensión a la madurez cuando se esclavizaban; no percibían la vanidad del esfuerzo humano para sustituir la ley de Cristo por algo que le iguale; se infautaron en sus pensamientos (Rom., I, 21) (Summi pontificatus Pío XII).

»La insensatez más caracterizada de nuestra época consiste en el intento de establecer un orden temporal sólido y provechoso, sin apoyarlo en su fundamento indispensable o, lo que es lo mismo, prescindiendo de Dios: y querer exaltar la grandeza del hombre cegando la fuente que lo nutre, esto es, obstaculizando y, si fuera posible, aniquilando la tendencia innata del alma a Dios. Los acontecimientos de nuestra época, sin embargo, que han cortado en flor la esperanzas de muchos y arrancado las lágrimas a no pocos, confirman la verdad de la Escritura: Si el Señor no edifica la casa, en vano trabajan los que la construyen (Sal, 127) (Juan XXIII, Mater et Magistra).

»Concilio Vaticano II: Constitución sobre la Iglesia, Lumen Gentium, número 36: "Porque así como debe reconocer que la ciudad terrena, vinculada justamente a las preocupaciones temporales, se rige por principios propios, con la misma razón hay que rechazar la infausta doctrina que intenta edificar la sociedad prescindiendo en absoluto de la religión o destruye la libertad religiosa de los ciudadanos".

»Muchedumbres cada vez más numerosas se alejan prácticamente de la religión. La negación de Dios, o de la religión no constituyen, como en épocas pasadas, un hecho insólito e individual; hoy día, en efecto, se presentan no rara vez como exigencia del progreso científico y de un cierto humanismo nuevo. En muchas regiones esa negación se encuentra expresada no sólo en niveles filosóficos, sino que inspira ampliamente la literatura, el arte, la interpretación de las ciencias humanas y de la historia y de la misma legislación civil. Es lo que explica la perturbación de muchos (núm. 7, Gaudium et spes).

»Otros esperan del solo esfuerzo humano la verdadera y plena liberación de la humanidad y abrigan al convencimiento de que el futuro reino del hombre sobre la tierra saciará plenamente todos sus deseos (núm. 10).

»Cree la Iglesia que Cristo muerto y resucitado por todos, da al hombre su luz y su fuerza por el Espíritu Santo, a fin de que pueda responder a su máxima vocación y que no ha sido dado bajo el cielo a la humanidad otro nombre en el que sea necesario salvarse. Igualmente cree que la clave, el centro y el fin de toda la historia humana se hallan en su Señor y su Maestro (núm. 10).

»Muchos son los que hoy día se desentienden del todo de esta íntima unión vital del hombre con Dios o la niegan de forma explícita. Este ateísmo es uno de los fenómenos más graves de nues-

tro tiempo. La misma civilización actual, no en sí misma, pero sí por su sobrecargo de apego a la tierra, puede dificultar en grado notable el acceso del hombre a Dios, número 19. Con frecuencia, el ateísmo moderno reviste también la forma sistemática, la cual, dejando ahora otras causas lleva el afán de autonomía humana hasta negar toda dependencia del hombre respecto a Dios. Los que profesan este ateísmo afirman que la esencia de la libertad consiste en que el hombre es fin en sí mismo, el único artífice y creador de su propia historia. Lo cual no puede conciliarse, según ellos, con el reconocimiento del Señor, autor y fin de todo, o por lo menos tal afirmación de Dios es completamente superflua. El sentido del poder que el progreso técnico da al hombre pueda favorecer esta doctrina. Entre las formas del ateísmo moderno debe mencionarse la que pone la liberación humana del hombre principalmente en su liberación económica y social. Pretende este ateísmo que la religión, por su propia naturaleza, es un obstáculo para esta liberación, porque al orientar el espíritu humano hacia una vida futura ilusoria, apartaria del esfuerzo por levantar la ciudad temporal. Por eso, cuando los defensores de esta doctrina logran alcanzar el dominio político del Estado, atacan violentamente a la religión, difundiendo el ateísmo, sobre todo en materia educativa, con el uso de todos los medios de presión que tiene a su alcance el poder público (núm. 8).

»Finalmente, Juan Pablo II: "Hoy se tiende a afirmar que el agnosticismo y el relativismo escéptico son la filosofía y a la actitud fundamental correspondientes a las formas políticas democráticas, y que cuantos están convencidos de conocer la verdad y se adhieren a ella con firmeza no son fiables desde el punto de vista democrático, al no aceptar que la verdad sea determinada por la mayoría variable según los diversos equilibrios políticos... Unas democracias sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia" (Juan Pablo II, Centesimus annus).

»Afirmar que la conducción de "lo que es de Dios" pertenece a la comunidad religiosa y no al Estado, significa establecer un saludable límite al poder de los hombres. Y este límite es el terreno de la conciencia, de la "últimas cosas", del definitivo significado de la existencia, de la apertura del absoluto, de la tensión que lleva a la perfección nunca alcanzada... Todas las corrientes de pensamiento de nuestro viejo continente deberán de considerar a qué negras perspectivas podría conducir la exclusión de Dios de la vida pública, de Dios como último juez de la ética y supremo garante contra todos los abusos de poder ejercido por el hombre sobre el hombre. (Discurso de Juan Pablo II durante su visita al Parlamento europeo en Estrasburgo, 11-X-1988).

»Esta continuidad tan manifestada en los textos pontificios y conciliares citados, no nos puede hacer ignorar ciertos cambios de actitud que a partir del Concilio Vaticano II la Iglesia repetidamente ha querido subrayar. Se trata no de cuestiones de contenido, sino del modo en que se presenta el mensaje evangélico ante el mundo moderno. Ejemplo de ello son las palabras de Juan XXIII al inaugurar el Concilio Vaticano II el 11 de octubre de 1962:

»En nuestro tiempo, sin embargo, la esposa de Cristo prefiere usar de la medicina de la misericordia más que la de la severidad... Estando así las cosas, la Iglesia Católica, al elevar la antorcha de la verdad religiosa, quiere mostrarse amable de todos, benigna, paciente, llena de misericordia y de bondad para con los hijos separados de ella».

De forma semejante se expresaba Pablo VI en el discurso de clausura del Concilio el 7 de diciembre de 1965, después de afirmar que el mundo actual a la religión del Dios que se ha hecho hombre ha opuesto la religión del hombre que se ha hecho Dios, reitera la actitud de misericordia hacia una humanidad desorientada:

«Es menester recordar el tiempo en que se ha llevado a cabo un tiempo que cualquiera reconocerá como orientado a la conquista de la tierra más bien que al reino de los cielos; un tiempo en que el olvido de Dios se hace habitual y parece, sin razón, sugerido por el progreso científico; un tiempo en el que el acto fundamental de la personalidad humana, más consciente de sí y de su libertad, tiende a pronunciarse en favor de la propia autonomía

absoluta, desatándose de toda ley trascendente; un tiempo en el que el laicismo aparece como la consecuencia legítima del pensamiento moderno y las más alta filosofía de la ordenación temporal de la sociedad; un tiempo, además, en el cual las expresiones del espíritu alcanzan cumbres de irracionalidad y de desolación; un tiempo, finalmente, que registra aun en las grandes religiones étnicas del mundo, perturbaciones y decadencia jamás antes experimentadas... La religión del Dios que se ha hecho hombre se ha encontrado con la religión—por que tal es— del hombre que se hace Dios. Qué ha sucedido, ¿un choque, una lucha, una condenación? Podría haberse dado, pero no se produjo. La antigua historia del samaritano ha sido la pauta de la espiritualidad del concilio».

La insistencia en la necesidad de recordar al mundo contemporáneo el carácter esencialmente misericordioso del anuncio evangélico, es un signo de la profunda enfermedad que aqueja a nuestro mundo. Una sociedad que proclama orgullosamente que no necesita de Dios, o que la misma existencia de Dios constituye el principal obstáculo que el hombre debe superar para poder afirmar el valor del hombre. Se niega la existencia del pecado, como señalaba Donoso Cortés, para poder justificar la perdida del sentido del pecado, aunque, como consecuencia, tenga que sufrir lo que Kierkegardad ha denominado la enfermedad mortal, del hombre pecador que no busca ser perdonado y desespera por no poderlo ser. Un hombre que desconoce al Dios de la misericordia y del perdón, pero que al mismo tiempo parece que no soporta que se le hable de la necesidad de misericordia y de perdón. Tendría que reconocer que sus ansia de autonomía le han llevado a la situación actual de enfermedad mortal. A este hombre aquejado de esta enfermedad de la Iglesia le habla del mensaje de Amor Misericordioso v le recuerda que su Señor v Dios es el Dios de la Misericordia, que lo ha redimido haciéndose hombre y lo ha hecho capaz de obras de salvación.

La encíclica de Juan Pablo II, Dives in Misericordia, es la expresión actual de esta actitud. Veamos algunos fragmentos más característicos.

«La misericordia —tal como Cristo nos la ha presentado en la parábola del hijo pródigo— tiene la forma interior del amor, que en el nuevo testamento se llama ágape. Tal amor es capaz de inclinarse hacia todo hijo pródigo, toda miseria humana y singularmente hacia toda miseria moral o pecado (núm. 40).

»La Iglesia — profesando la misericordia y permaneciendo siempre fiel a ella— tiene el derecho y el deber de recurrir a la misericordia de Dios, implorándola frente a todos los fenómenos que pesan sobre el entero horizonte de la vida de la humanidad contemporánea (núm. 78).

»Precisamente porque existe pecado en el mundo, al que "Dios amó tanto... que le dio su Hijo unigénito", Dios que es "amor", no puede revelarse de otro mundo si no es como misericordia. Esta se corresponde no sólo con la verdad más profunda de ese amor que es Dios, sino también con la verdad interior del hombre y del mundo que es su patria temporal (núm. 81).

»La Iglesia contemporánea es altamente consciente de que únicamente sobre la base de la misericordia de Dios podrá hacer realidad los cometidos que brotan de la doctrina del Concilio Vaticano II (núm. 86).

»Por esto, la Iglesia debe considerar como uno de sus deberes principales —en cada etapa de la historia y especialmente en la edad contemporánea— el de proclamar e introducir en la vida el misterio de la misericordia, revelado en sumo grado en Cristo Jesús (núm. 95).

»La conciencia humana, cuanto más pierde el sentido del significado mismo de la palabra "misericordia", sucumbiendo a la secularización; cuanto más se distancia del misterio de la misericordia alejándose de Dios, tanto más la Iglesia tiene el derecho y el deber de recurrir al Dios de la misericordia "con poderosos clamores" (núm. 100).

»La mentalidad contemporánea, quizá en mayor medida que la del hombre del pasado, parece oponerse al Dios de la misericordia y tiende además a orillar de la vida y arrancar del corazón humano la idea misma de la misericordia. La palabra y el concepto de "misericordia" parecen producir una cierta desazón en el hombre, quien, gracias a los adelantos tan enormes de la ciencia y de la técnica, como nunca fueron conocidos antes en la historia, se ha hecho dueño y ha dominado la tierra mucho más que en el pasado. Tal dominio sobre la tierra, entendido tal vez unilateral y superficialmente, parece no dejar espacio a la misericordia número 8. En efecto, revelado por El, el misterio de Dios, "Padre de la misericordia" constituye, en el contexto de las actuales amenazas contra el hombre, como una llamada singular dirigida a la Iglesia (núm. 9).

»... vibrante llamada de la Iglesia a la misericordia de la que el hombre y el mundo contemporáneo tienen tanta necesidad. Y tienen tanta necesidad, aunque con frecuencia no lo saben (número 12).

»En este contexto me parece oportuno recordar el sentido providencial que ha tenido la reciente canonización del gran apóstol del Corazón de Jesús, Claudio de la Colombière. El fue el que discernió el carácter sobrenatural de las revelaciones del Corazón de Jesús a Santa Margarita en Paray le Monial. De nuevo la Iglesia y de forma solemnísima ha anunciado el mensaje de Paray, como el único remedio para nuestro mundo. En la ceremonia de canonización Juan Pablo II así lo proclamaba:

»Se difundirá una concepción impersonal de Dios; el hombre apartándose del encuentro personal de Cristo y de sus fuentes de gracia, querrá ser el único señor de su historia y darse a sí mismo ley, hasta el punto de mostrar su falta de piedad con tal de hacer realidad sus ambiciones. El mensaje de Paray, accesible a los humlides como a los grandes de este mundo, responde a estos extravíos aclarando la relación del hombre con Dios y del hombre con el mundo mediante la luz que viene del Corazón de Dios» (Homilía de Juan Pablo II durante la misa de canonización del beato Claudio de la Colombière, el 31 de mayo de 1992).

En un mundo extraviado y al mismo tiempo desesperanzado hay que recordarle lo que dijo León XIII: el Corazón de Jesús es la nueva señal que Dios ha puesto ante la mirada del hombre contemporáneo como anuncio de esperanza y de salvación. Las revelaciones de Paray son una llamada a la confianza, resuenan

las palabras de San Pablo: «Donde abundó el pecado sobreabundó la gracia». De esta confianza en el Amor Misericordioso se alimenta nuestra esperanza y tiene que inspirar nuestra perseverante oración como urgente petición a Dios para que pronto se haga realidad la promesa del Paray le Monial: Reinaré a pesar de mis enemigos.

A many reason therefore the first of a second control of a second

NUEVA EVANGELIZACION Y CONTRARREVOLUCION

POR

Estanislao Cantero

Desde hace algunos años encontramos en los documentos del Magisterio de la Iglesia la expresión «nueva evangelización». No se trata de una cuestión de oportunidad ante la proximidad de determinados acontecimientos como el V centenario de la evangelización de América o el segundo milenio del cristianismo. La Iglesia es evangelizadora por su propia naturaleza. Y tanto su doctrina como su historia lo acreditan suficientemente.

Tampoco hemos de pensar que cambia la naturaleza de la evangelización, ni la doctrina que se enseña, ni sus destinatarios, ni los fines perseguidos ni las razones que mueven a la Iglesia. La Iglesia, repetimos, es evangelizadora por su propia naturaleza y esa misión, como hemos aprendido en el catecismo, nos corresponde, desde siempre, a todos los católicos.

La novedad de esta tarea evangelizadora a la que se exhorta a la Iglesia, consiste, principalmente, en determinar y utilizar nuevos métodos que resulten apropiados para los tiempos actuales. Pero también, en estos tiempos en que la tentación para los cristianos de acomodarse a las circunstancias, conformándose con la vida muelle proporcionada por la sociedades desarolladas puede ser más fuerte, en resaltar que la misión de evangelizar nos corresponde a todos los católicos, sobre todo a los que vivimos en naciones de historia católica cuando éstas naciones se apartan más y más de la herencia cristiana. Y por ello mismo, en destacar que para que esa evangelización sea eficaz, es necesario adquirir la mejor formación en el conocimiento de la doctrina que decimos profesar. Todo ello acompañado de una vida auténticamente cristiana.

En definitiva, en huir de conformarse con un catolicismo *light*. Ante la situación de las otrora naciones católicas, en las que hoy tan sólo perdura una herencia cristiana, cada vez más tenue y dilapidada, la Iglesia nos exhorta para que, plenamente conscientes de esta situación, pongamos todo lo que está en nuestras manos, para modificar ese desolador panorama y poder retornar, de una forma renovada, a unas sociedades cristianas.

Juan Pablo II utiliza con frecuencia la expresión y la idea que expresa se encuentra ya, al menos en cierto modo, en la encíclica de Pablo VI *Evangelii nuntiandi* y en algunos documentos del Concilio Vaticano II

Pablo VI había indicado: «Las condiciones de la sociedad nos obligan (...) a revisar métodos, a buscar por todos los medios el modo de llevar al hombre moderno el mensaje cristiano, en el cual únicamente podrá hallar la respuesta a sus interrogantes y la fuerza para su empeño de solidaridad humana» (1). Es la realidad del momento presente, la situación de las sociedades y de las culturas actuales, la que lleva a la Iglesia a considerar que es necesaria una modificación en su tarea evangelizadora. Se trata, pues, de una adaptación de la misión de evangelización a las realidades que presentan las sociedades actuales, con el propósito de lograr que sea más eficaz, a fin de que los hombres y el mundo se conviertan a Cristo Nuestro Señor. En su Discurso a la Comisión Pontificia para América Latina de 7 de diciembre de 1989, Juan Pablo II indicaba: «Hay que estudiar a fondo en que consiste esta nueva evangelización, ver su alcance, su contenido doctrinal e implicaciones pastorales; determinar los métodos más apropiados para los tiempos que vivimos; buscar una expresión que la acerque a la vida y a las necesidades de los hombres, sin que por ello pierda nada de su autenticidad y fidelidad a la doctrina de Iesús y a la Tradición de la Iglesia».

No está en absoluto de más señalar lo que la Iglesia considera que es evangelizar, si bien de manera ciertamente somera

⁽¹⁾ Pablo VI, Evangelii nuntiandi, 18, PPC, 12.4 ed., Madrid, 1985, págs. 12-13.

y fijándonos con prioridad en aquellos aspectos que más nos afectan y más nos interesan. Sobre todo cuando la evangelización tiene cierta conexión con la Contrarrevolución como trataremos de mostrar.

«Evangelizar, dice Pablo VI, significa para la Iglesia llevar la Buena Nueva a todos los ambientes de la humanidad y, con su influjo, transformar desde dentro, renovar la misma humanidad» (2). Abarca, pues, una doble dimensión: personal y social. No es sólo el hombre individual, cada hombre, quien debemos convertirnos por medio del bautismo y la vida de Cristo; también la vida de los hombres en sociedad es la que tiene que convertirse a Cristo. El mismo Pablo VI lo decía con toda claridad: «Pero la verdad es que no hay humanidad nueva si no hay, en primer lugar, hombres nuevos, con la novedad del bautismo y de la vida según el Evangelio. La finalidad de la evangelización es, por consiguiente, este cambio interior, y, si hubiera que resumirlo es una palabra, lo mejor sería decir que la Iglesia evangeliza cuando, por la sola fuerza divina del Mensaje que proclama, trata de convertir al mismo tiempo la conciencia personal y colectiva de los hombres, la actividad en la que ellos están comprometidos, su vida y ambiente concretos» (3). No se trata, tan sólo, continúa más adelante, de que el Evangelio llegue a «zonas geográficas cada vez más vastas o poblaciones cada vez más numerosas, sino de alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad, que están en contraste con la Palabra de Dios y con el designio de salvación» (4). La tarea, pues, evangelizadora, no es sólo la de los misioneros en tierras de misión, sino también la de todos los cristianos en sus propias sociedades. Como indica poco después, aunque el Evangelio y la evangelización no se

⁽²⁾ PABLO VI, op. cit., 18, ed. cit., pág. 23.

⁽³⁾ Pablo VI, op. cit., 18, ed. cit., pág. 24.

⁽⁴⁾ PABLO VI, op. cit., 19, ed. cit., pág. 24.

identifican con la cultura, se trata de impregnar a todas las culturas sin someterse a ninguna de ellas (5).

La evangelización, pues, podemos decir, aspira y pretende hacer no sólo cristianos sino también sociedades cristianas. De ahí que el mismo Papa indique el mal de la desaparición de aquellas sociedades y la necesidad de remediarlo: «La ruptura entre Evangelio y cultura es, sin duda alguna —dice con toda claridad—, el drama de nuestro tiempo, como lo fue en otras épocas. De ahí que hay que hacer todos los esfuerzos con vistas a una generosa evangelización de la cultura, o más exactamente de las culturas. Estas deben ser regeneradas por el encuentro con la Buena Nueva» (6).

¿Y cómo se evangeliza? Mediante el testimonio y la proclamación de la Verdad, del Evangelio. En efecto, «evangelizar, recuerda Pablo VI, es, ante todo, dar testimonio, de una manera sencilla y directa, de Dios, revelado por Jesucristo mediante el Espíritu Santo» (7). Pero, como él mismo indica, el testimonio no es suficiente, «pues el más hermoso testimonio se revelará a la larga impotente si no es esclarecido, justificado —lo que Pedro llamaba dar 'razón de vuestra esperanza'—, explicitado por un anuncio claro e inequívoco del Señor Jesús (...). No hay evangelización verdadera mientras no se anuncie el nombre, la doctrina, la vida, las promesas, el reino, el misterio de Jesús de Nazaret Hijo de Dios» (8). Y el resultado de la evangelización, si ésta se ha logrado, es la adhesión a la Iglesia, a la integridad de su doctrina, a la vida sacramental y a la iniciativa de apostolado (9).

La tarea de los laicos es imprescindible y a ellos les corresponde en grado superlativo. No es algo sobreañadido a nuestra condición de católicos, sino consecuencia obligada de ser discípulos de Cristo. Y esto nos corresponde a todos, según nuestra respectiva capacidad y en nuestras correspondientes esferas de

⁽⁵⁾ PABLO VI, op. cit., 20, ed. cit., pág. 25.

⁽⁶⁾ PABLO VI, op. cit., 20, ed. cit., pág. 25.

⁽⁷⁾ PABLO VI, op. cit., 26, ed. cit., pág. 29.

⁽⁸⁾ PABLO VI, op. cit., 22, ed. cit., pág. 26.

⁽⁹⁾ Cfr. PABLO VI, op. cit., 23-24, ed. cit., págs. 27-28.

competencia. La Iglesia insiste reiteradamente en ello, como podemos apreciar en los documentos de Juan Pablo II, de los que citamos una pequeña muestra.

Dirigiéndose a los obispos de Uruguay el 8 de mayo de 1988, indicaba: «compete a los laicos santificar las estructuras temporales» (10). «Frente a concepciones laicistas en el ámbito social y
cultural, hacen falta cristianos que sean fuertes en la fe (1 Pe 5,
9), que 'combatan el buen combate' (1 Tim. 6, 12) de que nos
habla San Pablo, decididos a identificarse con Jesucristo y a impregnar la cultura con los principios y enseñanzas del cristianismo» (11).

El día 9 de mayo de 1988, dirigiéndose a todos los uruguayeos, repetía lo que había dicho el 9 de marzo de 1983 al CELAM: que la «nueva evangelización» debía ser: «Nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión» (12).

«Será nueva en su ardor si a medida que se va obrando corroboráis más y más la unión con Cristo, primer evangelizador» (13). Es decir, que ha de fundamentarse en la santidad personal. Y añadía que debía irradiar y comunicarse a los demás: «Sentir ardor apostólico significa tener hambre de contagiar a otros la alegría de la fe» (14).

«La evangelización será nueva en sus métodos si cada uno de los miembros de la Iglesia se hace protagonista de la difusión del mensaje de Cristo» (15).

«La evangelización es, pues, tarea de todos los miembros de la Iglesia. Todos los fieles bajo la guía de sus Pastores han de ser verdaderos apóstoles». «Se trata de un apostolado que está al alcance de todos los cristianos en su entorno familiar, laboral y

⁽¹⁰⁾ Juan Pablo II, La nueva evangelización. Viaje apostólico a Uruguay, Bolivia, Perú y Paraguay (7-19 de mayo de 1988), BAC, Madrid, 1988, pág. 40.

⁽¹¹⁾ JUAN PABLO II, La nueva..., pág. 43.

⁽¹²⁾ Juan Pablo II, La nueva..., pág. 54.

⁽¹³⁾ JUAN PABLO II, La nueva..., pág. 54.

⁽¹⁴⁾ Juan Pablo II, La nueva..., pág. 55.

⁽¹⁵⁾ JUAN PABLO II, La nueva..., pág. 55.

social. Es un apostolado que tiene como principio imprescindible el buen ejemplo en la conducta diaria —a pesar de las propias limitaciones personales— y que debe continuarse con la palabra, cada uno de acuerdo con su situación en la vida privada y en la vida pública» (16).

«Para que la evangelización sea "nueva" también "en su expresión" (...) cada hombre y cada mujer cristianos han de adquirir un sólido conocimiento de las verdades de Cristo —adecuado a su propia formación cultural e intelectual— siguiendo las enseñanzas de la Iglesia» (...).

«Esa profunda formación cristiana le permitirá verter 'el vino nuevo' de que nos habla el Evangelio en 'odres nuevos' (Mt. 9, 17): anunciar la Buena Noticia con un lenguaje que todos puedan entender» (17).

Y en otra ocasión, hablando a los obispos bolivianos el 9 de mayo de 1988, insistirá en que es preciso adquirir «la solidez doctrinal necesaria para hacer frente a ideas, mentalidades y sistemas que no estén de acuerdo con la fe genuinamente profesada (18).

En la alocución a los Obispos de Uruguay, al referirse a la «nueva etapa de evangelización», destacaba la importancia capital de la labor de formación (19), a fin de que pueda «repercutir en toda la vida social, impregnando todos los aspectos de la cultura», pues «no basta mirar a que se conserve la fe de algunos: hace falta—lo sabéis bien— que la vida misma del país en todas sus manifestaciones sea conforme con los principios evangélicos» (20). Se trata de un camino—el de la evangelización— «que conseguirá restaurar la civilización del amor y conducir a todos a la plenitud de gozo del reino de los cielos» (21).

Su objetivo, pues, aunque consiste en la salvación de las almas, no cae en el error de creer, que para nuestra salvación resulta

⁽¹⁶⁾ Juan Pablo II, La nueva..., pág. 56.

⁽¹⁷⁾ JUAN PABLO II, La nueva..., pág. 56.

⁽¹⁸⁾ JUAN PABLO II, La nueva..., págs. 69-70.

⁽¹⁹⁾ JUAN PABLO II, La nueva..., pág. 40.

⁽²⁰⁾ Juan Pablo II, La nueva..., pág. 39.

⁽²¹⁾ JUAN PABLO II, La nueva..., pág. 39.

indiferente el ambiente, las instituciones, las legislaciones y los sistemas sociales y políticos. Por el contrario, la insistencia del Papa en la necesidad de instaurar y restaurar las sociedades en Cristo es constante. El resultado de la evangelización proporcionará esos cambios.

Así, Juan Pablo II señala la maldad del abandono de la ley de Dios por las sociedades actuales. En efecto, continuamente se esfuerza en mostrar que las razones «de tantas situaciones de injusticia y de opresión, de desprecio de los derechos fundamentales de la persona» (...) y de muchos de los males de las sociedades actuales «proceden, en definitiva, de una gran carencia de Dios en los corazones, de una pérdida del sentido trascendente de la vida y de la ruina de los valores superiores que han dado sentido al hombre en su caminar histórico» (22). Por ello, indica que en aquellos lugares «donde existen tantos ejemplos y estructuras de injusticia» es necesario «tratar de cambiar esas situaciones concretas con métodos evangélicos» (23).

Y como «de la forma dada a las sociedades, conforme o no a las leyes divinas depende y se deriva también el bien o el mal de las almas», según señalaba Pío XII (24), es necesario lograr que las sociedades sean conformes con las leyes divinas. Eso será resultado de la evangelización.

«La nueva evangelización, impulsada por el mandamiento del amor, dice Juan Pablo II, hará brotar la deseada promoción de la justicia y el desarrollo en su sentido más pleno, así como la justa distribución de las riquezas y el respeto de la dignidad de la persona...» (25).

Y cuando exhorta continuamente a los jóvenes, como a los de Bolivia, a prepararse «para ser los hombres y mujeres del futuro, responsables y activos en las estructuras sociales económicas, culturales, políticas y eclesiales de vuestro país (...) que permitan

⁽²²⁾ JUAN PABLO II, La nueva..., pág. 118.

⁽²³⁾ Juan Pablo II, La nueva..., págs. 71-72.

⁽²⁴⁾ Pio XII, La solemnità 5, en Doctrina Pontificia. Documentos sociales, BAC, 2.ª ed., Madrid, 1964, pág. 867.

⁽²⁵⁾ JUAN PABLO II, La nueva..., pág. 57.

alcanzar un desarrollo cada vez más humano y más cristiano» (26), sería absurdo pensar que el Papa incita a una actitud defensiva, de respuesta permanente a la agresión continua efectuada por un mundo secularizado que rechaza a Dios; se trata, por el contrario, de incitar a los hombres para que construyan, con todas las deficiencias humanas, un mundo que responda a las exigencias cristianas. En efecto, así se desprende de sus palabras al referirse a la evangelización auténtica e integral, cuyo mandato de evangelizar obliga a todos los hombres: «Se dirige a los profesionales y a los hombres de cultura, para que impregnen las realidades temporales del espíritu evangélico» (27). Por ello, dice en otro lugar, que la nueva evangelización se caracteriza también porque «a la vez que anuncia a Jesucristo allí donde aún no lo conocen, planteará mayores exigencias a quienes ya pertenecen a su grey» (28). Estas mayores exigencias consisten en convertirse en auténticos agentes de evangelización, a fin de que la sociedad, no sólo en los hombres que la componen, sino también en las instituciones y en sus sistemas de vida y de organización, respondan a los mandatos cristianos.

En efecto, en el discurso al mundo de la cultura y a la clase dirigente de la sociedad boliviana el 12 de mayo de 1988, indica: «(...) las inmensas virtualidades del mensaje cristiano que ha de inspirar vuestra vida y toda vuestra actividad y que se concreta en la llamada doctrina social católica (...)», «intenta guiar a los hombres para que ellos mismos, con la ayuda de la razón y de las ciencias humanas, den una respuesta a su vocación de constructores responsables de la sociedad terrena» (29); y recuerda que esa sociedad justa será imposible si no tenemos bien presente lo que dice el salmo: «Si el Señor no construye la casa, en vano se fatigan los constructores» (30). Por eso, la evangelización ha de «fructificar en criterios de juicio, modelos de comportamiento y —su-

⁽²⁶⁾ Juan Pablo II, La nueva..., págs. 122-123.

⁽²⁷⁾ JUAN PABLO II, La nueva..., pág. 132.

⁽²⁸⁾ JUAN PABLO II, La nueva..., pág. 203.

⁽²⁹⁾ Juan Pablo II, La nueva..., pág. 137.

⁽³⁰⁾ Juan Pablo II, La nueva..., págs. 137-138.

brayamos nosotros— en fuentes de inspiración de toda la vida de una sociedad, en perfecta coherencia con los valores del mismo Evangelio» (31).

Después de recordar la exigencia de «coherencia entre lo que créis y lo que hacéis» añade: «A los laicos os compete de manera específica estructurar la sociedad según el querer de Dios, procurando que haya leyes justas, instituciones adecuadas y que a nadie le falten los medios necesarios para llevar una vida digna y plena, abierta a la dimensión sobrenatural» (32).

La construcción del reino de Dios no es sólo algo propio de nuestra intimidad personal. El «hombre nuevo» de que habla San Pablo, comienza por la conversión del corazón a Dios. Pero no se detiene ahí, va acompañada de su manifestación exterior hacia el resto de los hombres y de la sociedad con el ánimo de convertir todo a Dios. Juan Pablo II lo dice con claridad cuando indica que los designios de Dios «son construir el orden de la verdad y del bien, renovando la vida de las comunidades y de toda la sociedad humana».

«A los hombres y a las sociedades corresponde asumir la tarea de conversión y de transformación (...) es la enseñanza que encontramos en el libro del Profeta Isaías: el eterno grito de Dios, que quiere sacar de su precaria situación, de cara a la salvación definitiva, al hombre, a los pueblos, a las naciones, y restaurar a la vez la justicia y honestidad de costumbres en los campos de la vida social, económica y política» (33).

Y reiteradamente enseña: «Todos vosotros estáis llamados a construir esa sociedad nueva. Pero no se edifica una sociedad sin Dios, sin la ayuda de Dios: sería una contradicción. Es Dios la garantía de una sociedad a medida del hombre» (34).

La reconstrucción social a la que se nos exhorta a todos los católicos y a la cual todos estamos obligados, en congruencia con la integridad de la fe, es la de una sociedad plenamente católica

⁽³¹⁾ JUAN PABLO II, La nueva..., pág. 139.

⁽³²⁾ JUAN PABLO II, La nueva..., pág. 153.

⁽³³⁾ JUAN PABLO II, La nueva..., pág. 159.

⁽³⁴⁾ JUAN PABLO II, La nueva..., pág. 159.

en todas sus instituciones: «... puesto que la misión salvífica y liberadora de la Iglesia se lleva a cabo en el contexto de la historia humana y de las relaciones sociales, ella ofrece y sostiene su propia visión del hombre y de la sociedad e invita a aceptar sus orientaciones que debieran considerarse esenciales por quienes están desempeñados (sic) de veras en la construcción de un orden social más justo y humano» (35).

Al hablar de los principios de la doctrina social católica, recuerda que «el principio básico de la primacía de la persona sobre las cosas» (...) es la consideración fundamental de donde «surge la concepción del orden social, político, económico y cultural, así como todo principio relacionado con ellos» (36); así como que «en toda la ordenación de la actividad social se debe tener presente la dimensión moral» (37). Y a los bolivianos les exhorta, ante «el proceso de secularización» a «transformar esta sociedad boliviana en una sociedad nueva, en una sociedad profundamente cristiana en sus fundamentos y en sus expresiones» (38).

Pero no debemos pensar que la «nueva evangelización» se refiere sólo a los países del Tercer Mundo. En nación tan desarrollada como Alemania, y ya en el año 1980, podemos encontrar en las alocuciones del Papa Juan Pablo II con motivo de ese viaje, las mismas ideas, los mismos acentos y las mismas exhortaciones. Y lo mismo podemos decir de las naciones que han podido salir del comunismo, como en sus discursos en Polonia con motivo de su viaje en junio y agosto de 1991.

Para no incrementar todavía más esta comunicación, reiterando las citas, me referiré tan sólo a aquellas cuestiones que para nosotros tienen un interés más acentuado. No porque el resto no tenga importancia o la tenga menor, sino en razón del tema de esta comunicación y de nuestra específica vocación volcada hacia la reconstrucción de la Ciudad Católica.

Las referencias del Papa a la magnífica herencia católica de

⁽³⁵⁾ JUAN PABLO II, La nueva..., pág. 162.

⁽³⁶⁾ JUAN PABLO II, La nueva..., págs. 162-163.

⁽³⁷⁾ JUAN PABLO II, La nueva..., pág. 163.

⁽³⁸⁾ Juan Pablo II, La nueva..., pág. 165.

las naciones europeas así como respecto a la necesidad de reconstruir Europa sobre sus auténticas bases, que no son otras que la cosmovisión católica, son continuas. Como lo son también las advertencias a los países que formaron la Europa comunista para que no se dejen deslumbrar y, por tanto, engañar, por el espejismo del fulgor de la prosperidad material de las naciones de Europa occidental.

En el discurso pronunciado el 15 de noviembre de 1980 en Bonn, ante el Presidente de la República alemana y demás autoridades civiles, Juan Pablo II señalaba, de una parte, que incluso fiel testigo de la íntima conexión entre la vida de la fe y las formas de la vida social lo es «la misma civilización técnica y la cultura moderna, que no podrían ser rectamente entendidas sin la aportación que desde sus orígenes han recibido de modo decisivo del cristianismo, tanto en su aspecto histórico como espiritual v moral» (...) (39); de otra, que el progreso verdadero se mide «por la primacía de los valores espirituales y por el progreso de la vida moral». «Por ello -añade, sería una equivocación muy deplorable y de consecuencias catastróficas que la sociedad moderna confunda el legítimo pluralismo con la neutralidad de valores, y creer que en nombre de una democracia mal entendida se puede paulatinamente ir renunciando en la vida pública a la utilización de normas éticas y de las categorías morales del bien y del mal» (40).

Además recuerda cual es la misión de la Iglesia y las consecuencias que entraña en la vida social: «La Iglesia ha sido enviada para dar testimonio de la verdad y aportar de este modo una valiosa contribución para la organización de la vida social y pública de modo adecuado a la dignidad del hombre» (41). Contribución que no puede considerarse, en la enseñanza del Papa, como una más al lado de otras igualmente valiosas, sino como la única verdaderamente válida en cuanto a los fundamentos en que toda

⁽³⁹⁾ Juan Pablo II, Viaje pastoral a Alemania (15-19 de noviembre de 1980), BAC, Madrid, 1981, pág. 40.

⁽⁴⁰⁾ JUAN PABLO II, Viaje pastoral..., págs. 43-44.

⁽⁴¹⁾ JUAN PABLO II, Viaje pastoral..., pág 45.

sociedad debe establecerse. En efecto, casi al final de su discurso, el Papa, dirigiéndose a todos, católicos o no, indica: «No quisiera, señores y señoras, concluir estas breves reflexiones sin hacer un llamamiento a todos ustedes, en especial a aquellos que comparten conmigo las mismas convicciones de fe, para lograr que se manifieste de nuevo el fundamento cristiano de la historia de su pueblo y de los elementos constitutivos del Estado actual, tan impregnado por el espíritu cristiano. Una renovación moral verdaderamente profunda de la sociedad sólo puede ser auténticamente eficaz si viene de dentro, de sus propias raíces» (42), porque «(...) sólo de ahí puede venir, no sólo para cada nación en particular, sino para Europa y para toda la humanidad, la posibilidad de una existencia digna del hombre dentro de los peligros que continuamente se levantan de modo amenazador en el horizonte de la historia, y de una vida verdaderamente plena de todos los pueblos y hombres en verdad, justicia y paz» (43).

«Pocos de entre nosotros pueden hoy, decía en Osnabrück el 16 de noviembre de 1980, en su praxis de fe, sentirse sostenidos todavía con facilidad por un fuerte ambiente creyente. Más bien, tenemos que decidirnos, conscientemente, a querer ser cristianos declarados y tener el valor, si es necesario, de diferenciarnos de nuestro ambiente» (44).

En la Misa celebrada en Chestocova el día 15 de agosto de 1991, Juan Pablo II señalaba: «Para el bien de las generaciones que vendrán es necesario que la nueva Europa se apoye sobre los fundamentos de los valores espirituales que constituyen el núcleo más íntimo de su tradición cultural» (45).

Y en Wloclaweck el día 7 de junio de 1991, el Papa clamaba contra el «europeísmo» y se indignaba antes quienes manifestaban que Polonia tenía que «entrar en Europa»: «No dejarse arrastrar en toda esta civilización del deseo y del placer, que prevalece en

⁽⁴²⁾ JUAN PABLO II, Viaje pastoral..., pág 45.

⁽⁴³⁾ Juan Pablo II, Viaje pastoral..., pág 46.

⁽⁴⁴⁾ JUAN PABLO II, Viaje pastoral..., pág 54.

⁽⁴⁵⁾ Juan Pablo II, Desde Polonia al mundo entero (junio y agosto de 1991), Palabra, Madrid, 1991, pág. 152.

medio de nosotros, autodenominándose "europeísmo", que prevalece en medio de nosotros aprovechando las diversos medios de transmisión y seducción». Y añadía, para que no hubiera duda alguna sobre el rechazo que una tal civilización ha de merecer a un cristiano: «¿Es ésta la civilización, o más bien la anti-civilización? ¿La cultura, o más bien la anti-cultura? Aquí es necesario retornar a las distinciones elementales. En efecto, la cultura es lo que hace al hombre más hombre. No lo que "consume" su humanidad» (46).

«(...) nuestro 'entrar en Europa'. Ante todo —dice—, no debemos entrar, puesto que ya estamos en ella (...) en cierto modo hemos estado siempre y estamos en Europa. No tenemos necesidad de entrar porque la hemos construido nosotros y la construimos con mayor esfuerzo que los demás, a los que se les atribuye, o se atribuyen este mérito (...)». «La cultura europea fue creada por los mártires de los tres primeros siglos» (47). «Europa tiene necesidad de la Redención... el mundo tiene necesidad de una Europa redimida» (48).

Pero el grito del Papa para que Europa retorne a sus raíces cristianas (49) o para que lo haga España, como nos dijo en su viaje en el año 1982 (50), tiene también su proyección en Hispanoamérica con el permanente recuerdo y alabanza de la labor evangelizadora de la Iglesia en América, que contribuyó eficazmente

⁽⁴⁶⁾ Juan Pablo II, Desde Polonia..., pág. 66.

⁽⁴⁷⁾ Juan Pablo II, Desde Polonia..., pág. 68.

⁽⁴⁸⁾ Juan Pablo II, Desde Polonia..., pág. 69.

⁽⁴⁹⁾ Cfr. Juan Vallet de Goytisolo, «Europa desde la perspectiva de Juan Pablo II», Verbo, núm. 257-258 (1987), págs. 901-954 y las selecciones de textos de Juan Pablo II, «Europa, su identidad cristiana y su actual crisis», Verbo, núm. 211-212 (1983), págs. 3-22; «El cristianismo y la cultura de Europa: pasado, presente y futuro», Verbo, núm. 287-288 (1990), págs. 913-923.

⁽⁵⁰⁾ Cfr. Victorino Rodríguez, O. P., «La siembra de Juan Pablo II en España», Verbo, núm. 219-220 (1983), págs. 1.019-1.036; Miguel Ayuso Torres y Luis María Sandoval Pinillos, «La confirmación de nuestra fe (en el aniversario de la venida de Juan Pablo II a España)», Verbo, núm. 221-222 (1984), págs. 3-24.

a impregnar sus culturas, de modo que a pesar de sus diferencias, todas ellas, en lo que tenían de aprovechables, se convirtieron en culturas católicas (51).

Los acentos, los énfasis, son ciertamente distintos a los de Pío IX, León XIII o incluso Pío XII. Pero a mi juicio está claro que la Iglesia, por medio de sus Pontífices más recientes, sigue exhortándonos a todos, si bien especialmente a los católicos de filas, a mostrarse como tales en todas las ocasiones de su vida, con el objetivo en la dimensión o aspecto social, de construir sociedades, mejor dicho de reconstruir sociedades y naciones cristianas, que lo sean, no sólo por la vida de sus miembros, sino también por su plasmación en sus instituciones, en sus leyes y en toda su actividad política y social.

En los pasajes citados de Juan Pablo II creo que no hay diferencia con palabras como las de León XIII al ordenar a los católicos que «han de procurar que todos los Estados reflejen la concepción cristiana (...) de la vida pública» (52) o con las de Pío XII al indicar que «la Iglesia no puede renunciar al ejercicio de su misión, que consiste en realizar en la tierra el plan divino de restaurar en Cristo todas las cosas de los cielos y de la tierra» (53).

¿Qué tiene todo esto que ver con la Contrarrevolución? Mucho y al mismo tiempo muy poco, según el plano en el que nos situemos y según sea la perspectiva con la que enfoquemos la Contrarrevolución.

Nos es bien conocido el retruécano de José de Maistre: la Contrarrevolución, no será una Revolución contraria, sino lo contrario de la Revolución. Al referirnos a él, siempre hemos enten-

⁽⁵¹⁾ Cfr. las selecciones de textos de Juan Pablo II, «España, evangelizadora de América y Filipinas», Verbo, núm. 231-232 (1985), págs. 3-13 y «Evocación del ejemplo de la evangelización de América por España», Verbo, núm. 315-316 (1993), págs. 449-452.

⁽⁵²⁾ LEÓN XIII, Inmortale Dei, 23, en Doctrina Pontificia. Documentos políticos, BAC, Madrid, 1958, pág. 217.

⁽⁵³⁾ Pío XII, Summi Pontificatus, 66, en Doctrina Pontificia. Documentos políticos, ed. cit., pág 793.

dido que lo caracteriza a la Contrarrevolución frente a la Revolución, además de la exclusión de determinados métodos, es la reconstrucción, basada en la ley de Dios, del tejido social allí donde la Revolución lo ha destruido. Por eso, durante muchos años en Verbo se reprodujo la frase de Albert de Mun, quien señaló que frente a la Revolución, que «es una doctrina que pretende fundar la sociedad sobre la voluntad del hombre, en lugar de fundarla sobre la voluntad de Dios», la Contrarrevolución «es el principio contrario, es la doctrina que hace apoyar la sociedad sobre la ley cristiana».

Y Luis María Sandoval, el autor que en estos últimos años, a mi juício, ha reflexionado con más profundidad sobre la Contrarrevolución —al que por dicho motivo me referiré con frecuencia—, en una visión más omnicomprensiva, la define como «el conjunto de hombres, organizaciones y acontecimientos en que se manifiesta una reacción integral contra la Revolución, que pretende establecer la constitución católica de la sociedad, e históricamente ha procurado continuar la tradición institucional anterior» (54).

En su aspecto social la «nueva evangelización», lo hemos visto, exhorta a todos a construir una sociedad cultural, social y políticamente cristiana: su doctrina es universal y vale para todos los hombres, todos los tiempos y todos los países, naturalmente incluso los que nunca tuvieron instituciones y regímenes católicos. Pero no excluye la defensa y la reconstrucción —y en su caso el mantenimiento— de aquellas naciones católicas que gozaron de lo que se ha venido en llamar un regimen de Cristiandad. Es más, en cierto modo, podemos decir que el Papa nos exhorta a esta tarea cuando insistentemente indica que hay que reconstruir las naciones —sobre todo las de Europa e Hispanoamérica— sobre sus raíces cristianas. Quizá alguien pudiera objetar que eso es llevar las cosas demasiado lejos y que lo que la Iglesia pide es únicamente que trabajemos por una sociedad que sea gobernada por la

⁽⁵⁴⁾ Luis María Sandoval Pinillos, «Consideraciones sobre la Contrarrevolución», Verbo, núm. 281-282 (1990), pág. 243.

filosofía del Evangelio. Pero como ha advertido con gran perspicacia Sandoval, el hecho de que no vivamos en un régimen de Cristiandad, no significa que haya que actuar «como si ésta no hubiera existido, por lo que no es válido pensar que hemos sido retrotraidos a un régimen de misión en un medio ajeno, como el de los primeros siglos de nuestra Era» (55).

Por eso, la Contrarrevolución, tiene en cuenta esa realidad de las sociedades actuales, en las que afloran por doquier los restos de la Cristiandad, y por consiguiente, no puede actuar como si se tratara de evangelizar a simples infieles o como si siguiéramos en sociedades en las que la vigencia social del cristianismo sigue siendo una realidad. Pretende reconstruir la sociedad cristiana que existió, aunque ello no significa el retorno al pasado, la mera restauración. Lo dijo San Pío X en texto sobradamente conocido, y de donde tomamos el nombre de Ciudad Católica, al señalar que era preciso una restauración y una instauración; no sólo por cambios que pudiéramos considerar circunstanciales, sino sobre todo porque como indicaba María Teresa Morán, el hecho de que aquella sociedad no hubiera sido universal y perfecta, obliga a que haya que instaurar y restaurar (56).

Esto es lo que propone la Contrarrevolución. Esta, como recordaba Sandoval, «es un fenómeno específico de los países católicos» (57), y aunque abarca todos los terrenos en los que libra su combate la Revolución, pone su acento «en atender primordialmente a lo social y político» (58).

En tal sentido, la Contrarrevolución puede incardinarse sin forzar las cosas, en la evangelización a secas y por supuesto en la «nueva evangelización». Desde luego, sin lugar a dudas, es así en lo más peculiar de la Contrarrevolución, que como recordaba el mismo Sandoval «es la defensa y promoción de una política ple-

⁽⁵⁵⁾ L. M. SANDOVAL, op. cit., pág. 251.

⁽⁵⁶⁾ Cfr. María Teresa Moran Calero, «Los principios del orden político católico», en AA. VV., Los católicos y la acción política, Speiro, Madrid, 1982, págs. 67-68.

⁽⁵⁷⁾ L. M. SANDOVAL, op. cit., pág. 229.

⁽⁵⁸⁾ L. M. SANDOVAL, op. cit., pág. 230.

namente católica» (59). Vimos que la Iglesia, por medio de sus pontífices, y del Pontífice reinante al cual nos hemos referido casi exclusivamente, no cesa de insistir en ello.

La Contrarrevolución es plenamente consciente de que no se trata de contrarrestar aislada o parcialmente aquél o éste mal de la sociedad actual, sino de combatir en todos sus frentes a la Revolución que no es una mera deficiencia social más o menos amplía, sino el propósito deliberado -y como destaca Sandoval «eficiente» (60)— de ignorar a Dios en la sociedad, cuando no se propone oponerse a El directamente. Por eso, a mi juicio, constituye una evangelización social y política. Porque no se limita a la restauración de los lazos sociales, sino que busca también hacer comprender la importancia de la dimensión política, para intentar conseguir después los cambios necesarios en esa dimensión. Lo habían advertido Maurras y Eugenio Vegas: mientras el régimen político no se cambie, toda acción parcial para intentar mejorar, mantener o crear instituciones sociales, puede en cualquier momento ser destruida, prohibida o incautada por el régimen político, sin más que promulgar la legislación correspondiente. De esa forma será preciso rehacer constantemente una obra que se destruye también continuamente desde el poder (61).

En este aspecto, creo que puede y debe considerarse a la Contrarrevolución como una respuesta correcta, no voy a decir que la única correcta de las posibles, pero si la más correcta, a las exigencias que los tiempos modernos plantean a los católicos en la naciones de cultura católica en su tarea evangelizadora. Porque comprende toda la dimensión de lo que se opone a la Realeza Social de Cristo Rey y porque aspira a restaurar e instaurar en su integridad la Ciudad Católica.

Por otra parte, la Contrarrevolución fomenta al máximo el espíritu militante. Espíritu militante dirigido primordialmente a

⁽⁵⁹⁾ L. M. SANDOVAL, op. cit., pág. 242.

⁽⁶⁰⁾ L. M. SANDOVAL, op. cit., pág. 257.

⁽⁶¹⁾ Cfr. E. Cantero, «El pensamiento político de Eugenio Vegas Latapie», en AA. VV., Eugenio Vegas Latapie (1907-1985). In memoriam, Speito, Madrid, 1985, págs. 94-97.

ese fin que es la característica más acusada de la Contrarrevolución, pero que no excluye en absoluto los otros aspectos de la evangelización, sino todo lo contrario, pues será tanto más perfecto cuanto más asentado este en una vida auténticamente cristiana en el plano personal. Como todo católico, el contrarrevolucionario está llamado a la santidad y la Contrarrevolución no se opone en nada a ello.

¿Y qué decir de la formación? La Contrarrevolución hace hincapié en la necesidad de la formación doctrinal, no solamente en el aspecto de la doctrina social y política de la Iglesia, sino también en otros muchos y variados aspectos, desde la catequesis, la formación de religiosos o la creación de colegios para que resulte más accesible una vida plenamente cristiana. Muchos de los que estáis aquí presentes podéis dar cumplido testimonio de ello. Como decía Eugenio Vegas, uno de los maestros de la Contrarrevolución en este siglo, «lo más necesario y fundamental es estudiar la Verdad católica y luego propagarla incansablemente» (62). Todo lo que se haga en este terreno de la formación doctrinal será siempre poco, ante la grave carencia actual en los católicos, incluidos los ambientes eclesiásticos (63).

En cuanto a la restauración de los lazos sociales, al restablecimiento de las libertades concretas y de las condiciones sociales que hacen posible una vida social justa, Giovanni Cantoni (64) mostró en nuestra XXVI Reunión en su conferencia sobre la Contrarrevolución y las libertades, la coincidencia entre la Contrarrevolución y el Magisterio de Juan Pablo II.

La afirmación de que la Contrarrevolución es una forma de

⁽⁶²⁾ Eugenio Vegas Latapie, Escritos políticos, Círculo, Zaragoza, 1959, pág. 10; o en el volumen citado en la nota anterior, pág. 7.

⁽⁶³⁾ Cfr. Juan Vallet de Goytisolo, «Qué somos y cuál es nuestra tarea», Verbo, núm. 151-152 (1977), págs. 29-50; E. Cantero, «Importancia y necesidad del estudio», Verbo, núm. 231-232 (1985), págs. 21-39; «¿Qué es la Ciudad Católica?», Verbo, núm. 235-236 (1985), págs. 529-543; L. M. Sandoval, «Círculos y centros de estudio», Verbo, núm. 203-204 (1982), págs. 367-391.

⁽⁶⁴⁾ Cfr. Giovanni Cantoni, «La Contrarrevolución y las libertades», Verbo, núm. 283-284 (1990), págs. 451-473.

evangelización no debe extrañarnos ni debe sonar mal a nadie. La esencia de la Contrarrevolución, lo hemos visto en quienes más se han ocupado de ella en los últimos años, Ousset, Correa de Oliveira, Vallet de Goytisolo, Cantoni o Sandoval, todos ellos lo destacan, es que la esencia de la Contrarrevolución, su alma, es precisamente religiosa, cristiana, católica. Lo que la alienta es la religión católica.

El hecho de que la Iglesia no se refiera expresamente a la Contrarrevolución, ni emplee la palabra y en ocasiones no parezca apoyar a quienes se han empeñado en esa tarea no debe sorprendernos ni desalentarnos. Menos aún debe confundirnos haciéndonos pensar que erramos el camino, que no marchamos por una senda católica; y de ningún modo da pie para que nadie nos desautorice en nombre de la doctrina católica.

Del mismo modo que nosotros -a pesar de haber comprendido en su mayor amplitud lo que está en juego, lo que suponen la Revolución y la Contrarrevolución—, no debemos caer en el error de pensar que nuestro planteamiento es el único válido para los católicos, puesto que el campo de acción está constituido por toda la realidad de todas las sociedades, lo que permite una gran variedad y multiplicidad de vocaciones, tampoco quienes se dedican a otras tareas evangelizadoras pueden pretender desautorizarnos ni mucho menos combatirnos en nombre de la doctrina de la Iglesia. Hoy que el pluralismo esta de moda, nadie puede olvidar o desconocer cual es el pluralismo del que habla la Iglesia como legítimo ni cual es la política católica que propugna la Iglesia. El legítimo pluralismo al que la Iglesia se refiere presupone la verdad v el bien, tanto de orden natural como sobrenatural v sobre ellos se basa la moral y la convivencia. Si el pluralismo es legítimo lo es a condición de que las diversas opciones posibles acepten un mínimo común constituido por la doctrina católica. Las opciones que no acepten esta integridad de la doctrina no son legítimas. Por eso Juan Pablo II al hablar de la nueva evangelización, repetidamente ha desautorizado a la llamada teología de la liberación y ha insistido en que la doctrina no se acomoda a nada, sino

que tiene que transmitirse en su pureza (65). Y en la Centesimus annus condena a las democracias modernas fundamentadas en el agnosticismo y el relativismo (66). Por eso al católico le esta vedado sostener aquellas políticas que son anticristianas, lo mismo que combatir, porque sostienen la integridad de la doctrina católica, a aquellos hermanos en la fe que públicamente defienden las tesis católicas.

Hay que ser plenamente conscientes de que la Iglesia tiene que ocuparse de conseguir las mejores condiciones para que la difusión de su doctrina y la práctica de la religión católica pueda llevarse a efecto para la salvación de las almas. Y que ni está ni, afortunadamente, puede estar ligada a sistemas, partidos o regímenes políticos, que no lo olvidemos son efímeros y humanos mientras que ella es divina y eterna y no puede verse identificada con ellos a riesgo de empañar su mensaje. Pero esto no debe tampoco ni descorazonarnos ni hacer perder a nadie la perspectiva. La Iglesia no sólo prefiere un régimen como el de la Cristiandad, sino que lo desea. En el momento en que este estuviera próximo su apoyo no faltaría.

Y es que la Contrarrevolución no se identifica con la Iglesia, ni en absoluto podemos pensar que es su salvadora. Ocurre todo lo contrario, pues es en la doctrina de ésta donde encontramos las bases de la obra de aquella.

Por otra parte, los acontecimientos de estos últimos años, lejos

⁽⁶⁵⁾ Cfr. Juan Pablo II, La nueva..., pág. 112.

^{(66) «}Hoy se tiende a afirmar que el agnosticismo y el relativismo escéptico son la filosofía y la actitud fundamental correspondientes a las formas políticas democráticas, y que cuantos están convencidos de conocer la verdad y se adhieren a ella con firmerza no son fiables desde el punto de vista democrático, al no aceptar que la verdad sea determinada por la mayoría o que sea variable según los diversos equilibrios políticos. A este propósito hay que observar que si no existe una verdad última, la cual guía y orienta la acción política, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder. Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia», Centesimus annus, 46, Ediciones Paulinas, Madrid, 1991, pág. 81.

de ser un motivo para el «descanso» han de constituir un acicate para redoblar nuestros esfuerzos. La Contrarrevolución tienen en ellos un argumento para continuar su obra. De una parte porque constituven una confirmación de la verdad de la doctrina contrarrevolucionaria. Un frente bien amplio de la Revolución se ha derrumbado, y aunque sobre las ruinas del comunismo en Europa no se hayan alzado todavía las naciones institucionalmente cristianas, esos escombros muestran la falsedad de las doctrinas de la Revolución y — quién lo diría hace unos años!— su propia debilidad frente a quienes están dispuestos a combatirlas. Aunque las causas de esa caída son muy complejas, y evidentemente quedan fuera de esta conferencia, esas dos afirmaciones no dejan de tener validez. Esos hechos confirman que en las actividades sociales nada hay perdido, que nunca se puede «aroiar la toalla»; o como decía Maurras, que «cualquier desesperación en política es una bobada absoluta». Que «son las ideas las que gobiernan al mundo»; y que el espíritu tenaz e irreductible, apoyado en la realidad de las cosas, y con la ayuda de Dios, puede conseguir vencer obstáculos que parecen insuperables. Por eso, hay que huir de cierta tendencia «mozarabizadora», que no puede constituir más que una excusa para justificar una actitud acomodaticia, ciertamente más cómoda, pues elimina todos los inconvenientes del combate. Pero de haber triunfado esa actitud, en España no habría habido Reconquista.

Además, esos mismos acontecimientos nos muestran la falsedad de todas aquellas argumentaciones que consideran que la Contrarrevolución no tiene hoy sentido alguno. ¿Qué podrán decir hoy quienes ayer argumentaban que ante la realidad de un mundo que inexorablemente se deslizaba hacia el marxismo y el comunismo no había otro remedio que elegir cierto modus vivendi con él, incluso en los países que no había logrado imponerse? ¿Y que habría que arrojar a la cara de quienes llegaban a decir que era preciso colaborar con él? ¿Y a todos aquellos que decían que el movimiento de la historia, del que el marxismo era su más acabada expresión según los más recalcitrantes, hacía impensable una sociedad cristiana, una Ciudad Católica? ¿Qué habría que decir a

tanto católico, seglares y clérigos — e incluso algunos obispos—, que fueron fieles compañeros de viaje? ¿Y que podrán honradamente responder? No cabe duda de que faltan por entonar un sinfín de mea culpa, que, sin embargo, será vano esperar. La Contrarrevolución, pues, sigue teniendo virtualidad; no sabemos si más que hace doscientos o ciento cincuenta años, pero si sabemos, que con la caída del telón de acero, tiene más posibilidades que hace diez años.

La caída del telón de acero constituye un magnífico ejemplo para la reflexión (67). Del mismo modo que lo que parecía imposible hace tan sólo diez años ha ocurrido, también podrá ocurrir que la sociedad contra la que clama Juan Pablo II, que no es otra que la surgida de la Revolución, pueda caer. En ningún sitio está escrito que esta sociedad democrática, ni siquiera que la democracia, constituya la fase final de la historia o la única forma de organización social y política. Además, el haberse rasgado el telón proporciona la oportunidad para mostrar que se puede edificar sobre principios naturales y divinos, para volver al orden cristiano en todas las sociedades a ambos lados del antiguo telón (68).

No quisiera terminar sin hacer hincapié en nuestro deber; en nuestro deber como amigos de la Ciudad Católica. Es preciso militar, no conformarse con nada y aspirar siempre a más, exigiéndonos nosotros mismos cada día más y más; exigiéndoselo a los demás y reconquistar posiciones una a una. El campo es inmenso, y no hay nadie que pueda decir que no encuentra donde o como actuar. Hemos de comenzar por nuestra propia vida interior entregándonos totalmente a Cristo. En El encontraremos nuestra

⁽⁶⁷⁾ Cfr. L. M. SANDOVAL, Cuando se rasga el telón, Speiro, Madrid, 1992 y «Un camino para Rusia: la tradición política cristiana», Verbo, núm. 295-296 (1991), págs. 639-648; también, Consuelo Martínez-Siclu-NA, «Al final de la utopía», Verbo, núm. 303-304 (1992), págs. 313-332, «Setenta y cinco años luchando por la libertad», Verbo, núm. 309-310 (1992), págs. 1.063-1.083 y «Del miedo a la esperanza», Verbo núm. 313-314 (1993), págs. 357-378.

⁽⁶⁸⁾ JUAN PABLO II no cesa de insistir en ello; como muestra, cfr. Centesimus annus, y E. Cantero, La concepción de los derechos humanos en Juan Pablo II, Speiro, Madrid, 1990.

tortaleza. Sabemos que no somos nada, pero con El lo podemos todo. Esto no es una frase hecha, sino que hemos de convencernos de que sólo de ese modo podremos alcanzar la casa del Padre, que es para lo que hemos sido creados. Dos mil años de cristianismo dan fe de ello. Los santos más humildes, algunos o muchos de ellos, despreciados por el mundo, lograron una obra que no se entiende más que porque no eran ellos quienes obraban sino Cristo a través de ellos. El amor a los demás, la constitución de instituciones y sociedades cristianas procedían de la fuerza que les daba su amor a Cristo, con la que superaron todos los obstáculos. No hay que desfallecer y abandonarse; y si alguien piensa que nuestra tarea es ardua, incluso la más difícil de la historia, lo que al menos a mí me parece francamente excesivo, debe ser consciente que ha sido Dios quien le ha hecho nacer en esta época y que no le han de faltar los auxilios necesarios para perseverar. Como recordaba el P. Martínez Cano en la homilía de la misa de aver, la oración es la base de esa unión con Cristo.

Lo que no hagamos nosotros, lo que no estemos dispuestos a hacer, no tenemos derecho a pensar que otros lo harán; ni a exigir a los demás lo que nosotros no queremos hacer. Con frecuencia nos lamentamos de la sociedad en que vivimos porque nos gustaría más otra cristiana. Pero las sociedades las hacemos los hombres que las componemos. Nada hay inexorable. Pero pensemos que las cosas pueden aún empeorar. Hace unos días, en París, le comentaba a Miguel Ayuso en una de las múltiples librerías que visitamos, que en España todavía no se podía escribir un libro como aquel que veíamos ante nosotros y que era muestra de la descristianización de Francia. El libro tenía por título Historia de los católicos en Francia. Si queremos evitar que algún día se escriba una obra similar en España, tenemos que trabajar, por todos los medios, con una entrega total, para que se sigan escribiendo «Historias de España».

Y hemos de perder cualquier temor a proclamar lo que creemos y a vivir conforme a nuestra creencias. Y a procurar que aumente el número de los que se salven. Y a intentar que se comprenda la dimensión y la esencia de la Revolución y, por supuesto, de la Contrarrevolución. Que se comprenda lo que está en juego. Con toda razón el Papa lanzó aquel grito: «Cristianos no tengáis miedo». Y es que parece que los católicos padecemos un complejo de culpabilidad por el hecho de ser católicos y tenemos que ir pidiendo perdón por nuestra convicciones. Es hora de que dejemos todo temor y nos dediquemos a profesar integramente nuestra fe.

Juan Pablo II nos anima continuamente para la tarea evangelizadora. No es algo a lo que podamos hacer oídos sordos; es nuestra obligación como católicos.

A quienes pertenecen a otras obras, instituciones o grupos, quisiera deciros que debéis redoblar vuestros esfuerzos en ellos. Y que consideréis que la Ciudad Católica puede proporcionaros un auxilio en determinadas materias, especialmente en el aspecto formativo y doctrinal del combate contra la Revolución en el que todos los católicos deben empeñarse. Es necesario comprender la intrínseca maldad de la Revolución para poder combatirla. Y es necesario comprendelo bien.

Vivimos en una sociedad en la que todos los ismos nos acosan: laicismo, naturalismo, hedonismo, permisivismo moral, consumismo. Juan Pablo II no cesa de advertirnos de sus males, que nosotros vemos cada día, a cada hora, al tiempo que nos recuerda nuestra obligación inexcusable de oponernos a ellos. Entre estos el mal del consumismo surge una y otra vez en su predicación. Continuamente nos habla de la primacía del ser sobre el tener. ¿Verdaderamente nos sentimos desazonados por esa sociedad? ¿No será, quizá, que aunque intelectualmente no hayamos claudicado, en la vida práctica, nos sentimos muy a gusto en esa sociedad que proporciona tantas cosas agradables? ¿No deberíamos renunciar a muchas de esas cosas para ser más católicos, más contrarrevolucionarios? Para ser, en una palabra, verdaderos evangelizadores. Nuestro testimonio, nuestra vida cotidiana, ¿concuerda de verdad con nuestra doctrina?

Quienes pertenecemos a la Ciudad Católica o nos sentimos más vinculados a ella, debemos militar plenamente en ella. La militancia es participación en el trabajo que nos hemos propuesto. Y ahora quisiera poner el acento en tres aspectos: el incremento

de los grupos de estudio, la tarea difusora de nuestra obra, mediante la compra y difusión de nuestros libros y las suscripciones a la revista Verbo y la necesidad de la contribución económica a través de la Fundación Speiro, necesaria para poder editar, para trasladarse a dar conferencias, para organizar grupos de estudio, congresos y reuniones, para colaborar al sostenimiento de los conventos de clausura y de becas a seminaristas, futuros sacerdotes del mañana. Perdonarme que insista en este aspecto crematístico, siempre desagradable. Pero ahora que la Iglesia hace propaganda para su sostenimiento, parecería innecesario recordar que todo necesita ser sostenido. Si somos conscientes de los pocos que somos, hemos de ser conscientes que ese mismo escaso número es quien debe colaborar para sostener la obra de la que participamos. Cosas tan sencillas como la edición de libros —quisiéramos editar muchos más— necesita que las ediciones vavan cubriendo sus costes. La compra de los libros por nosotros mismos contribuye a que puedan llegar a otros, que de otro modo no podrían adquirirlos, porque no podrían editarse.

Uno de los maestros de muchos de nosotros, el inolvidable Eugenio Vegas, lo resumía en unas breves frases que he repetido en más de una ocasión: «hay algo más que hacer que hablar y que exponerse inconscientemente a morir en una convulsión social. Hay un deber de prestación personal que obliga a poner contribución diaria, la inteligencia, y el brazo y la alcancía» (69).

Para concluir quisiera sólo recordaros, que nunca debemos olvidar que la entrega a la causa, que lo que ésta exige, no son ratos libres, ratos perdidos que nunca terminan por llegar, sino una auténtica dedicación. Si nos exigimos poco, nada obtendremos; si nos exigimos mucho, conseguiremos mucho más.

⁽⁶⁹⁾ E. VEGAS LATAPIE, Escritos políticos, Cultura Española, Madrid, 1940, pág. 197.