

LA CONTRARREVOLUCION Y LAS LIBERTADES

POR

GIOVANNI CANTONI (*)

1. La contrarrevolución y las libertades en el Magisterio del Papa Juan Pablo II.

Quando Juan Vallet de Goytisolo me invitó a hablar en esta XXVI Reunión de amigos de la Ciudad Católica me sentí muy honrado, pero también muy preocupado, por el hecho de tener que exponer un tema como el de *la contrarrevolución y las libertades*, ante un público docto en una cultura político-social como la iberoamericana que —entre todas las culturas del mundo católico— ha profundizado más, si no el concepto «contrarrevolución» —a propósito del cual pueden jactarse de títulos significativos también otras culturas—, sí indudablemente el de «liber-

(*) GIOVANNI CANTONI es fundador y presidente de *Alleanza Cattolica*, director de la revista mensual *Cristianità* y de la cuatrimestral *Cuaderni di Cristianità*, y autor de ensayos como «Italia entre la Revolución y la Contrarrevolución» y «*La lezione italiana*». A su dedicación y magisterio deben mucho una pléyade de jóvenes profesores y profesionales. Quizá representa y constituye en Italia el más genuino movimiento contrarrevolucionario, parte de la «contrarrevolución redescubierta», según expresión de Luis M. Sandoval. De su obra nos hemos ocupado en *Verbo* con anterioridad: ESTANISLAO CANTERO, «Noticia de *Alleanza Cattolica*», *Verbo*, números 117-118 (1973), págs. 855-858; hemos dado cuenta de su libro «*La lezione italiana*», *Verbo*, núm. 189-190 (1980), págs. 1.343-1.351, y de la aparición de *Cuaderni di Cristianità*, *Verbo*, núm. 239-240 (1985), páginas 1.276-1.277; MARÍA DE LA ASUNCIÓN POLO CALLEJO, «Reseña del Congreso: *Contra el 89. Mitos, interpretaciones y perspectivas*», *Verbo*, número 275-276 (1989), págs. 619-642 (n. del t.). Traducción de ESTANISLAO CANTERO.

tad», cuya norma se encuentra —como sostiene Vallet de Goytiso- solo— en el principio de subsidiariedad (1). Y mi preocupación aumentó al pensar que el público al que debía dirigirme, no sólo era docto en la cultura que acabo de recordar, sino que además ha tenido, y tiene todavía, la posibilidad de disfrutar del magisterio vivo de pensadores —del clero secular y regular y no sólo del laicado católico— clasificables entre los más significativos exponentes de la cultura católica contrarrevolucionaria contemporánea.

Puesto que esta preocupación se apoderó de mí desde el momento en que recibí la invitación, pedí consejo —por decirlo así— a San Agustín, y creo haber encontrado una posible solución a mis dificultades en una de sus consideraciones —de la que, por otra parte, no conozco su lugar en la obra del santo obispo de Hipona— que suena así: «No digo cosas nuevas para que las enseñéis, sino cosas sabidas para que las hagáis» (2).

Puesto que, en fin, el lugar por excelencia de las «cosas sabidas» es, en tesis, el Magisterio Ordinario de la Iglesia —prescindiendo del hecho de que puede sacar del depósito no sólo *vetera* sino también *nova* (3)— paso a exponer el tema que me ha sido confiado, como si el título fuese *La Contrarrevolución y las libertades en el Magisterio del Sumo Pontífice Juan Pablo II*, tratando mostrar que la cuestión también está sustancialmente presente y desarrollada en las más recientes expresiones del Magisterio, aunque no siempre se trate con el lenguaje tradicional, y que —en abierta polémica con lecturas improcedentes del mismo Magisterio— nos encontramos con *vetera* no sólo *obiter dicta*, es decir, con «cosas antiguas dichas ocasionalmente», sino

(1) Cfr. JUAN BMS. VALLET DE GOYTISOLO, *Tres ensayos. Cuerpos intermedios. Representación política. Principio de subsidiariedad*, Speiro, Madrid, 1981, págs. 142-145.

(2) Cit. en PAOLO DEZZA, S. J., *Esercizi ignaziani. Corso di otto giorni per gruppi di gesuiti trascritto dalla registrazione e riveduto dall'autore*, bajo el cuidado de los jesuitas de *La Civiltà Cattolica* (Roma), y de San Fedele (Milano), Milán, 1987, pág. 14.

(3) Cfr. *Mt.* 13, 52.

también *noviter dicta*, es decir, con «cosas antiguas dichas de nuevo».

En esta perspectiva me limito, sólo y voluntariamente, a hacer referencia a documentos del pontífice reinante, omitiendo casi cualquier otra cita expresa, aunque sea imposible que no surja mi deuda intelectual respecto a los numerosos pensadores católicos que, bien sea *ex profeso*, bien sea *au passant*, han tratado el asunto del que debo ocuparme, entre los que quiero recordar —en el noveno aniversario de entre los que nos ha dejado— a Francisco Elías de Tejada y Spínola (4) y —entre los vivos— a Plinio Corrêa de Oliveira (5).

2. La sociabilidad natural del hombre y la libertad.

En la Instrucción sobre la libertad cristiana y liberación, *Libertatis conscientia*, publicada por la Congregación para la Doctrina de la Fe, con la aprobación explícita de Juan Pablo II, hay un capítulo titulado «Vocación del hombre a la libertad y drama del pecado», en cuyo apartado tercero, «La libertad y la sociedad humana», se dice: «Dios no ha creado al hombre como un 'ser solitario', sino que lo ha querido como un 'ser social'. La vida social no es, por tanto, exterior al hombre, el cual no puede crecer y realizar su vocación si no es en relación a los otros. El hombre pertenece a diversas comunidades: familiar, profesional, política; y en su seno es donde debe ejercer su libertad responsable. Un orden social justo ofrece al hombre una ayuda insustituible para la realización de su libre personalidad. Por el contrario, un orden social injusto es una amenaza y un obstáculo que pueden comprometer su destino».

«En la esfera social, la libertad se manifiesta y se realiza en acciones, estructuras e instituciones, gracias a las cuales los hom-

(4) Cfr. FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA Y SPÍNOLA, *La monarquía tradicional*, Rialp, Madrid, 1954.

(5) Cfr. PLINIO CORRÊA DE OLIVEIRA, *Revolución y Contrarrevolución*, trad. española, Editorial Fernando III el Santo, Bilbao, 1978.

bres se comunican entre sí y organizan su vida en común. El pleno desarrollo de una personalidad libre, que es un deber y un derecho para todos, debe ser ayudada y no entorpecida por la sociedad».

«Existe una exigencia de orden moral que se ha expresado en la formulación de los *derechos del hombre*. Algunos de éstos tienen por objeto lo que se ha convenido en llamar 'las libertades', es decir, las formas de reconocer a cada ser humano su carácter de persona responsable de sí misma y de su destino trascendente, así como la inviolabilidad de su conciencia» (6).

Y añade: «La dimensión social del ser humano tiene, además, otro significado: solamente la pluralidad y la rica diversidad de los hombres pueden expresar algo de la riqueza infinita de Dios».

«Esta dimensión está llamada a encontrar su realización en el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia. Por este motivo, la vida social en la variedad de sus formas y en la medida en que se conforma a la ley divina, constituye un reflejo de la gloria de Dios en el mundo» (7).

3. El hombre como heredero: de la familia a la nación.

El punto de partida de todo el desarrollo doctrinal es la afirmación de la existencia de Dios, y de Dios creador del hombre como ser social, es decir, naturalmente social, en cuanto querido social y no solitario, precisamente por el mismo Dios creador de la naturaleza.

El carácter natural de esta sociabilidad la hace intrínseca al hombre y no es algo extrínseco a él, lo que equivale a decir que la sociabilidad constituye una *proprietas* del hombre y no un puro *accidens*, de tal forma que sólo en relación con los otros

(6) Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación*, «*Libertatis conscientia*», de 22 de marzo de 1986, número 32, trad. española. *L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española, año XVIII, núm. 15, de 13 de abril de 1986, págs. 16-17.

(7) *Ibid.*, núm. 33, pág. 17.

puede crecer y realizar su vocación, razón por la cual ha nacido, ya como hombre en general, ya como hombre singular, desde el momento que «(...) Dios lo ha creado libre para que pueda, gratuitamente, entrar en amistad con El y en comunión con su vida» (8).

La relación de absoluta dependencia de Dios que caracteriza al hombre y, por consiguiente, su relación de dependencia relativa respecto a los otros hombres —esta última destinada a transformarse, en el curso de su vida, en una relación de interdependencia— se realiza en el interior de diversas comunidades, la primera de las cuales es la comunidad familiar. En la exhortación apostólica *Familiaris consortio*, el Papa Juan Pablo II afirma que «la comunión de amor entre Dios y los hombres (...) encuentra una significativa expresión en la alianza sponsal que se establece entre el hombre y la mujer» (9); por ello advierte que «en el matrimonio y en la familia se constituye un conjunto de relaciones interpersonales —relación conyugal, paternidad-maternidad, filiación, fraternidad— mediante las cuales toda persona humana queda introducida en la "familia humana" y en la "familia de Dios", que es la Iglesia» (10); por último, destaca que «la familia posee vínculos vitales y orgánicos con la sociedad, porque constituye su fundamento y alimento continuo mediante su función de servicio a la vida. En efecto, de la familia nacen los ciudadanos, y éstos encuentran en ella la primera escuela de esas virtudes sociales, que son el alma de la vida y del desarrollo de la sociedad misma» (11). En la comunidad familiar es particularmente evidente el aprendizaje vital, existencial, del hombre: como escribe el mismo Papa en la Carta apostólica a los jóvenes y a las jóvenes del mundo con ocasión del Año Internacional de la Juventud, «la historia de la humanidad pasa

(8) *Ibid.*, núm. 28, pág. 16.

(9) JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Familiaris consortio*, de 22 de noviembre de 1981, núm. 12; trad. española, Ediciones Paulinas, tercera edición, Madrid, 1985, pág. 23.

(10) *Ibid.*, núm. 15, pág. 28.

(11) *Ibid.*, núm. 42, pág. 75.

desde el comienzo —y pasará hasta el final— *a través de la familia*. El ser humano forma parte de ella mediante el nacimiento que debe a sus padres: al padre y a la madre, para *dejar* en el momento oportuno este primer ambiente de vida y amor y *pasar a otro nuevo*. 'Al dejar al padre y a la madre', cada uno y cada una de vosotros contemporáneamente, en cierto sentido, *los lleva dentro consigo*, asume la *herencia* múltiple, que tiene su comienzo directo y su fuente en ellos y en sus familias. De este modo, aun marchando, cada uno de vosotros *permanece*; la herencia que asume lo vincula establemente con aquellos que se la han transmitido y a los que debe tanto. Y él mismo —ella o él— seguirá trasmitiendo la misma herencia. De ahí que el cuarto mandamiento del Decálogo posea tan gran importancia: 'Honra a tu padre y a tu madre'».

«Se trata aquí, ante todo, *del patrimonio de ser hombre* y, sucesivamente, de ser hombre en una más definida situación personal y social. Tiene su cometido en esto hasta la semejanza física con los padres. Más importante todavía es todo el *patrimonio cultural*, en cuyo centro se encuentra casi a diario *la lengua*. Los padres han enseñado a cada uno de vosotros a hablar aquella lengua que constituye la expresión esencial del vínculo social con los demás hombres. Ello está determinado por límites más amplios que la familia misma o bien que un determinado ambiente. Estos son, por lo menos, los límites de una *tribu* y la mayoría de las veces los confines de un pueblo o *de una nación*, en la que habéis nacido».

«La herencia familiar se extiende de este modo. A través de la educación familiar participáis en una cultura concreta, *participáis* también *en la historia* de vuestro pueblo o nación. El vínculo familiar significa la pertenencia común a una comunidad más amplia que la familia, y a la vez otra base de identidad de la persona. Si la familia es la primera educadora de cada uno de vosotros, al mismo tiempo —*mediante la familia*— es un elemento educativo la tribu, el pueblo o *la nación*, con la que estamos unidos por la unidad cultural, lingüística e histórica».

«Este patrimonio constituye también *una llamada* en el sen-

tido ético. Al recibir la fe y heredar los valores y contenidos que componen el conjunto de la cultura de su sociedad, de la historia de su nación, cada uno y cada una de vosotros recibe una dotación espiritual en su humanidad individual. Tiene aplicación aquí *la parábola de los talentos* que recibimos del Creador a través de nuestros padres, de nuestras familias y también de la comunidad nacional a la que pertenecemos. Respecto a esta herencia no podemos mantener *una actitud pasiva* o incluso de renuncia, como hizo el último de los siervos que menciona la parábola de los talentos».

«Debemos hacer todo lo que está a nuestro alcance para *asumir* este patrimonio espiritual, *para confirmarlo, mantenerlo e incrementarlo*. Esta es una tarea importante para todas las sociedades, de manera especial quizás para aquellas que se encuentran al comienzo de su *existencia autónoma*, o bien para aquellas que deben defender su propia existencia y la identidad esencial de su nación ante el peligro de destrucción desde el exterior o de descomposición desde el interior» (12).

Continuando y concluyendo el importante párrafo —significativamente titulado *herencia*—, el Papa Juan Pablo II se propone «(...) tener presente ante mis ojos la situación compleja y diversa *de las tribus, de los pueblos y de las naciones* en nuestro mundo» y afirma: «Vuestra juventud y el proyecto de vida, que cada uno y cada una de vosotros elabora durante la juventud, están desde el primer instante *insertos en la historia* de estas sociedades diversas, y esto sucede no 'desde el exterior', sino principalmente 'desde el interior'. Esto se convierte para vosotros en una cuestión de conciencia familiar y, consiguientemente, nacional: es *una cuestión de corazón, una cuestión de conciencia*. El concepto de 'patria' se desarrolla mediante una inmediata contigüidad con el concepto de 'familia' y, en cierto sentido, se desarrolla el uno dentro del ámbito del otro. Vosotros, de forma

(12) IDEM, «Carta Apostólica a los jóvenes del mundo con ocasión del Año Internacional de la Juventud», del 31 de marzo de 1985, núm. 11; trad. española, *L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española, año XVII, núm. 13, de 31 de marzo de 1985, pág. 13.

gradual, al experimentar este vínculo social, que es más amplio que el familiar, comenzáis a participar también en la *responsabilidad por el bien común* de aquella familia más amplia, que es la 'patria' terrena de cada uno y de cada una de vosotros. Las figuras preclaras de la historia, antigua o contemporánea, de una nación guían también vuestra juventud y favorecen *el desarrollo de aquel amor social* que se llama a menudo 'amor patrio'» (13).

4. La comunidad profesional.

En el texto que he tomado como punto de partida de mi exposición, tras la familia, se indican como comunidades a las que pertenece el hombre, a las profesionales. De hecho —explica el Papa Juan Pablo II— «(...) en este contexto de la familia y la sociedad que es vuestra patria, se inserta gradualmente un tema relacionado muy de cerca con la parábola de los talentos. En efecto, vosotros *reconocéis* progresivamente aquel «talento» o aquellos «talentos», que son propiedad de cada uno y cada una de vosotros, y comenzáis a servirlos de ellos de modo creativo, comenzáis a *multiplicarlos*. Esto se realiza *por medio del trabajo*» (14). Y «el trabajo —afirma el mismo Papa en la encíclica *Laborem exercens*— es un bien del hombre —es un bien de su humanidad—, porque mediante el trabajo el hombre *no sólo transforma la naturaleza*, adaptándola a las propias necesidades, sino que *se realiza a sí mismo* como hombre, es más, en un cierto sentido 'se hace más hombre'» (15).

En realidad, «si se prescinde de esta consideración no se puede comprender el significado de la virtud de la laboriosidad y más en concreto no se puede comprender por qué la laboriosidad debería ser una virtud: en efecto, la virtud, como actitud mo-

(13) *Ibid.*

(14) *Ibid.*, núm. 12, pág. 13.

(15) *IDEM*, Encíclica *Laborem exercens*, del 14 de septiembre de 1981, núm. 9; trad. española, *Cuadernos YA*, Madrid, 1981, pág. 20.

ral, es aquello por lo que el hombre llega a ser bueno como hombre» (16).

«Confirmada de este modo la dimensión personal del trabajo humano —observa Juan Pablo II— se debe luego llegar al segundo *ámbito de valores*, que está necesariamente unido a él. El trabajo es el fundamento sobre el que se forma *la vida familiar*, la cual es un derecho natural y una vocación del hombre. Estos dos ámbitos de valores —uno relacionado con el trabajo y otro consecuente con el carácter familiar de la vida humana— deben unirse entre sí correctamente y correctamente compenetrarse. El trabajo es, en un cierto sentido, una condición para hacer posible la fundación de una familia, ya que ésta exige los medios de subsistencia que el hombre adquiere normalmente mediante el trabajo. Trabajo y laboriosidad condicionan a su vez todo *el proceso de educación* dentro de la familia, precisamente por la razón de que cada uno 'se hace hombre', entre otras cosas, mediante el trabajo, y ese hacerse hombre expresa precisamente el fin principal de todo el proceso educativo. Evidentemente aquí entran en juego, en un cierto sentido, dos significados del trabajo: el que consiente la vida y manutención de la familia, y aquel por el cual se realizan los fines de la familia misma, especialmente la educación. No obstante, estos dos significados del trabajo están unidos entre sí y se complementan en varios puntos».

«En conjunto se debe recordar y afirmar que la familia constituye uno de los puntos de referencia más importantes, según los cuales debe formarse el orden socio-ético del trabajo humano. La doctrina de la Iglesia ha dedicado siempre una atención especial a este problema» (...). «En efecto, la familia es, al mismo tiempo, una *comunidad hecha posible gracias al trabajo* y la primera *escuela interior de trabajo* para todo hombre».

«El tercer ámbito de valores que emerge en la (...) perspectiva del sujeto del trabajo (...) se refiere a esa *gran sociedad* a la que pertenece el hombre en base a particulares vínculos cul-

(16) *Ibid.*

turales e históricos. Dicha sociedad —aun cuando no ha asumido todavía la forma madura de una nación es no sólo la gran 'educadora' de cada hombre, aunque indirecta (porque cada hombre asume en la familia los contenidos y valores que componen, en su conjunto, la cultura de una determinada nación), sino también una gran encarnación histórica y social del trabajo de todas las generaciones. Todo esto hace que el hombre concilie su más profunda identidad humana con la pertenencia a la nación y entienda también su trabajo como incremento del bien común elaborado juntamente con sus compatriotas, dándose así cuenta de que por este camino el trabajo sirve para multiplicar el patrimonio de toda la familia humana, de todos los hombres que viven en el mundo» (17).

De la descripción de los caracteres del trabajo del hombre aparece con la máxima claridad que eso (...) «no mira únicamente a la economía, sino que implica además, y sobre todo, los valores personales»; por eso, «el mismo sistema económico y el proceso de producción redundan en provecho propio cuando estos valores personales son plenamente respetados. Según el pensamiento de Santo Tomás de Aquino es primordialmente esta razón la que atestigua en favor de la propiedad privada de los mismos medios de producción» (18).

5. La comunidad política.

Después de las comunicaciones familiares y profesionales está la política: «El sentido esencial del Estado como comunidad política —leemos en la encíclica *Redemptor hominis*— consiste en el hecho de que la sociedad y quien la compone, el pueblo, es soberano de la propia suerte. Este sentido no llega a realizarse cuando, en vez del ejercicio del poder mediante la participación moral de la sociedad o del pueblo, asistimos a la imposición del poder por parte de un determinado grupo o todos los demás

(17) *Ibid.*, núm. 10, págs. 20-21.

(18) *Ibid.*, núm. 15, pág. 35.

miembros de esta sociedad. Estas cosas son esenciales en nuestra época, en que ha crecido enormemente la conciencia social de los hombres y con ella la necesidad de una correcta participación de los ciudadanos en la vida política de la comunidad, teniendo en cuenta las condiciones de cada pueblo y el vigor necesario de la autoridad pública. Estos son, pues, problemas de primordial importancia desde el punto de vista del progreso del hombre mismo y del desarrollo global de su humanidad».

«La Iglesia ha enseñado siempre el deber de actuar por el bien común y, al hacer esto, ha educado también buenos ciudadanos para cada Estado. Ella, además, ha enseñado siempre que el deber fundamental del poder es la solicitud por el bien común de la sociedad; de aquí derivan sus derechos fundamentales. Precisamente en nombre de estas premisas concernientes al orden ético objetivo, los derechos del poder no pueden ser entendidos de otro modo más que en base al respeto de los derechos objetivos e inviolables del hombre. El bien común al que la autoridad sirve en el Estado se realiza plenamente sólo cuando todos los ciudadanos están seguros de sus derechos. Sin esto se llega a la destrucción de la sociedad, a la oposición de los ciudadanos a la autoridad, o también a una situación de opresión, de intimidación, de violencias, de terrorismo, de los que nos han dado bastantes ejemplos los totalitarismos de nuestro siglo. Es así cómo el principio de los derechos del hombre toca profundamente el sector de la justicia social y se convierte en medida para su verificación fundamental en la vida de los organismos políticos» (19).

6. Orden social justo y orden social injusto.

Ensanchando el texto tomado como punto de partida —y al cual continuaré refiriéndome— he descrito, aunque sea en es-

(19) IDEM, Encíclica *Redemptor hominis*, del 4 de marzo de 1979, número 17; trad. española, Ediciones Paulinas, 2.ª ed., Madrid, 1979, páginas 52-53.

bozo, pero con colores vivos y con pinceladas magistrales, es decir, magisteriales, el *hábitat* del hombre, de todo hombre, por tanto, precisamente, «una sociedad a la medida del hombre y según el plan de Dios» (20), una realidad que acompaña al hombre no como cualquier Estado asistencial «del nacimiento hasta la muerte», «de la cuna a la tumba», sino «desde la concepción hasta la vida eterna», de la familia a la Iglesia, pasando a través de la vida social en todas sus articulaciones. Y de la descripción han surgido los términos que permiten valorar todo ordenamiento social y de calificarlo como justo o bien como injusto, teniendo bien presente que «un orden social justo ofrece al hombre una ayuda insustituible para la realización de su libre personalidad» y que, «por el contrario, un orden social injusto es una amenaza y un obstáculo, que pueden comprometer su destino» (21), y, por consiguiente, que la regla de este juicio se alcanza transformando la afirmación en definición, por lo que «un orden social es justo cuando ofrece al hombre una ayuda insustituible de su libre personalidad» y, al contrario, «un orden social es injusto cuando es una amenaza y un obstáculo que pueden comprometer su destino».

7. El drama de la historia entre el *mysterium iniquitatis* y el *mysterium pietatis*.

Sin embargo, los términos que han surgido hasta ahora son aún, en cierto sentido, abstractos, tablas de la ley sin confesionario, y necesitan buscar las categorías para comprender el fluc-

(20) IDEM, Discurso a los participantes en el Congreso promovido por la Conferencia Episcopal Italiana sobre el tema: «De la *Rerum novarum* a hoy: la presencia de los cristianos a la luz de la enseñanza social de la Iglesia», del 31 de octubre de 1981, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. IV, 2, pág. 523.

(21) Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción...*, número 32, pág. 16.

tuar histórico —afortunadamente no rítmico y no necesario en sus diversas manifestaciones— de los hombres, de las familias, de las sociedades y de los Estados entre el extremo del pecado y el del amor.

Como el punto de partida del primer desarrollo ha sido Dios, ahora se debe tener presente el pecado y aquella particular y extraordinaria exposición de la Divina Providencia que es la Redención. Para acercarnos al misterio del pecado seguiremos guiándonos por el Magisterio de Juan Pablo II, el cual dice que «si leemos la página bíblica de la ciudad y de la torre de Babel a la nueva luz del Evangelio, y la comparamos con aquella otra página sobre la caída de nuestros primeros padres, podemos sacar valiosos elementos para una toma de conciencia del *misterio del pecado*. Esta expresión, en la que resuena el eco de lo que escribe San Pablo sobre el *misterio de la iniquidad*, se orienta a hacernos percibir lo que de oscuro e inaprensible se oculta en el pecado. Este es, sin duda, obra de la libertad del hombre; mas dentro de su mismo peso humano obran factores por razón de los cuales el pecado se sitúa más allá de lo humano, en aquella zona-límite donde la conciencia, la voluntad y la sensibilidad del hombre están en contacto con las oscuras fuerzas que, según San Pablo, obran en el mundo hasta enseñorearse de él».

«De la narración bíblica referente a la construcción de la torre de Babel emerge un primer elemento que nos ayuda a comprender el pecado: los hombres han pretendido edificar una ciudad, reunirse en un conjunto social, ser fuertes y poderosos *sin Dios*, o incluso *contra Dios*. En este sentido, la narración del primer pecado en el Edén y la narración de Babel, a pesar de las notables diferencias de contenido y de forma entre ellas, tienen un punto de convergencia: en ambas nos encontramos ante una *exclusión de Dios*, por la oposición frontal a un mandamiento suyo, por un gesto de rivalidad hacia El, por la engañosa pretensión de ser 'como El'. En la narración de Babel la *exclusión de Dios* no aparece en clave de contraste con El, sino como olvido e indiferencia ante El; como si Dios no mereciese ningún interés en el ámbito del proyecto operativo y

asociativo del hombre. Pero en ambos casos la *relación con Dios es rota* con violencia. En el caso del Edén aparece en toda su gravedad y dramaticidad, lo que constituye la esencia más íntima y más oscura del pecado: la *desobediencia a Dios*, a su Ley, a la norma moral que El dio al hombre, escribiéndola en el corazón y confirmándola y perfeccionándola con la Revelación».

«*Exclusión de Dios, ruptura con Dios, desobediencia a Dios*; a lo largo de toda la historia humana esto ha sido y es, bajo formas diversas, el pecado, que puede llegar hasta la *negación* de Dios y de su existencia; es el fenómeno llamado ateísmo. Desobediencia del hombre que no reconoce, mediante un acto de su libertad, el dominio de Dios sobre la vida, al menos en aquel determinado momento que viola su ley» (22).

Cuanto he citado podría ser considerado como una especie de «prólogo en los cielos»; sin embargo, sus consecuencias se advierten inmediatamente: en realidad, «en las narraciones bíblicas antes recordadas, la ruptura con Dios desemboca dramáticamente en la división entre los hermanos».

«En la descripción del 'primer pecado', la ruptura con Yavé rompe al mismo tiempo el hilo de la amistad que unía a la familia humana, de tal manera, que las páginas del *Génesis* nos muestran al hombre y a la mujer como si apuntaran su dedo acusando el uno hacia el otro; y más adelante el hermano que, hostil a su hermano, termina quitándole la vida».

«Según la narración de los hechos de Babel, la consecuencia del pecado es la desunión de la familia humana, ya iniciada con el primer pecado, y que llega ahora al extremo en su forma social» (23).

Después de haber examinado los hechos de la escritura, el Papa pasa a exponer la doctrina relativa a las principales relaciones del hombre —con Dios, consigo mismo, con los otros hom-

(22) JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica post-sinodal *Reconciliatio et Paenitentia*, de 2 de diciembre de 1984, núm. 14; trad. española, *L'Osservatore Romano*, edición semanal en lengua española, año XVI, número 51, de 16 de diciembre de 1984, págs. 8-9.

(23) *Ibid.*, núm. 15, pág. 9.

bres y con lo creado— y su trágica ruptura: «Quien desee indagar el misterio del pecado no podrá dejar de considerar esta concatenación de causa y efecto. En cuanto ruptura con Dios, el pecado es el acto de desobediencia de una creatura que, al menos implícitamente, rechaza a Aquel de quien salió y que la mantiene en vida; es, por consiguiente, un acto suicida. Puesto que con el pecado el hombre se niega a someterse a Dios, también su equilibrio interior se rompe y se desatan dentro de sí contradicciones y conflictos. Desgarrado de esta forma, el hombre provoca casi inevitablemente una ruptura en sus relaciones con los otros hombres y con el mundo creado. Es una ley y un hecho objetivo que pueden comprobarse en tantos momentos de la sicología humana y de la vida espiritual, así como en la realidad de la vida social, en la que fácilmente pueden observarse repercusiones y señales del desorden interior».

«El misterio del pecado se compone de esta doble herida, que el pecador abre en su propio costado y en relación con el prójimo. Por consiguiente, se puede hablar de pecado *personal* y *social*. Todo pecado es *personal* bajo un aspecto; bajo otro aspecto, todo pecado es *social*, en cuanto y debido a que tiene también consecuencias sociales» (24). De hecho, si «el pecado, en sentido verdadero y propio, es siempre un acto de la persona, porque es un acto libre de la persona individual, y no precisamente de un grupo o una comunidad», y en cuanto «acción de la persona, tiene sus primeras y más importantes consecuencias en el *pecador mismo*, o sea, en la relación de éste con Dios —que es el fundamento mismo de la vida humana— y en su espíritu, debilitando su voluntad y oscureciendo su inteligencia» (25). ¿Cuál es, entonces, el significado del pecado social? «Hablar de *pecado social* quiere decir, ante todo, reconocer que, en virtud de una solidaridad humana tan misteriosa e imperceptible como real y concreta, el pecado de cada uno repercute en cierta manera en los demás. Es esta la otra cara de aquella solidaridad

(24) *Ibid.*

(25) *Ibid.*, núm. 16, pág. 9.

que, a nivel religioso, se desarrolla en el misterio profundo y magnífico de la *Comunión de los Santos*, merced a la cual se ha podido decir que 'toda alma que se eleva, eleva el mundo'. A esta *ley de la elevación* corresponde, por desgracia, la *ley del descenso*, de suerte que se puede hablar de una *comunión del pecado*, por el que un alma que se abaja por el pecado abaja consigo a la Iglesia y, en cierto modo, al mundo entero. En otras palabras, no existe pecado alguno, aun el más íntimo y secreto, el más estrictamente individual, que afecte exclusivamente a aquel que lo comete. Todo pecado repercute, con mayor o menor intensidad, con mayor o menor daño, en todo el conjunto eclesial y en toda la familia humana. Según esta primera acepción, se puede atribuir indiscutiblemente a cada pecado el carácter de *pecado social*».

«Algunos pecados, sin embargo, constituyen, por su mismo objeto, una agresión directa contra el prójimo y —más exactamente según el lenguaje evangélico— contra el hermano. Son una ofensa a Dios, porque ofenden al prójimo. A estos pecados se suele dar el nombre de *sociales*, y esta es la segunda acepción de la palabra» (26).

«La tercera acepción de *pecado social* se refiere a las relaciones entre las distintas comunidades humanas. Estas relaciones no están siempre en sintonía con el designio de Dios, que quiere en el mundo justicia, libertad y paz entre los individuos, los grupos y los pueblos. Así, la lucha de clases, cualquiera que sea su responsable y, a veces, quien la erige en sistema, es un *mal social*» (27).

El Magisterio afirma, pues, la existencia de una solidaridad ya *anagógica*, ya *catagógica*, de una contribución individual a la elevación o bien a la degradación colectiva: se trata de una solidaridad que define una comunión de los santos y una comunión del pecado, y que obra según una ley del ascenso a la que corresponde, en negativo, una ley del descenso, respectivamente, acti-

(26) *Ibid.*

(27) *Ibid.*

vada por el *mysterium* o *sacramentum pietatis* y por el *mysterium iniquitatis*. Y, con toda evidencia, el *mysterium pietatis* y el *mysterium iniquitatis* construyen, respectivamente, a través de las repercusiones eclesiales y generalmente sociales de los actos de las personas, el orden social justo y el orden social injusto. De hecho, «el (...) *misterio de la piedad* (...) en la historia del hombre se opone al pecado, es decir, al *misterio de la impiedad*. Por un lado, como se expresa San Agustín, existe el 'amor de uno mismo hasta el desprecio de Dios'; por el otro, existe el 'amor de Dios hasta el desprecio de uno mismo'» (28); y «la madurez del hombre en esta vida está impedida por los condicionamientos y las presiones que ejercen sobre él las estructuras y los mecanismos dominantes en los diversos sectores de la sociedad. Se puede decir que en muchos casos los factores sociales, en vez de favorecer el desarrollo y la expansión del espíritu humano, terminan por arrancarlo de la verdad genuina de su ser y de su vida —sobre la que vela el Espíritu Santo—, para someterlo así al 'príncipe de este mundo'» (29).

8. La Contrarrevolución como colaboración del hombre con el *mysterium pietatis*.

A través de las indicaciones del Magisterio he descrito la necesidad de un orden social que respete y favorezca el desarrollo de la vida social y he definido los caracteres fundamentales de esta necesidad. Pero la descripción del orden social natural —es decir, del orden querido por Dios— y su localización en el interior del drama de la historia, determina las necesidades materiales y espirituales del hombre y, entre ellas, las condiciones de su libre satisfacción, es decir, precisamente aquellas libertades concretas que se manifiestan y se realizan «(...) en los actos,

(28) IDEM, Encíclica *Dominum et vivificantem*, de 18 de mayo de 1986, núm. 48; trad. española, Ediciones Paulinas, 2.ª ed., Madrid, 1986, págs. 70-71.

(29) *Ibid.*, núm. 60, págs. 92-93.

en las estructuras y en las instituciones» (30), respetuosa de tales necesidades y continuamente asechada por un estímulo al desorden y al desarreglo, de modo que la Ciudad de los hombres vive en estado de constante seducción por parte de la Ciudad del demonio y de no menor constante atracción de la Ciudad de Dios.

Después de haber expuesto los hechos y enunciado las categorías, me parece que ha llegado el momento de tratar de las actividades prácticas, operativas y, por consiguiente, de referirse a la moral y a su fundamento teológico, es decir, de la moral como doctrina a la moral como práctica y al ejercicio de ésta, o sea, a la penitencia. Ligada a la *metanoia* «(...) *penitencia* significa el *cambio profundo de corazón*» pero «(...) quiere también decir *cambiar la vida* en coherencia con el cambio de corazón, y en este sentido el *hacer penitencia* se completa con el de *dar frutos dignos de penitencia*; toda la existencia se hace penitencia orientándose a un continuo caminar hacia lo mejor. Sin embargo, hacer *penitencia* es algo auténtico y eficaz sólo si se traduce en *actos y gestos de penitencia*. En este sentido, *penitencia* significa, en el vocabulario cristiano teológico y espiritual, la *ascesis*, es decir, el *esfuerzo concreto y cotidiano* del hombre, sostenido por la gracia de Dios», «(...) para superar en sí mismo lo que es *carnal*, a fin de que prevalezca lo que es *espiritual*» (...). La penitencia es, por tanto, *la conversión que pasa del corazón a las obras* y, consiguientemente, *a la vida entera* del cristiano» (31). Y fruto de la penitencia es la reconciliación, la «(...) *cuádruple reconciliación* (...) con Dios, consigo mismo, con los hermanos, con todo lo creado» (32).

Sí, en fin, es verdad que la reconciliación procede de Dios y que la Iglesia es el gran sacramento de reconciliación, es igual-

(30) Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción...*, núm. 32, pág. 16.

(31) JUAN PABLO II, Exhortación *Reconciliatio et paenitentia*, número 4, ed. cit., pág. 6.

(32) *Ibid.*, núm. 8, pág. 7.

mente cierto que el *mysterium iniquitatis* «(...) contrasta como antagonista con otro principio operante», el ya recordado *mysterium pietatis*: «El pecado del hombre resultaría vencedor y, al final, destructor; el designio salvífico de Dios permanecería incompleto o, incluso, derrotado, si este *mysterium pietatis* no se hubiera inserido en la dinámica de la historia para vencer el pecado del hombre» (33). «Por lo tanto, el misterio o sacramento de la piedad es el mismo misterio de Cristo. Es, en una síntesis completa: el misterio de la Encarnación y de la Redención, de la Pascua plena de Jesús, Hijo de Dios e Hijo de María; misterio de su pasión y muerte, de su resurrección y glorificación. Lo que San Pablo (...) ha querido recalcar es que *este misterio es el principio secreto vital* que hace de la Iglesia la casa de Dios, la columna y el fundamento de la verdad. Siguiendo la enseñanza paulina, podemos afirmar que este mismo *misterio de la infinita piedad de Dios hacia nosotros* es capaz de penetrar hasta las raíces más escondidas de nuestra iniquidad, para suscitar en el alma un movimiento de conversión, redimirla e impulsarla hacia la reconciliación» (34).

«Pero existe en el *mysterium pietatis* otro aspecto; a la *piEDAD de Dios* hacia el cristiano debe corresponder la *piEDAD del cristiano* hacia Dios. En esta segunda acepción, la piedad (*eusébeia*) significa precisamente el comportamiento del cristiano, que a la piedad paternal de Dios responde con su piedad filial» (35), causa del esfuerzo por parte del cristiano para que «(...) *no aumente* en el mundo aquel pecado llamado por el evangelio blasfemia contra el Espíritu Santo; (...) antes bien, que *retroceda* en las almas de los hombres y también en los mismos ambientes y en las distintas formas de la sociedad» (36), y «(...) para que la historia de las conciencias y la historia de las sociedades en la gran familia humana *no se abajen al polo del pecado* con el rechazo de los mandamientos de Dios "hasta el des-

(33) *Ibid.*, núm. 19, pág. 11.

(34) *Ibid.*, núm. 20, pág. 11.

(35) *Ibid.*, núm. 21 pág. 12.

(36) *IDEM, Dominum et vivificantem*, núm. 47, ed. cit., pág. 70.

precio de Dios”, sino que, por el contrario, *se eleven hacia el amor*, en el que se manifiesta el Espíritu que da la vida» (37).

Por tanto, «(...) siendo el pecado el principio activo de la división —división entre el hombre y el Creador, división en el corazón y en el ser del hombre, división entre los hombres y los grupos humanos, división entre el hombre y la naturaleza creada por Dios— sólo la conversión ante el pecado es capaz de obrar una reconciliación profunda y duradera, dondequiera que haya penetrado la división» (38); y «(...) *la conversión que pasa del corazón a las obras* y, por consiguiente, *a la vida entera del cristiano*» (39), coincide con la Contrarrevolución, que tiene como fin la restauración, esto es, la reconciliación del orden social con la naturaleza, con las leyes queridas por Dios respecto a ella. Se trata de una práctica socio-política, cuya regla está constituida por la doctrina social natural y cristiana, es decir, por la doctrina social de la Iglesia, «(...) un amplio y sólido cuerpo de doctrina sobre las múltiples exigencias inherentes a la vida de la comunidad humana, a las relaciones entre individuos, familias, grupos en sus diferentes ámbitos, y a la misma constitución de una sociedad que quiera ser coherente con la ley moral, fundamento de la civilización».

«En la base de esta enseñanza social de la Iglesia se encuentra, obviamente, la visión que Ella saca de la palabra de Dios sobre los derechos y los deberes de los individuos, de la familia y de la comunidad; sobre el valor de la libertad y las dimensiones de la justicia; sobre la primacía de la caridad; sobre la dignidad de la persona humana y las exigencias del bien común, al que deben mirar la política y la misma economía. Sobre estos principios fundamentales del Magisterio social, que confirman y proponen de nuevo los dictámenes universales de la razón y de la conciencia de los pueblos, se apoya en gran parte la esperanza de una solución pacífica de tantos conflictos sociales

(37) *Ibid.*, núm. 48, págs. 70-71.

(38) *IDEM*, *Reconciliatio et paenitentia*, núm. 23, ed. cit., pág. 12.

(39) *Ibid.*, núm. 4, pág. 6.

y, en definitiva, de la reconciliación universal» (40). En la perspectiva de esta restauración universal, la Contrarrevolución no sólo elige originariamente orientar la Ciudad de los hombres hacia la Ciudad de Dios en oposición a la Ciudad del demonio, sino que aspira también a la realización concreta de las condiciones que hacen posible una vida social justa. En realidad, todo lo humano, toda realización propiamente humana es realización de libertad, y «(...) la libertad se manifiesta y se realiza en acciones, estructuras e instituciones, gracias a las cuales los hombres se comunican entre sí y organizan su vida en común» (41).

Por esto, la realización de las libertades concretas constituye la primera finalidad de la acción social, cultural y cívica del contrarrevolucionario que, puesto que ama los fines orientados al fin último, a Dios, ama de forma realista los medios para conseguirlo y, entre ellos, incluye la posibilidad, las condiciones y la libertad para su consecución.

Y de la defensa de estas condiciones cuando sobreviven, y de su conquista y creación, el contrarrevolucionario hace el centro para la restauración, es decir, para la reconciliación de la sociedad con su naturaleza querida por Dios. Esto es cuanto se puede leer en un texto con razón clásico, desde el momento en que en él, el Papa San Pío X expone, en filigrana, la esencia de la Contrarrevolución, aunque no emplee el nombre: «(...) no se edificará la ciudad de un modo distinto a como Dios la ha edificado; no se levantará la sociedad si la Iglesia no pone los cimientos y dirige los trabajos; no, la civilización no está por inventar, ni la ciudad nueva por construir en las nubes. Ha existido, 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, de la revolución y de la impiedad: *omnia instaurare in Christo*» (42).

(40) *Ibid.*, núm. 26, pág. 14.

(41) Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción...*, núm. 32, ed. cit., pág. 16.

(42) SAN PÍO X, Carta Apostólica *Notre charge apostolique*, de 25

Merece, pues, la pena ser recordada, entre las libertades concretas, la de ser contrarrevolucionario y hacer la Contrarrevolución, es decir, entre otras, la libertad de luchar por las libertades.

9. Conclusión.

Terminado el bosquejo, lo miro con alegría, pero —a decir verdad— esta satisfacción no proviene de mi aportación al tema —una contribución insignificante cuantitativamente y cualitativamente risible— sino por el hecho de haber podido exponer tesis de particular importancia dentro del pensamiento católico contrarrevolucionario, con materiales sacados del más reciente Magisterio de la Iglesia, con la única dificultad consistente en la necesidad de elegir en el interior de un depósito extraordinariamente rico. ¿Qué satisfacción más grande puede experimentar un fiel que sentir a Pedro de algún modo confirmar, sino cuanto ha elaborado trabajosamente, al menos lo que ha recibido e intentar transmitir? Y, si esta alegría es siempre grande, pienso que puede considerarse enorme, extraordinaria, en este fin de siglo, que es también el fin de un milenio. En realidad, que se sepa, en estos años, ningún contrarrevolucionario ha escrito a la autoridad eclesiástica una carta equivalente a la dirigida en 1852 por Juan Donoso Cortés al cardenal Rafael Fornari, entonces Prefecto de la Sagrada Congregación de Estudios, en relación con la publicación del *Syllabus* por el Papa Pío IX (43), y a pesar de ello —y no obstante— parece que algo similar se ha alcanzado.

de agosto de 1910, en *Doctrina Pontificia. II. Documentos Políticos*, BAC, Madrid, 1958, pág. 408.

(43) Cfr. JUAN DONOSO CORTÉS, marqués de Valdegamas, «Carta al cardenal Fornari», en sus *Obras Completas*, edición, introducción y notas de Carlos Valverde, S. J., vol. II, BAC, Madrid, 1970, págs. 744-762; sobre el tema, cfr. CARLOS VALVERDE, S. J., «Introducción general», vol. I, págs. 73-74; también el *Syllabus*, de Pío IX, en *Doctrina Pontificia...*, ed. cit., págs. 19-38.

Todavía, a propósito de mi bosquejo, lo contemplo de nuevo e imagino que mi alegría podría estar agriada por cierto amargor. De hecho, en los textos magisteriales que he citado no faltan elementos que, en su expresión verbal, son ciertamente raros en la cultura de la escuela católica contrarrevolucionaria: baste como recuerdo los «derechos del hombre», a los cuales se refiere tanto la encíclica *Redemptor hominis* como la Instrucción sobre libertad cristiana y liberación *Libertatis conscientia*, aunque sea, claramente, con la intención de «(...) purificar esta expresión de las excrecencias iluministas y de darle una dimensión que ningún racionalismo laicista es capaz de alcanzar» (44). Para eliminar de raíz este amargor sería forzosamente necesario tener una visión completa de una obra espiritual escrita por un jesuita entre el siglo XVII y el XVIII, Jean Pierre de Caussade, y titulada en el manuscrito original, *Traité ou l'on decouvre la vraie science de la perfection de salut*, pero publicada por primera vez en 1861 por el padre Henri Ramière, S. J., director del Apostolado de la Oración y fundador del *Messenger du S. Coeur*, con el título «L'Abandon à la Providence divine envisagé comme le moyen le plus facile de sanctification». Desde el momento en que, en esta ocasión, nos es evidentemente imposible su lectura íntegra, me limito a proponer de nuevo una tesis en él fundamental: «De este modo, todo lo que se opone al orden de Dios no sirve más que para rendirlo más adorable. Todos los enemigos de la equidad son servidores de la justicia, y la acción divina construye la Jerusalén celestial con los instrumentos de Babilonia que no se compone más que de sus fragmentos destruidos y dispersados» (45). Que la Virgen de Fátima nos ayude a ser, también en esta tarea, *adiutores Dei*, «cooperadores de Dios» (46).

(44) J. BMS. VALLET DE GOYTISOLO, «El hombre, sujeto de liberación (Referencia a los denominados 'derechos humanos')», en *Verbo*, serie XXVI, núm. 253-254, marzo-abril de 1987, pág. 343.

(45) JEAN-PIERRE DE CAUSSADE, S. J., *L'abbandono alla divina Provvidenza*, texto crítico original restablecido y presentado por Michel Olphe-Galliard, S. J., trad. italiana, Ediciones Paoline, Roma, 1979, pág. 177.

(46) *I Cor.* 3, 9.