

CUADERNOS

CEU-CEFAS | CENTRO DE ESTUDIOS, FORMACIÓN Y ANÁLISIS SOCIAL

CUADERNO 01 | otoño de 2022

ISSN: 2952-1386

Fundados en 2022,
los *Cuadernos CEU-CEFAS*
se publican cuatro veces al año.

Las opiniones expuestas en
los trabajos publicados son
de la responsabilidad exclusiva
de sus autores.

© Todos los derechos reservados.

CEU-CEFAS tiene por
objetivo la promoción de
los principios inspiradores
fundamentales de la Doctrina
Social de la Iglesia en los
ámbitos cultural y político,
mediante la realización
de cursos, congresos y
publicaciones. CEU-CEFAS
aspira a constituirse en un
lugar de referencia y encuentro
para debatir, reflexionar,
formar, difundir e investigar
en el ámbito de las ideas para
mejorar la sociedad.

www.cefes.ceu.es

CEU-CEFAS
Calle Tutor, 35
28008 Madrid | España
Teléfono: (+34) 91 514 05 77
cefes@ceu.es

Distribución gratuita
Depósito legal: M-28413-2022
ISSN: 2952-1386
Maquetación: CEU Ediciones
Impresión: CEU Ediciones
Impreso en España

Publica: CEU Ediciones
Calle Julián Romea, 18
28003 Madrid | España
Teléfono: (+34) 91 514 05 73
ceuediciones@ceu.es

El CEU es una obra de la
Asociación Católica de
Propagandistas.

La Fundación Universitaria
San Pablo CEU es una entidad
inscrita en el Registro de
Fundaciones con el nº 60 /
CIF (G-28423275).

Consejo Editorial de CEU-CEFAS

Alfonso BULLÓN DE MENDOZA Y GÓMEZ DE VALUGERA, *Presidente*

Elio A. GALLEGO GARCÍA, *Director Académico*

Rémi BRAGUE

Alfredo CRUZ PRADOS

Alvino-Mario FANTINI

María del Carmen FERNÁNDEZ DE LA CIGOÑA CANTERO

Gregorio IzQUIERDO LLANES

Consuelo MARTÍNEZ-SICLUNA Y SEPÚLVEDA

Jerónimo MOLINA CANO

Dalmacio NEGRO PAVÓN

Jaime NOGUEIRA PINTO

Benigno PENDÁS GARCÍA

Carlos RODRÍGUEZ BRAUN

Manuel Alejandro RODRÍGUEZ DE LA PEÑA

Jorge SOLEY CLIMENT

Pablo VELASCO QUINTANA

Índice

Presentación

Elio A. Gallego García

9

El ocaso de las democracias liberales?

La reconquista de la libertad

R.R. Reno

15

“¡Lázaro, levántate y anda!”

Las dimensiones de la crisis europea: geopolítica, civilizacional, filosófica

José María Beneyto

45

Normas para Autores

69

Presentación

Elio A. GALLEGO GARCÍA

HACE pocos meses, en Madrid, en el Aula Magna de la Universidad CEU San Pablo, tuvo lugar el primer Congreso Internacional de CEU-CEFAS, en torno al tema «Hacia una renovación cristiana de Europa». A lo largo de tres días (2, 3 y 4 de marzo de 2022) y en nueve sesiones, hemos escuchado las comunicaciones de una veintena de ponentes, provenientes de diversos países –Hungría, Polonia, Austria, Bélgica, Francia, Italia, España y Estados Unidos de América–, e intercambiado ideas con participantes de estos y otros lugares del Mundo. 9

En el acto inaugural intervinieron Alfonso Bullón de Mendoza, presidente de la Fundación Universitaria San Pablo CEU; Mons. Fidel Herráez, Consiliario Nacional de la Asociación Católica de Propagandistas; Jaime Mayor

10 Oreja, presidente del Real Instituto Universitario CEU de Estudios Europeos y miembro de la Asociación NEOS; y yo mismo, como director de la entidad organizadora, el recién creado Centro de Estudios, Formación y Análisis Social (CEU-CEFAS). Desde la fundación, hemos divulgado el objetivo de CEU-CEFAS: la promoción de los principios inspiradores fundamentales de la Doctrina Social de la Iglesia en los ámbitos cultural y político, mediante la realización de cursos, congresos y publicaciones.

Como he podido señalar, nuestro primer Congreso Internacional se realizó en momentos difíciles, en horas graves para el destino de Europa que todavía estamos viviendo ahora. Tras la pandemia, la guerra. Tiempos difíciles y convulsos que de hecho han afectado el desarrollo del congreso, una vez que no hemos podido contar con algunos de los participantes anunciados, al afectarles de un modo muy especial la invasión de Ucrania por parte de Rusia. Pero estas horas graves y difíciles para Europa, y para el mundo, también nos han afectado de otra manera: en la seriedad y profundidad con que hemos hablado y nos hemos escuchado entre nosotros aquellos días que estuvimos reunidos, en la conciencia de vivir momentos históricos y de encrucijada para Europa.

Aquel día he terminado mi breve intervención con la narración de una conocida leyenda que ahora repito, porque creo que expresa bien la intención de los convocantes del congreso. Se trata de la leyenda del rey pescador, en la versión del gran estudioso de las religiones, el rumano Mircea Eliade.

Una misteriosa enfermedad paralizaba al viejo Rey, poseedor del secreto del Grial. Pero no era sólo él quien sufría, todo entorno se derrumbaba, se esterilizaba; el palacio, las torres, los jardines; los animales ya no se multiplicaban, los árboles no daban su fruto, se secaban las fuentes. Muchos médicos habían intentado sanarle, pero sin resultado. Día y noche llegaban caballeros y se interesaban por la salud del rey. Pero uno –pobre, desconocido, hasta un poco ridículo– se permite ignorar la etiqueta y la cortesía. Su nombre es Parsifal. Sin tener en cuenta el ceremonial cortesano, se dirige directamente al Rey y sin ningún preámbulo le pregunta al acercársele: ¿Dónde está el Grial?

En el mismo instante todo se transforma: el Rey se alza de su lecho de dolores y las fuentes vuelven a correr, renace la vegetación, el castillo se restaura milagrosamente. Las palabras de Parsifal habían bastado para regenerar la Naturaleza entera. Pero es que estas pocas palabras eran el problema

12 central, el único problema que podía interesar no sólo al Rey, sino al Cosmos entero: ¿Dónde se halla lo real por excelencia, lo sagrado, el Centro de la vida y la fuente de la inmortalidad? ¿Dónde estaba el santo Grial? «A nadie se le había ocurrido hacer esta pregunta central antes de que la hiciese Parsifal –comenta Eliade–, y el mundo parecía por esta indiferencia metafísica y religiosa, por tamaña falta de imaginación, y por tal ausencia de deseo de lo real.»¹

Ahora les pido, por favor, que sustituyan la figura del ‘rey’ y pongan en su lugar a ‘Europa’. ¿No está acaso necesitada Europa de un Parsifal capaz de hacerle las preguntas esenciales de la vida, para su vida? Un Parsifal que le pregunte a Europa, una vez más, por el Grial. Sin duda, los sabios de este mundo, los ideólogos, nos mirarán con una mezcla de sarcasmo y de desprecio, y seguirán sin entender por qué Europa se enfrenta a una enfermedad mortal que no pueden curar, y de dónde nace esta debilidad enfermiza que nos paraliza ante cualquier agresión interna y externa. Pero nosotros, con humildad, sí sabemos dónde está el secreto de la curación, el secreto de la vida. Por favor, no busquemos fuera del misterio del santo Grial, porque nos equivocáramos.

¹ *Imágenes y símbolos*, Madrid, Taurus, 1999, p. 59.

Con este primer ‘cuaderno’ se da inicio a la actividad editorial de CEU-CEFAS. Lo hacemos con la traducción de la magnífica conferencia de clausura de nuestro Congreso, que estuvo a cargo del escritor norteamericano y director de la prestigiosa revista *First Things*, Russell R. Reno, bajo el siguiente título: «¿El ocaso de las democracias liberales? La reconquista de la libertad.» Publicamos además la conferencia de José María Beneyto (director del Real Instituto Universitario CEU de Estudios Europeos), pronunciada en el mismo Congreso.

Es nuestra intención publicar nuestros *Cuadernos* a un ritmo trimestral. A lo largo de este próximo año, queremos dar a conocer a un público más amplio otras ponencias del congreso de marzo, pero también otros textos que a nuestro juicio merecen difusión.

Además de los *Cuadernos*, CEU-CEFAS pretende publicar dos series de libros con aportaciones al pensamiento filosófico, político y social, e informes sobre cuestiones de actualidad. CEU-CEFAS aspira a constituirse en un lugar de referencia y encuentro para debatir, reflexionar, formar, difundir e investigar en el ámbito de las ideas para mejorar la sociedad.

¿El ocaso de las democracias liberales? La reconquista de la libertad*

R. R. RENO

VIVIMOS una época de desintegración. El consenso en que se basan nuestros gobiernos se formó durante las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Aunque los países de Occidente tienen diversas tradiciones políticas, es justo decir que la de mayor influencia es la del liberalismo de origen angloamericano. En sus formas modernas, este enfoque busca romper los límites, las barreras e incluso las fronteras. Es evidente que este tipo de liberalismo, lo que yo llamo el consenso de la ‘sociedad abierta’, se está deshaciendo. Hasta qué punto, se sigue discutiendo, pero no cabe duda de que la preocupación es profunda. Nuestra clase

15

* Conferencia proferida el 4 de marzo de 2022 en el Aula Magna de la Universidad CEU San Pablo, en Madrid, en la clausura del Congreso Internacional «Hacia una renovación cristiana de Europa».

16 dirigente advierte a cada paso de un creciente ‘iliberalismo’ que supuestamente pone en peligro la democracia liberal.

A decir verdad, suspiro cuando se dice que el fascismo está a punto de volver. Y me canso de las polémicas contra el ‘iliberalismo’. Hoy en día, es mucho más probable que el neopuritanismo *woke*¹ de la izquierda destruya nuestras tradiciones liberales y subvierta nuestros sistemas constitucionales de gobierno que no que lo hagan pequeñas bandas de jugadores de rol neonazis o teorías como el ‘integrismo’, como avanzan algunos periodistas y académicos.

Pero no se pueden descartar estas preocupaciones sin más. Es útil preguntarse qué es lo que hace que personas por lo demás sensatas se pongan tan nerviosas. Hace unos años escribí *El retorno de los dioses fuertes*.² En ese libro esboqué una respuesta. Hoy les ahorraré la recapitulación de ese argumento. En su lugar, quiero examinar la creciente preo-

¹ Mantenemos el término *woke*, en inglés, en lugar de sustituirlo por su posible traducción literal (‘despierto’ o ‘alerta’). [Nota del editor.]

² *Return of the Strong Gods: Nationalism, Populism and the Future of the West*, Washington, Regnery Gateway, 2019. Edición española: *El retorno de los dioses fuertes: nacionalismo, populismo y el futuro de Occidente*, trad. Pedro Mondéjar Marco, pról. Adriano Erriguel, Madrid, Homo Legens, 2020.

cupación por el ‘liberalismo’ de forma más general. ¿Qué explica estas urgentes advertencias? En mi opinión, el pánico surge porque los guardianes de nuestra herencia liberal sospechan que sus logros son frágiles. Y tienen razón en esta sospecha. Por eso protegen el liberalismo con el ardor de una leona que defiende a sus cachorros.

Por lo tanto, si queremos entender la poco edificante acusación de que Viktor Orbán es un ‘autoritario’, o de que el actual gobierno polaco supone una amenaza para los ‘valores europeos’, debemos comprender primero la fragilidad del liberalismo. Para ello, permítanme recurrir a San Agustín. Él reformula la definición de *civitas* de Cicerón, un cuerpo político, de la siguiente manera: una masa de individuos se convierte en público, pueblo o *civitas*, cuando están unidos por amores compartidos.³ El liberalismo propone el amor compartido a la libertad como fundamento de nuestra vida en común. Desde este punto de vista, la libertad es la autonomía, que es una forma elegante y helenística de decir que la libertad es el autodomínio. Una política liberal promueve y defiende este amor a la libertad.

³ Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, 19.24.

No pretendo exponer las tesis de los principales defensores del liberalismo. Tampoco deseo enredarme con los críticos del liberalismo que pretenden demostrar que esta tradición de pensamiento es incoherente o está condenada al fracaso. Simplemente observaré que la libertad puede, de hecho, funcionar como un amor compartido. Mi propio país ofrece un ejemplo claro, y se pueden buscar otros ejemplos en las naciones contemporáneas de Europa. Por esta razón, debemos admitir que el liberalismo ha sido y sigue siendo una tradición política viable, capaz de imponer la lealtad y dar un carácter distintivo a un sistema de gobierno y a un modo de vida. Pero este amor compartido requiere otros amores para prosperar y perdurar. Ahí radica el atractivo de lo que los guardianes de la democracia liberal de hoy ridiculizan como ‘iliberalismo’. Porque para florecer, nuestras sociedades necesitan las lealtades sustantivas a las tradiciones nacionales y a las verdades morales, por no hablar de las verdades trascendentes de la fe.

Dicho de forma simple: no puede existir una sociedad puramente liberal. El liberalismo debe ser un adjetivo, como en la España liberal y la Francia liberal, el cristianismo liberal y el judaísmo liberal, el racionalismo liberal y el platonismo liberal. El liberalismo no puede funcionar por sí

solo, y cuando lo intenta, el resultado es la dependencia y la tiranía, no la libertad (Patrick Deneen).⁴ El liberalismo, por tanto, no puede perdurar sin elementos conservadores que pongan límites y anclen nuestras vidas. Este será el tema de fondo de mi argumentación.

*

Empecemos por desentrañar el amor a la libertad que comparte el liberalismo. Se basa en la convicción de que no somos sólo genes egoístas. Tampoco somos víctimas de nuestro entorno. Somos capaces de autodomínio, dice el liberal, y es innoble vivir de una manera que anule o atrofie esta capacidad.

Esta visión de la libertad es la que sustenta los proyectos modernos de liberación. Estos proyectos adoptan a grandes rasgos dos formas. Una pretende eliminar barreras, la otra busca fomentar la libertad en las personas.

⁴ Cf. Patrick J. Deneen, *Why liberalism failed*, New Haven, Yale University Press, 2018. Edición española: *¿Por qué ha fracasado el liberalismo?*, trad. David Cerdá, Madrid, Rialp, 2018.

La primera forma se encuentra en lo que ahora se llama ‘liberalismo clásico’. Se basa en un principio de no interferencia, que dicta la eliminación de las formas tradicionales de control sobre las decisiones personales, especialmente el control que se basa en el poder del Estado. A principios del siglo XIX, los liberales ingleses pusieron en práctica el concepto de derecho natural de John Locke eliminando los límites premodernos al comercio, reivindicando así el derecho al libre uso de la propiedad. A mediados del siglo XX, Milton Friedman fue el defensor del libre intercambio económico como fuente de orden y armonía social que requiere un mando mínimo sobre las decisiones individuales.⁵ Sea cual sea su forma, el liberalismo clásico hace hincapié en la ‘reducción del control’. Aspira a dejar el mayor espacio posible para el autogobierno.

La segunda forma de liberalismo también se preocupa por reducir los límites a la libertad personal, pero se centra en fomentarla más que en la reducción del control. Rousseau fue el pionero de este planteamiento. Reconoció que somos

⁵ Milton Friedman, *Capitalism and Freedom*, Chicago, University of Chicago Press, 1962. Edición española: *Capitalismo y libertad*, trad. Alfredo Lueje, Madrid, Rialp, 1966.

animales sociales, a menudo dominados por la imagen que la sociedad tiene de nuestra valía y propósito, hasta el punto de que somos incapaces de formular nuestro propio sentido del yo. Por tanto, la verdadera libertad requiere una terapia de autenticidad y otras formas de fomentar la libertad. Los liberales de mentalidad más práctica vieron que el libre uso de la propiedad es letra muerta si uno está preso de la pobreza. La libertad del individuo para vender su trabajo se convierte en un frío consuelo frente al poder del capital. Estas visiones condujeron a las políticas fiscales, de bienestar y laborales que reciben el nombre de ‘liberalismo moderno’.

En un influyente ensayo, *Dos conceptos de libertad*, Isaiah Berlin yuxtapuso estos dos proyectos.⁶ Consideraba que el proyecto de reducción del control protegía la ‘libertad negativa’, mientras que describía el fomento de la libertad como la búsqueda de la ‘libertad positiva’. Es cierto que hay una distinción, pero Berlin presentó erróneamente los dos objetivos como divergentes. En realidad, la reducción del control y el fomento de la libertad siempre han estado entrelazados.

⁶ *Two concepts of liberty: an inaugural lecture delivered before the University of Oxford on 31 October 1958*, Oxford, Clarendon, 1958. Existen varias traducciones de este texto al español.

Pensemos en la libertad económica. La eliminación de las restricciones premodernas sobre el empleo, la inversión y el comercio sirvió a la causa de la libertad negativa. Pero estas medidas de principios del siglo XIX se combinaron con el desarrollo de una amplia gama de leyes que daban poder a los empresarios, la más importante de las cuales era la sociedad de responsabilidad limitada. En otras palabras, la historia del capitalismo liberal no es sólo una historia de eliminación de obstáculos, sino que incluye políticas de fomento de la libertad.

Podemos ver el mismo doble movimiento en otros proyectos modernos de liberación. La discriminación racial en el Sur de Estados Unidos era un vasto y detallado sistema de control social reforzado por el Estado. En otras partes de mi país, prevalecían más bien normas *ad hoc* para la segregación racial. Era imperativo eliminar esas restricciones. Por ejemplo, la Ley de Derecho al Voto de 1965 prohibió las leyes electorales destinadas a impedir el voto de los negros. Pero la causa de la libertad negativa se vinculó inmediatamente con el empoderamiento y la libertad positiva. La misma Ley del Derecho al Voto proporcionó la base legal para que los jueces exigieran a los estados que establecieran distritos para garantizar la

elección de representantes negros. Y, por supuesto, la acción afirmativa y otros aspectos de nuestro programa de derechos civiles están totalmente enfocados al fomento de la libertad.

El feminismo y la liberación sexual siguen el mismo patrón, eliminando barreras por un lado, mientras por el otro se enfatiza el fomento de la libertad. La perspectiva liberal actual no se conforma con las leyes contra la discriminación laboral. Se nos insta a dar a las niñas imágenes positivas de logros femeninos y, más adelante, cuando son jóvenes, a leerles libros sobre doctoras y directoras de empresas. Lo mismo ocurre con la homosexualidad y el transgénero. En ambos casos, se insta a tomar medidas draconianas para suprimir los instintos naturales y fomentar nuevas actitudes para que cada uno sea libre de ser él mismo.

*

Los liberales clásicos y los libertarios insisten en que podemos tener una sociedad libre sin la interferencia que conllevan los proyectos de empoderamiento a gran escala. Pero el libro

seminal de John Stuart Mill, *Sobre la libertad*,⁷ muestra el vínculo inevitable entre la libertad negativa y la positiva. Mill señala que la verdadera libertad requiere alcanzar la libertad psicológica del poder de control sobre las normas sociales y morales dominantes. Sin una libertad interior frente a la voz de la censura social, no somos capaces de autogobernarnos. Mill contemporiza en este punto, sugiriendo que aquellos que poseen talento y refinamiento tienen los recursos para embarcarse en ‘experimentos de vida’. Pero, ¿por qué debería limitarse la libertad de este modo? Si queremos tener una sociedad verdaderamente liberal, una sociedad unida en un amor compartido por la libertad, entonces ciertamente debemos dedicarnos a la gran tarea de utilizar el poder político y cultural que poseemos para criticar, socavar y dejar de lado las normas sociales y morales prevalentes. Y a este esfuerzo debemos añadir una terapia de afirmación igualmente urgente y omnipresente para que quienes han sido socializados de acuerdo con las viejas normas sean empoderados para elaborar y abrazar sus propias identidades.

⁷ *On Liberty*, Londres, John W. Parker & Son, 1859. Existen varias traducciones de este texto al español.

La política progresista transgénero ejemplifica este doble movimiento. Por un lado, debemos creer que nuestro sexo es realmente el género; se nos dice que se construye socialmente, en lugar de venir dado por la naturaleza. Este movimiento refuerza la libertad negativa al socavar las normas tradicionales que conforman la idea que tenemos de nosotros mismos como hombres y mujeres. Pero esto no es suficiente. También debemos reafirmar a las niñas que se llaman a sí mismas niños y a los niños que se llaman a sí mismos niñas, tomando con la máxima seriedad sus autoidentificaciones como varones o mujeres. Aceptar este deber (e imponerlo a los recalcitrantes) es necesario para asegurar la libertad positiva. Ayuda a los ‘en transición’, animando y defendiendo sus elecciones. Ante la dificultad de presentarse como el sexo que no se es, el imperativo del empoderamiento se vuelve tan urgente que se hace necesario obligar a todo el mundo a utilizar los pronombres correctos y a adoptar una actitud ‘inclusiva’ y afirmativa.

En sentido estricto, tiranía significa estar sometido a un control arbitrario. Según esa definición, el hecho de que alguien en Inglaterra pueda ser despedido de su trabajo por ‘error de género’ hacia alguien o sea llevado a los tribunales por discurso de odio al respecto no indica que estemos vi-

26 viendo en un régimen tiránico, pues el control que se ejerce sobre mí no es arbitrario. Es más exacto hablar de ese régimen como totalitario, porque las amenazas, los castigos y la coacción están totalmente de acuerdo con la lógica de una sociedad que hace de la libertad su único norte.

Permítanme explicar esto con una analogía. El consentimiento de los gobernados respecto a las leyes del gobierno es un principio liberal fundamental. Aseguramos este asentimiento a través de las elecciones, en las que ninguna persona tiene más voz que otra. Como dice el adagio: un hombre, un voto. Pero sabemos que la libertad de todos los ciudadanos para votar lo que consideren oportuno no significa realmente que todos tengan la misma voz. Las campañas políticas son costosas y los ricos pueden amplificar su capacidad para condicionar votos mediante grandes contribuciones económicas. Como remedio, hemos impuesto restricciones a las contribuciones a las campañas. Esto se hizo para limitar la influencia política de la riqueza. Pero no es difícil ver que esa política sólo sirve en parte. Los que no tienen medios siguen siendo relativamente impotentes. Por esta razón, algunos presionan para que se eliminen por completo las contribuciones privadas e instan a que se establezca un sistema de campañas políticas financiadas por el gobierno, como ocurre

en algunos países europeos. (Las campañas presidenciales estadounidenses se desarrollaron durante cuarenta años con un sistema híbrido de financiación privada y pública.) Pero incluso este enfoque no es suficiente. Si buscamos una libertad perfecta para que todos participen en nuestra vida política de forma real y significativa, debemos optar por fomentar la libertad, dando a cada ciudadano una suma fija para que la destine a los candidatos de su elección.

La política cultural progresista no es otra cosa que la lógica de la reforma de la financiación de las campañas aplicada a todos los aspectos de la vida. Ya sea que lo llamemos corrección política o política de identidad, este enfoque busca reasignar el poder social y el capital cultural para que todos tengamos la misma libertad para determinar qué tipo de sociedad tendremos en el futuro. El hombre blanco heterosexual es como el contribuyente rico de la campaña. Como heredero del capital cultural, hay que ‘controlar’ su ‘privilegio’ para que no tenga una influencia desproporcionada en el futuro. Mientras tanto, hay que empoderar a las ‘voces marginadas’. Esto explica la ideología antioccidental en las universidades, que defiende las tradiciones no occidentales, mientras trata a los clásicos de la literatura occidental como amenazas peligrosas. También explica las contradicciones de

los programas de diversidad e inclusión. En Estados Unidos, nadie considera que un departamento de inglés carezca de 'diversidad' si la mayoría de los profesores son mujeres y la mayoría del resto son homosexuales o personas de color. Y nadie parpadea cuando los activistas insisten en que contratar a un cristiano conservador amenazaría con socavar el compromiso de una universidad con la inclusión.

Estoy empezando a despotricar, así que permítanme parar aquí y volver a mi punto central. Un liberalismo excesivamente dominante ha hecho de un amor compartido por la libertad nuestro único objetivo, y esto ha traído el progresismo cultural actual y sus tendencias totalitarias. En la última generación, algunos se preguntan por qué la casualidad de haber nacido en Occidente debería dictar nuestras convicciones morales. Después de todo, si la verdadera libertad significa que mi destino no debe estar determinado por mi clase social, mi raza o mi sexo, ¿por qué debería estarlo por mi cultura? Si valoramos la libertad por encima de todo, lo más liberal es renunciar a la autoridad de la cultura occidental. (Esto no es del todo nuevo en el contexto estadounidense: recordemos a Emerson y Thoreau.) Sólo después de derribar toda autoridad heredada podremos ser verdaderamente libres para realizar el ideal de John Stuart

Mill de experimentar la vida. Así, el relativista moral no es un nihilista. Promueve la libertad, la libertad de definir la verdad moral por uno mismo.

29

✱

En *Tras la virtud*, Alasdair MacIntyre habla de la teoría moral del emotivismo, no del relativismo moral.⁸ Pero equivalen a lo mismo, y MacIntyre muestra que un rechazo decidido a identificar los fines sustantivos que constituyen el bien para el hombre reduce los debates morales y políticos a contiendas por el poder. Como dice, sin Aristóteles, acabamos en Nietzsche, que veía la libertad como una prerrogativa de los poderosos. Pero quiero dejar de lado este tipo de análisis. Observemos simplemente cómo nuestro amor compartido por la libertad ha fracasado en la creación de una sociedad libre.

La esclavización por las 'deidades domésticas' de la salud, la riqueza y el placer. Estados Unidos ha sufrido una epidemia de adicción a los opiáceos que ha provocado numerosas vícti-

⁸ *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1981. Edición española: *Tras la virtud*, trad. Amelia Valcárcel, Barcelona, Crítica, 1987.

30 mas. Los funcionarios de salud pública nos advierten de que una creciente epidemia de obesidad puede causar un mayor número de muertes precoces. Los signos de vitalidad cultural también son escasos en Estados Unidos. Los índices de matrimonio han bajado, mientras que los índices de ilegitimidad han aumentado. Muchas personas, especialmente las que se encuentran en los escalones más bajos de la sociedad, viven en la dependencia. Al carecer de autodisciplina, son incapaces de valerse por sí mismos y, por tanto, no pueden alcanzar ni siquiera sus objetivos más modestos.

La dependencia no se limita a las clases bajas. Los que están en la cima de la sociedad son presa de poderosos miedos. Los jóvenes con más talento que conozco están aterrorizados de dar un paso en falso mientras caminan por el estrecho sendero para alcanzar las titulaciones, los reconocimientos y las prácticas laborales adecuadas. Se preocupan desmesuradamente por si sacan una mala nota o, Dios no lo quiera, por decir algo en las redes sociales que provoque su expulsión de las mismas. Los de la 'generación X' se pasan horas en el gimnasio. Los *baby boomers* de mi edad están atrapados en un combate perdido para no envejecer. Como he escrito recientemente, si mi difunto abuelo observara el panorama actual, se escandalizaría, no por el hedonismo, sino por la férrea dis-

ciplina, los latigazos autoadministrados. Las encuestas sugieren que entre los jóvenes incluso el sexo –el asunto de mayor interés para nuestra industria del entretenimiento– está en declive. Lejos de una cultura de la libertad, cualquier actitud remotamente despreocupada y aventurera parece imposiblemente remota para los ‘vencedores’ de nuestra sociedad.

Fragilidad y miedo. Los jóvenes de las costosas universidades estadounidenses insisten en que son vulnerables y en que se lastiman fácilmente. Las instituciones responden prometiendo ofrecer espacios seguros. Cuando Trump fue elegido en 2016, mucha gente estalló en lágrimas. Desde entonces, la fiebre ha empeorado. Personas de izquierda y derecha anuncian regularmente el apocalipsis que se avecina. A menudo escuchamos a quienes temen el regreso de Hitler. Y, por supuesto, la respuesta a la pandemia del COVID fue impulsada por un profundo miedo a la muerte, hasta el punto de que se nos prohibió acompañar a los moribundos y enterrar a nuestros muertos. Como señaló Giorgio Agamben, en los últimos dos años Occidente abrazó voluntariamente la barbarie de la vida desnuda.⁹ Digan lo que quieran sobre Estados Unidos o Europa en el siglo XXI, pero estas no son cualidades de una

⁹ Cf. *A che punto siamo? L'epidemia come politica*, Macerata, Quodlibet, 2021.

32 sociedad libre. Como comprendió Thomas Hobbes, el miedo es el gran y primordial enemigo de la libertad.

Tecnocracia, materialismo y determinismo. Vivimos en medio de notables paradojas. Estamos en las garras de una cultura febrilmente decidida a liberarnos de todo obstáculo, incluso de los que nos impone nuestro cuerpo. Y sin embargo, ya sea a través de la ciencia del cerebro, la sociobiología o la teoría económica, las principales instituciones educativas inculcan en nuestra élite la convicción de que los seres humanos están determinados en gran medida por los intereses económicos, el ADN u otras causas materiales. Científicos sociales como Steven Pinker, de Harvard, desprecian las teorías de los críticos literarios, mientras nuestros sabios posmodernos reducen la vida a impulsos supuestamente fundamentales como el deseo sexual, la voluntad de poder y el ‘miedo a la diferencia’. Consideremos el concepto de ‘privilegio blanco’. Esta noción se presenta como si fuera una ley de la vida social tan implacable como la ley de la oferta y la demanda.

No me sorprende el consenso materialista y determinista que se extiende desde la sociología hasta el estudio de la literatura. Es necesario para una tecnocracia cuya legitimidad gira en torno a ‘seguir la ciencia’. Y la ciencia no tiene

lugar para la libertad humana. Incluso la psicología, en la medida en que pretende ser una ciencia del alma, funciona sin un concepto fuerte de libertad.

Hoy en día, nuestras sociedades están dominadas por una élite liberal que promueve el amor a la libertad. Pero esa misma élite no posee una visión profunda de la naturaleza de la libertad. Esto conduce a una de las paradojas más profundas de nuestro tiempo, que es la ambición inspirada por Francis Bacon de diseñar la cultura –incluso hasta el punto de microgestionar los pronombres– para que todos puedan ser verdadera y finalmente libres. Una cultura gestionada, incluso más que una economía gestionada, puede pretender servir a la libertad (como hizo el marxismo), pero produce lo opuesto, como demuestra el totalitarismo *woke* de hoy.

Cinismo, escepticismo e ironía. Otra paradoja es la combinación de activismo idealista y una sensación generalizada de impotencia y agotamiento. Tal vez lo primero se adopte como terapia para ayudarnos a lidiar con lo segundo. Sea cual sea la relación, me llama la atención la desesperación implícita de quien sostiene que ‘la historia está del lado de la justicia’. Este giro de la frase sugiere un determinismo benévolo, que reivindica el idealismo progresista a la vez que concede la

sospecha tardomoderna de que estamos sometidos a poderes más allá de nuestro control. Como señala Peter Thiel en *De cero a uno* –un tratado filosófico disfrazado de libro de negocios–, gran parte de nuestro pensamiento, desde la ciencia hasta las estrategias de inversión, ha pasado de intentar comprender las causas para poder utilizar nuestra inteligencia y libertad para diseñar mejores resultados, a desarrollar algoritmos que nos permitan estar por encima de cualquier sucesión de acontecimientos aleatorios que se nos presente.¹⁰

Aunque en lo inmediato es menos dañino que el miedo, el cinismo también socava la libertad. Según mi experiencia, los estudiantes universitarios estadounidenses pueden lanzarse a las últimas causas *woke* y seguir la última moda contracultural, y luego presentarse a un puesto de consultor en McKinsey. He escuchado conversaciones en las que los jóvenes alternan sin esfuerzo declaraciones ardientes sobre la justicia social y cálculos maquiavélicos sobre cómo avanzar en sus carreras. Todo esto está muy lejos de los años sesenta.

¹⁰ Cf. *Zero to One: Notes on Startups, or How to Build the Future*, with Blake Masters, Crown Business, 2014. Edición española: *De cero a uno: cómo inventar el futuro*, trad. María Maestro, Barcelona, Gestión 2000, 2015.

Uno ve la cultura actual más vívidamente en aquellos que están llegando a la mayoría de edad. Y lo que veo sugiere que el amor por la libertad del liberalismo está fracasando, no triunfando. Aunque los estadounidenses nacidos a principios del siglo xx lucharon en los campos de batalla de Europa y el Pacífico, y mi generación creció bajo la sombra del holocausto nuclear, los jóvenes de hoy parecen albergar un miedo mucho mayor a la muerte. Mientras que mis abuelos se casaron y tuvieron hijos en las profundidades de la Gran Depresión, incluso los jóvenes con más talento y brillantes perspectivas están hoy en día mucho más presos del miedo a no tener suficiente dinero. Fui a la escuela secundaria en los últimos años del antiguo consenso de la clase media, que a menudo castigaba a los que eran torpes y raros. Pero por lo que observo, la ansiedad que tenían mis compañeros por ser excluidos o juzgados palidece en comparación con el miedo que tienen ahora los estudiantes de secundaria a ser avergonzados en las redes sociales. Y el miedo, como ya he señalado, es el gran enemigo de la libertad.

★

He definido la libertad como autonomía, es decir, autodomínio. Permítanme expresarlo de forma aún más sencilla: La libertad es hacer lo que uno quiere hacer. Creo que así es

36 como San Pablo entiende la libertad cuando nos dice que es para la libertad que Cristo nos ha liberado. Como él observa, estamos esclavizados por el pecado y la muerte, no haciendo lo que queremos hacer y haciendo lo que odiamos (Romanos 7). Este tipo de esclavitud es demasiado evidente en la América contemporánea. Habiendo organizado nuestra sociedad en torno a un singular amor a la libertad, hemos erosionado significativamente las fuentes de la libertad, que descansan en la fuerza de nuestros amores sustantivos, no en nuestras declaraciones de independencia.

La libertad surge del poder de decir ‘no’, y este poder se encuentra en los amores que son más fuertes que nuestros miedos. La tradición judía aprehende esta verdad fundamental sobre la libertad. Entre las palabras hebreas que designan la libertad en el Antiguo Testamento destacan dos. Una es *cho-fesh*. Se utiliza en Éxodo 21:2, el versículo que estipula que un esclavo hebreo debe ser liberado después de seis años de servicio. La otra es *dror*, que se encuentra en Levítico 25:10, que ordena que se proclame la libertad en toda la tierra durante el año del Jubileo. (Este versículo está inscrito en la Campana de la Libertad de Filadelfia.) La misma palabra se emplea en Isaías 61:1, que nos dice que el Mesías venidero traerá la libertad a los cautivos. Sin embargo, es interesante observar

que los judíos no se centran en estos términos. Para ellos, la palabra central para la libertad es *herut*.

37

Es una elección extraña. La palabra aparece en 1 Reyes 21:8, donde suele traducirse como ‘ancianos’ o ‘ministros’, es decir, los dedicados al servicio de Dios. Más extraño aún es el camino por el que esta palabra llega a significar *libertad*. Los antiguos rabinos sustituyeron *herut* por *harut* en Éxodo 32:16. (Nótese la ausencia de marcas vocales en el hebreo bíblico.) En ese versículo, *harut* significa ‘grabar’. Dios ha grabado los Diez Mandamientos en las tablas de piedra que Moisés baja del Monte Sinaí. Así, por los vericuetos del razonamiento rabínico, ‘grabar’ significa realmente ‘dedicar’, lo que en realidad significa ‘libertad’.

A diferencia del cristianismo, el judaísmo suele articular las doctrinas centrales a través de interpretaciones sorprendentes y a veces contraintuitivas de versículos bíblicos o mandamientos específicos. En este caso, los antiguos rabinos están definiendo la libertad. Para ser libres, debemos grabar los mandamientos de Dios en nuestros corazones. Por supuesto, los rabinos no estaban inventando esta noción. Está expresada ya en la promesa profética de Jeremías 31:33: «Pondré mi ley dentro de ellos, y la grabaré en sus corazones.»

38 La misma visión de la libertad domina el Nuevo Testamento. Hebreos 8:10 cita el versículo de Jeremías y en muchos lugares San Pablo enseña que la obediencia fiel a Cristo trae la libertad. Con la ley de Cristo grabada en nuestros corazones, somos capaces de decir ‘no’ a los poderes mundanos que buscan el dominio sobre nuestras vidas.

No es necesario adoptar la fe judía o cristiana para ver la verdad en la definición de la libertad como *herut*. He descrito la libertad como autonomía o autodomínio. Sencillamente, la libertad significa hacer lo que queremos hacer en lugar de hacer lo que otros nos dicen que hagamos. En la formulación de San Agustín, mi amor es mi peso. Si amo algo, me siento atraído hacia ello y quiero actuar de acuerdo con mi amor en lugar de como otros me ordenan que actúe. Así, cuanto más poderoso es nuestro amor, mayor es la libertad de la que gozamos, pues el amor galvaniza nuestras almas. El poder del ‘sí’ del amor nos permite decir ‘no’ a cualquier cosa que vaya en contra de lo que realmente deseamos.

Como apunte, me gustaría señalar que la explicación de James Madison sobre el modo en que la separación de poderes limita el gobierno y protege la libertad se basa en esta visión. Señala que cada rama del gobierno es celosa de

su prerrogativa y esto la motiva a limitar las pretensiones de las ramas rivales. Una línea de razonamiento similar opera en la doctrina social católica. La Iglesia reconoce que nuestra lealtad a la familia y a la Iglesia restringirá el poder del Estado desde abajo y desde arriba. Ya sea con Madison o León XIII, la idea es la misma. La libertad no proviene de los derechos legales, sino del poder del amor, porque el amor resiste la invasión y rechaza la usurpación.

Permítanme, entonces, volver a mi tema principal y recapitular el terreno que he cubierto: el liberalismo nos insta a amar la libertad y pretende erigir una ciudad fundada en este amor compartido. Pero cuanto más triunfa el liberalismo, menos libertad tenemos. Al organizar nuestra sociedad en torno a un amor singular por la libertad, erosionamos las fuentes más profundas de la libertad, que descansan en la fuerza de nuestros otros amores.

✱

El 'iliberalismo' es un concepto aún más turbio que el liberalismo, lo que no es sorprendente, ya que funciona como una negación. Para mis propósitos, lo definiré como una visión de la sociedad ordenada hacia los amores com-

40 partidos de una gama de bienes sustantivos en lugar del sólo amor singular de la libertad. Los fines que los amores distintos del amor a la libertad persiguen son muchos y variados. Permítanme aventurar una breve lista que simplemente describe una sociedad tradicional. Se nos orienta hacia el amor a la unión matrimonial y a las lealtades familiares. El orgullo local y regional florece. Se nos enseña a disfrutar de la belleza de nuestra lengua materna y a apreciar los grandes libros de nuestra tradición. El sentimiento patriótico se apodera de nosotros. Los que tienen talento para la especulación se dejan seducir por la filosofía y sienten el atractivo de la trascendencia. Un amplio consenso fomenta la piedad religiosa.

En cada caso, desarrollamos lealtades que nos facultan para decir ‘no’ a lo que socava o contradice nuestros amores. En el poder del ‘no’, alcanzamos la libertad de hacer lo que queremos en lugar de lo que otros nos ordenan. Vivimos de acuerdo con las verdades cuya autoridad afirmamos y respaldamos, en lugar de hacerlo de acuerdo con nuestros deseos volubles y siempre cambiantes, o con las exigencias del comercio, la cultura de masas y la ideología.

Lo que he bosquejado es el conservadurismo tradicional que insiste en que una sociedad justa debe proponer una visión sustantiva de los bienes humanos a sus miembros, especialmente a los jóvenes mientras son educados. Además, una sociedad justa debe conferir el poder adecuado a las autoridades encargadas de promover y proteger esos bienes.

Permítanme dar un ejemplo concreto. El culto religioso es un bien fundamental y las autoridades políticas deben fomentarlo. Esto no significa que los políticos deban dirigir el culto o que el clero deba gobernar. Más bien, el poder gubernamental debería utilizarse para promover y proteger la virtud de la religión. Ya lo hacemos en Estados Unidos. Para consternación de quienes buscan una política más puramente liberal, el derecho constitucional estadounidense de libre ejercicio de la religión concede derechos especiales a las personas que son religiosas. (Nótese el grave error que cometen algunos conservadores al redefinir el libre ejercicio como un derecho general de conciencia.) Además, en mi juventud, una serie de leyes sobre el *Sabbath* amurallaba el Domingo ante la invasión del comercio y el dominio de Mammón. Ya no estamos en 1965, pero el clero me dice que la proliferación de ligas deportivas los domingos por la mañana supone una nueva amenaza para la asistencia a

42 la iglesia en Estados Unidos. Esto sugiere la necesidad de que las jurisdicciones locales impongan límites a nuestra fijación colectiva estadounidense por los deportes, prohibiendo que las ligas programen prácticas y partidos los domingos por la mañana.

A diferencia del liberalismo, el conservadurismo tradicional carece de un enfoque singular y sólo alcanza una vaga expresión teórica. Tal vez deba ser así, ya que mucho depende de la determinación de los bienes que hay que valorar y del poder que hay que conceder a las autoridades que los promueven. Me considero un conservador liberal. Esto significa que aconsejo la tolerancia ante la inevitable pluralidad de los bienes promovidos en una sociedad tan vasta y heterogénea como la nuestra. Y ciertamente pido cautela en el grado de poder respaldado por sanciones estatales que se concede a las autoridades culturales, morales y religiosas que custodian esos bienes. Pero permítanme concluir diciendo que estoy seguro de que una sociedad genuinamente liberal, capaz de sostener una cultura de la libertad, requiere esos bienes y las autoridades que nos exhortan a amarlos.

Dicho de forma simple: sin la levadura de algo que participe en el espíritu iliberal de honrar a la autoridad y dedicarse

a algo distinto de la libertad, el liberalismo fracasa. En mi opinión, nuestra herencia cristiana ha formado a Occidente de manera que nos anima, con razón, a amar la libertad. Eso es ciertamente verdad en mi país. Pero para reivindicar ese amor debemos compartir otros amores. Y debemos ordenar nuestra sociedad para honrar, promover y proteger esos amores. Si queremos saborear la dulzura de la libertad, necesitamos la sal de lo que los liberales de hoy se burlan tontamente como ‘iliberalismo’.

“¡Lázaro, levántate y anda!”
Las dimensiones de la crisis europea:
geopolítica, civilizacional, filosófica*

José María BENEYTO

1. *La crisis europea*

45

EN un reciente libro de 2021, con el significativo título *La Iglesia arde*, Andrea Riccardi, el fundador de la Comunidad de Sant'Egidio y ex ministro del Gobierno italiano, ha puesto el dedo en la llaga. En el incendio de Nôtre-Dame en París, Riccardi ve el símbolo terrible de algo que puede ocurrir, y que quizás esté ya ocurriendo: la marginación y el rechazo, hasta llegar a la desaparición, del cristianismo en Europa. Escribe Riccardi: «Nôtre-Dame arde y

* Comunicación realizada el 2 de marzo de 2022 en el Aula Magna de la Universidad CEU San Pablo, en Madrid, en el Congreso Internacional «Hacia una renovación cristiana de Europa», en la mesa redonda titulada «Europa hoy: desafíos y respuestas».

46 el cristianismo se apaga: es la imagen menguante de la Madre, en el marco de la Iglesia, que ha alimentado gran parte de la historia y la cultura europeas. La suerte de Nôtre-Dame prácticamente materializa bruscamente lo que le ocurre al catolicismo en Francia, en varias partes de Europa y en el mundo entero.»²

Las raíces cristianas de Europa. Qué duda cabe que Europa es mucho más que la Unión Europea. De la misma manera que la crisis europea tiene raíces mucho más hondas que el Brexit, las debilidades institucionales, la cuestión de las relaciones entre la Unión y sus Estados miembros, o la dificultad de articular un sistema de gobierno democrático, en ese permanente dilema planteado entre un capitalismo que es global, y las soberanías y la democracia, que siguen siendo nacionales.

No seré yo, desde luego, quien le niegue a la Unión Europea todo lo alcanzado. La globalización económica exige instituciones supranacionales de gobernanza eficaces, como ha vuelto a poner de manifiesto la pandemia. En cuanto fenómeno innovador de cooperación supranacional, como

² Andrea Riccardi, *La Iglesia arde. La crisis del cristianismo hoy: entre la agonía y el resurgimiento*, Barcelona, Arpa, 2021.

garante de la prosperidad económica, de la estabilidad monetaria, y de la eliminación de las guerras entre sus miembros, la Unión Europea es difícilmente sustituible. No veo que una vuelta a la Europa de la estatalidad y de las soberanías nacionales, esto es, a la ‘Europa de Westfalia’, con su primacía del equilibrio de poderes, supusiera una mejora considerable respecto a la dinámica de negociación permanente de la Unión Europea, que hace posible habitualmente la integración de intereses muy dispares.

Pero sin duda tampoco va a ser la Unión Europea quien pueda dar ninguna solución a la ‘crisis europea’. Esta crisis tiene características civilizatorias y viene de lejos. Posee dimensiones muy profundas. Exige una nueva síntesis entre fe y razón, y, como consecuencia, entre religión y vida. Entre la verdad, la moralidad y la racionalidad. Exige una ‘resurrección’.

Decía Christopher Dawson que las «épocas de muerte y nacimiento de culturas son las más desprovistas de luz de la historia».³ La pregunta, el auténtico ‘tema de nuestro

³ Christopher Dawson, *La religión y el origen de la cultura occidental*, Madrid, Encuentro, 2010, p. 31.

48 tiempo,⁴ es efectivamente dilucidar si estamos al final de una era, la de la cultura europea y occidental. Este final de época se manifestaría en esa profunda transformación, de la que estamos siendo testigos cada día, del marco de referencia en el que ha vivido y se ha desarrollado nuestra civilización.

Falta de luz. Fueron los poetas, desde finales del siglo XIX, y, en particular, en los años veinte del pasado siglo, quienes, con su aguzada sensibilidad, anticiparon muchos de los sentimientos de la crisis. Desde el famoso verso de Yeats, «Todo se desmorona; el centro ya no aguanta»,⁵ hasta esa memoria triste que

⁴ Cfr. José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo* (1923), en *Obras Completas*, tomo II, Madrid, Santillana / Fundación Ortega y Gasset, 2005, pp. 559-654, donde la cuestión central de su época para Ortega es la necesidad de la amalgama entre cultura y vida. En *La rebelión de las masas* (1930), *Ibíd.*, tomo IV, pp. 359-568, verá en la ascensión del ‘hombre-masa’ –y, con ello, del colectivismo– y en la erosión de la libertad individual el núcleo central de la crisis.

⁵ William Butler Yeats, *La torre y el unicornio*, Zaragoza, Olifante, 1990, p. 78. El verso entero dice: «Todo se desmorona; el centro ya no aguanta» («Things fall apart; the centre cannot hold»), y el poema, que se titula «La segunda venida» («The second coming»), finaliza con una imagen modernista: el Niño que nace en Belén es ahora un monstruo envejecido y grotesco. «¿Y qué ruda bestia, su hora al fin llegada / Marcha encorvada para nacer

es *La tierra estéril*, de T. S. Eliot, poemario del que conmemoramos precisamente el centenario de su aparición.⁶

49

La crisis de Europa tiene una larga génesis y varias dimensiones, que se alimentan mutuamente pero que conviene diferenciar para poder entender los desafíos y las posibles respuestas.

En el nivel más inmediato, se trata de una crisis de 'orientación en el mundo'. Como es bien conocido, Europa, a partir del siglo XVI, con la eclosión de las mentalidades que conocemos como Renacimiento, con el descubrimiento del Nuevo Mundo, la circunnavegación del planeta, el primer comercio global, y la apertura a la curiosidad científica y su progresiva aplicación a la técnica, consiguió sobrepasar a otras regiones del mundo –como China– que hasta entonces habían sido más avanzadas, y, tras el desarrollo del capitalismo y los sucesivos avances tecnológicos, se convirtió en el siglo XIX en la región hegemónica, cultural, económica y políticamente.

en Belén» («And what rough beast, its hour come round at last / Slouches towards Bethlehem to be born?»).

⁶ Thomas Stearns Eliot, *The Waste Land*, en Ibid., *The Complete Poems and Plays 1909-1950*, Nueva York/San Diego/Londres, Harcourt Brace, 1967, pp. 37-55.

50 La actividad de la inteligencia occidental, que se manifestó tanto en la invención científica y técnica, en el descubrimiento geográfico y en la delimitación cartográfica del mundo, como en la ampliación de las posibilidades de acción social y política, respondía a un impulso creador nuevo. La cultura europea, como afirma Christopher Dawson, realizó su propia síntesis entre religión y vida, que respondía a la nueva síntesis entre fe y razón que el cristianismo llevó a cabo. Las otras grandes civilizaciones mundiales realizaron su propia síntesis entre religión y vida, pero luego mantuvieron inmutable su orden sagrado durante centurias y aún milenios. La civilización occidental ha sido el mayor fermento de cambio en el mundo, porque el cambio en el mundo se convirtió en parte integrante de su ideal de cultura.⁷ De ahí los continuos renacimientos y restauraciones, a través de los cuales se ha hecho patente el vigor de la vinculación originaria entre fe y razón, religión y vida, Atenas y Jerusalén, en el mundo occidental.

⁷ Christopher Dawson, *La religión y el origen de la cultura occidental*, cit., p. 23.

Este dominio de Europa se prolongó, gracias al poder alcanzado por los Estados Unidos a comienzos del siglo pasado y tras las dos Guerras Mundiales, constituyéndose en la hegemonía de lo que se vino a denominar ‘el Occidente’. Se trataba en realidad de un ‘nuevo Occidente’, una nueva *restauratio imperii*. Los Estados Unidos eran el nuevo Imperio Romano, y la *religión civil* americana era la nueva síntesis entre la religión y el orden social. Esta restauración se trasladó también a los países europeos y fue el origen de los partidos demócrata-cristianos, que cumplieron su papel hasta la puesta en cuestión radical que supuso la revolución cultural del 68. En realidad, ni los Estados Unidos ni Europa se han repuesto intelectualmente del desafío que levantaron la postmodernidad y la deconstrucción –lo que podríamos denominar el ‘post-racionalismo’–, ni de sus consecuencias políticas, entre otras, las políticas de la identidad y del anti-occidentalismo. Aunque los norteamericanos moldearon al mundo de acuerdo con su propia ideología, que se conoce como el ‘liberalismo internacionalista’, sus principios estaban basados en la evolución del pensamiento europeo: dignidad de la persona humana y derechos humanos, sistemas democráticos de gobierno, cooperación internacional

52 sustentada en el libre comercio, en el multilateralismo y las organizaciones internacionales.

Pero la hegemonía occidental bajo el paraguas de seguridad norteamericano es ya en gran medida historia y nos encontramos ahora ante un punto de inflexión, civilizacional más que histórico. Después del mundo ‘post-europeo’, nos situamos ante la emergencia de un mundo ‘post-occidental’.

Como afirmó el filósofo checo Jan Patočka (1901-1977), Europa se habría ‘suicidado’ en las dos guerras mundiales, pero también generó la ‘mundialización’ de sus instituciones y cultura, una mundialización encarnada en ‘una herencia espiritual europea’ que, según Patočka, habría que recuperar.⁸ En España, Luis Díez del Corral (1911-1998) realizó un diagnóstico similar con su *El rapto de Europa* (1954).⁹

Patočka sabía bien de qué hablaba. Perseguido por los nazis y luego por los comunistas, tras su firma, junto a Václav

⁸ Jan Patočka, *L'Europe après l'Europe*, París, Verdier, 2007.

⁹ Luis Díez del Corral, *El rapto de Europa. Una interpretación histórica de nuestro tiempo*, 2.ª ed., Madrid, Instituto de Estudios Europeos CEU / Encuentro, 2018.

Havel, de la *Carta 77*, el manifiesto de la oposición checa, fue encarcelado, sufrió un brutal interrogatorio y murió pocos días después.

Era preciso, según Patočka, repensar ese nuevo mundo post-europeo. Una propuesta incluso hoy más actual, en una situación en la que los países europeos ya solo suponen el 7% de la población y el 16% del producto interior bruto mundial, después de que, entre 1870 y 1913, el PIB europeo hubiera supuesto el doble. Una ‘Europa después de Europa’ en la que el continente se articulara verdaderamente como unidad para asumir un papel relevante en la gobernabilidad del nuevo mundo globalizado.

El problema es que esa ‘herencia espiritual europea’ –que, según Patočka, hoy deberíamos recuperar– es negada por nosotros mismos. Occidente se ha convertido en una fábrica de pensamiento y actitudes anti-occidentales. Vivimos en un ambiente intelectual en el que el ejercicio habitual es la autoflagelación por los errores y pecados del pasado. El anti-imperialismo, el post-colonialismo, el rechazo a la historia occidental y a sus protagonistas, la crítica al eurocentrismo, son manifestaciones de esa grave duda de Occidente sobre sí mismo.

54 En estos momentos, la inexistencia de una política exterior y de defensa europeas muestran hasta qué punto la Europa creada en la postguerra y encarnada en la Unión Europea no ha respondido a las exigencias de ese volver a pensar estratégica y geopolíticamente a Europa. La crisis ucraniana, una de cuyas razones es la dramática ausencia de una política europea respecto a Rusia, está siendo la última manifestación de este grave déficit de origen. Ello ocurre tras la irrelevancia europea en los conflictos anteriores: Siria, Irak, Afganistán, o la vergüenza de Libia. La historia europea ha dejado de tener ‘significación histórica universal’ para pasar a ser una ‘historia regional’ más.¹⁰ Pero la cuestión ahora es si esa debilidad europea, tras el secular desafío que supone la vuelta de China a la historia universal, se expande hacia el conjunto del ‘nuevo Occidente’ que fue reconstruido por la *Pax Americana*.

Es decir, al nivel geopolítico, la pregunta es saber si nuestro mundo va a ser no solo post-europeo, sino también post-occidental. Una victoria de Trump, o de alguno de sus adláte-

¹⁰ Geoffrey Barraclough, *History in a Changing World*, Norman, University of Oklahoma Press, 1956, pp. 206-207, cit. por Emilio Lamo de Espinosa, *Entre Águilas y dragones. El declive de Occidente*, Madrid, Espasa, 2021, p. 23.

res, en las elecciones norteamericanas de 2024, nos ofrecería en bandeja una rápida respuesta a este interrogante. 55

Pero hay que seguir mirando con mayor detenimiento. Existen un segundo y un tercer nivel de la crisis europea que se asientan más hondamente en las raíces y que son causas principales de la debilidad estratégica y geopolítica.

3. *¿El final de la civilización europea?*

El primero es lo que podríamos definir como la ‘erosión de la conciencia cultural europea’.

No pocos pensadores de comienzos del siglo xx y del periodo de entreguerras intentaron explicar ‘el fin de la cultura europea’ como si se tratara de una consecuencia de la decadencia orgánica de las civilizaciones. Construyeron una morfología de las culturas basándose en una visión circular de la historia, como Oswald Spengler en su monumental *La decadencia de Occidente*.¹¹ O la interpretaron como una

¹¹ Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* (1918). Reedición: Munich, Anaconda, 2021.

56 pérdida de capacidad de reacción inventiva frente a nuevos desafíos civilizacionales, así Arnold Toynbee, en su no menos titánico *A Study of History*.¹² Pero tanto Spengler como Toynbee –quienes sin duda acertaron al actuar como *Casandras* y avisaron, tocando la campana con fuerza– acabaron viendo en la historia una especie de demiurgo en el que se encarnaba el esquema mítico del eterno retorno, o la unidad del flujo plural de civilizaciones y culturas. Toynbee imaginó una religión sincretista que aunara a todas las religiones como única salida para Occidente. Spengler se contentó con señalar que nos encontrábamos en el punto final de la civilización europea.

Esta conciencia de una cultura agónica responde al sentimiento de haber perdido su impulso creativo e innovador. La civilización europea siente que ha cumplido su función histórica y anticipa que ya no es capaz de reaccionar frente a los desafíos del mundo exterior. Hoy vemos que esta cultura no garantiza siquiera su propia renovación demográfica.

¹² Arnold J. Toynbee, *A Study of History* (1933-1961), Nueva York, Oxford University Press, 12 vols., 1962.

El periodo de entreguerras creyó que se podía responder a esta pérdida de impulso vital con una renovación de la cultura europea desde la fenomenología y desde el análisis y la renovación del lenguaje. En realidad, se buscaba una nueva síntesis entre fe y razón, entre razón y vida. Y así, tampoco faltaron quienes, como Eliot y el conjunto de la renovación católica en Gran Bretaña, por ejemplo, insistieron en que sin religión no habría cultura ni sociedad. La religión –afirmaba Eliot, no sin ironía– «confiere un significado aparente a la vida, proporciona el marco en el que se desarrolla la cultura y protege a la humanidad del aburrimiento y la desesperación».¹³

También en Alemania, desde posiciones ideológicas distintas, los filósofos de la Escuela de Frankfurt interpretaron esta erosión del pensamiento europeo como un progresivo debilitamiento de la sustancia que anima a la racionalidad. Horkheimer, Adorno y Walter Benjamin partían del materialismo histórico, pero, quizás por ello mismo, no dejaron de estar tentados por la nostalgia de lo sagrado. Con el trasfon-

¹³ Thomas Stearns Eliot, *La unidad de la cultura europea. Notas para la definición de la cultura*, Madrid, Instituto de Estudios Europeos CEU / Encuentro, 2003, p. 59.

58 do, apenas explicitado, de la apocalíptica judía, interpretaron ese ‘cierre de la mente europea’¹⁴ como una sucesiva erosión de la racionalidad. Desde la racionalidad material hasta su sustitución por la racionalidad formal del positivismo, particularmente influenciable por los mitos políticos de los años 30. En un tercer estadio, la racionalidad, vaciada en su contenido por la racionalidad económica, se veía desplazada por la hegemonía de la racionalidad tecnológica.

¹⁴ Parafraseo aquí un término que fue utilizado por Alan Bloom en un libro que, en el momento de su publicación, se convirtió en ‘la Biblia’ del neoconservadurismo norteamericano y que desencadenó un interesante debate sobre la influencia del nietzscheanismo, las filosofías de la deconstrucción y de la post-modernidad en las Universidades norteamericanas, Alan Bloom, *The Closing of the American Mind*, Nueva York, Simon & Schuster, 1987. El capítulo central del libro de Bloom (publicado con un prólogo de Saul Bellow) se titulaba precisamente «Nihilism, American Style», y contenía un epígrafe significativo, «The Nietzscheanization of the Left». Hoy resulta particularmente patente hasta qué punto la deconstrucción de la razón, como metodología y como programa político, ha sido decisiva en el desarrollo de los ‘Critical Studies’, las políticas de la identidad, el anti-occidentalismo, el anti-imperialismo y los estudios post-coloniales. Todas estas tendencias alimentan la polarización política y la pérdida del sentido de una racionalidad común que fundamenta la búsqueda democrática, a través del diálogo racional, del bien común. Las consecuencias políticas en Estados Unidos y en Europa de estas posiciones radicales resultan hoy dramáticamente evidentes.

Pero previamente a la erosión de la conciencia cultural, el pensamiento europeo había desarrollado las bases de su propia puesta en cuestión radical con *la agresión anti-metafísica*.

Tuvo su punto álgido en las ‘filosofías de la sospecha’ de finales del siglo XIX. Marx, Nietzsche y Freud vieron en la religión el origen de las alienaciones del ser humano, la farsa que impedía el verdadero desarrollo de todas sus potencialidades, el límite al ‘super-humano’, al ‘trans-humano’.

Los ‘filósofos de la sospecha’ fueron los grandes inspiradores intelectuales del 68 y del ‘post-68’, el ambiente espiritual en el que todavía nos hallamos intelectualmente inmersos. La clave oculta de los diferentes movimientos deconstruccionistas y anti-racionalistas, todos ellos finalmente anti-humanistas, ha sido el nihilismo.

Nietzsche estaba convencido de que la cultura europea estaba abocada al nihilismo como consecuencia del proceso de secularización y propugnaba como paradójica solución ‘la secularización de la secularización’. En los derechos humanos, la democracia, el humanismo, perviven toda-

60 vía, para el melancólico de Sils-Maria, muchos restos de religión cristiana. El eslogan ‘¡Dios ha muerto!’ pretendía ser un factor de movilización para inaugurar un nuevo orden social y político que reemplazase la decadente cultura europea con un nuevo vigor y energía. Si la sinergia entre fe y razón, entre religión y vida, ya no era capaz de desplegar su dinámica de cambio e innovación, era preciso dar el salto del orden metafísico al reino de la intensidad, y así constituir una moralidad que reafirmara el futuro.

No deja de ser sorprendente –a la par que aleccionador– que Jürgen Habermas, el heredero de la Escuela de Frankfurt, haya publicado en el año 2019, a los 90 años, su monumental obra dedicada a la historia de la filosofía y que su análisis se retrotraiga a la necesaria vinculación entre fe y razón –a la alianza entre Atenas y Jerusalén– como condición ineluctable para la supervivencia de la cultura occidental.¹⁵ En realidad, una medicina similar a la que San Juan Pablo II y Benedicto XVI han propuesto: un fortalecimiento de la religión desde el *logos* y del *logos* desde la fe.

¹⁵ Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie. Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*, 4.^a ed., 2 vols., Frankfurt, Suhrkamp, 2020.

Habermas identifica los diversos momentos fundacionales del pensamiento occidental y sus fases críticas: desde el nominalismo tardomedieval hasta el callejón sin salida de la filosofía trascendental y la devastación postmoderna, y emite sirenas de alarma. Diferentes crisis en la relación entre fe y razón se superaron con nuevas síntesis: San Agustín, al final del Imperio Romano; Santo Tomás, en el Medievo tardío; Vitoria, al inicio de la Modernidad; el intento fallido de Kant, en la Ilustración.

El orden liberal-democrático de nuestros Estados de Derecho no es auto fundante, dice Habermas, siguiendo al constitucionalista Ernst-Wolfgang Böckenförde.¹⁶ Se basa en condicionantes que los sistemas democráticos por sí mismo no pueden garantizar. Europa, la Unión Europea, no pueden subsistir sin unos fundamentos que le son implícitos. Pero que deben ser reafirmados y hechos visibles en el espacio público. La dignidad de la persona humana en primer término.

¹⁶ Ernst-Wolfgang Böckenförde, «Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation», en Ibid., *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt, Suhrkamp, 1991, pp. 92-114.

62 Es decir, el orden político exige el mínimo de reconocimiento de unos valores morales. La argumentación racional, como base de la democracia, requiere un axioma. Ese axioma consiste en que las ‘verdades pragmáticas’ que hacen posible el discurrir social y político tengan al menos un origen genealógico identificable, una presencia, algo previo y más grande que ellas, la pervivencia de un sentido de autoridad y de verdad. Sin Jerusalén no es posible Atenas.

Aunque Habermas no se atreva a mostrar todas las consecuencias, sus 1.700 páginas de historia de la filosofía terminan en medio de una gran sorpresa. No un ‘esperando a Godot’, sino una reafirmación de la necesidad de esa revinculación permanente entre fe y razón, entre verdad religiosa y orden social y político. El pensador del lago de Starnberg reivindica incluso la capacidad de regeneración espiritual y ‘real’ del mundo a través del culto sagrado. Sin una pervivencia del significado sagrado de la dignidad de la persona humana no son posibles los derechos humanos ni el orden liberal-democrático. Los famosos ‘valores europeos’, hoy tan cacareados, se convierten, sin la referencia al cristianismo, en *flatus vocis*, cuando no en ‘la tiranía de los valores’.¹⁷

¹⁷ Carl Schmitt, *La tiranía de los valores*, Granada, Comares, 2020.

Pero sin Atenas tampoco es posible la síntesis que crea la cultura europea. Es decir, fe y razón se retroalimentan. Ese es el núcleo de la dinámica de la cultura europea. Por el contrario, el anti-racionalismo de las últimas décadas no ha hecho sino alimentar el sentimiento anti-cristiano.

Existe por tanto un nivel más profundo de la crisis, que es el filosófico-teológico. Es la continuación del largo enfrentamiento de lo que, en ámbitos eclesiales, se llamó la lucha entre el modernismo y el cristianismo. Solo que, si el modernismo buscaba sobre todo la marginación de la fe ante la absolutización de la razón, el ataque frontal que suponen la deconstrucción y sus diversas derivaciones a la racionalidad occidental conlleva una radicalización de la rotura del vínculo entre fe y conocimiento, entre la verdad moral y el orden social y político.

5. Las respuestas

San Juan Pablo II y Benedicto XVI han sido plenamente conscientes del desafío que suponían el modernismo tardío y el postmodernismo para Europa y la cultura occidental. Analizaron la situación cultural y teológica desde un punto de vista intelectual y religioso y propusieron diversos

64 caminos. Juan Pablo II, por ejemplo, se enfrentó primero a las tentaciones de politización de la religión que se manifestaron en la teología de la liberación como una teología política y lideró seguidamente un vasto programa de re-fundamentación de lo intramundano desde la fe, guiado por un acerado sentido histórico. Una prueba muy palpable de ello fue su insistencia en las raíces cristianas de Europa.

Benedicto XVI hizo precisamente de una nueva vinculación entre Atenas y Jerusalén el marco de su acción pastoral e intelectual, subrayando en particular las patologías del relativismo, volviendo a poner en el centro de la teología moral –y, así también, de la reflexión y la acción social y política– el fundamento de la verdad.¹⁸

El Papa Francisco ha puesto el acento en una actualización del mensaje evangélico, de su carácter comunitario e inclusivo, de su humanidad. Y no deja de subrayar la importancia de luchar contra la burocratización y los formalismos, de insistir proféticamente en la opción, profundamente cristiana, por los marginados.

¹⁸ Vid. el volumen publicado con motivo del famoso discurso de Ratisbona de Benedicto XVI de 2006, *Dios salve la razón*, Madrid, Encuentro, 2008.

«Todo el que no está contra Mí –dice el mismo Jesucristo en el Evangelio– está conmigo.» Es preciso saber salvar en cada propuesta lo que tiene de valioso. Las diferentes estrategias sugeridas, por ejemplo, para llevar a cabo la recristianización de Europa son positivas. Tiene su lugar la que se ha llamado la ‘opción benedictina’, pues es obvio que la oración y la vida espiritual siguen siendo el fundamento de cualquier acción exterior. Como lo tiene la educación y el acento en las ‘minorías creativas’, una propuesta de Benedicto XVI tomada, curiosamente, de Toynbee. O el ‘diálogo amistoso’ con las otras posiciones –y las oposiciones– al cristianismo, sugerido por el cardenal Scola, o la estrategia de resaltar lo cristiano implícito en la sociedad democrática.

También considero que el debate actual sobre los ‘intelectuales cristianos’ es útil, puede servir para darnos cuenta de que hay que contrarrestar con argumentos, experiencias y sentimientos, el ambiente cultural dominante. No creo que la cuestión se zanje con decir que lo importante es ser buen intelectual, y que ser o no católico o cristiano sea un simple adjetivo. Lo ‘católico’ afecta también de raíz a cómo se piensa y lo que se piensa.

Y por supuesto hacen falta las plataformas de movilización, para hacerse presente, sin intimidaciones, en el espacio público.

66 Resucitar. Una nueva síntesis. No es el cristianismo lo que hiede, bien vivo en las vidas de muchos cristianos, comunidades y movimientos, quizás con más intensidad que en otras épocas. Lo que hiede no es el cristianismo, sino el hastío y el cinismo producido por la falta de fe, de esperanza y de caridad: las polarizaciones que produce el obsoleto anti-racionalismo post-sesentayochista.

Y lo que observamos es que quizás la gente empieza a tener ganas de resucitar. Que se percibe un cierto retorno de la religiosidad de un tiempo acá. Que el hartazgo respecto a las ideologías, los partidos, el aburrimiento que produce el indiferentismo y la variabilidad de las opiniones, la cacofonía de las redes sociales, el hastío con ‘el todo vale’, pudieran estar dando lugar a un deslizamiento hacia una cierta espiritualidad, a la valoración preferente de la bondad, el refugio en la experiencia estética. ¿Una búsqueda, a veces un tanto desolada o con poco rumbo, de lo sagrado?

Se abre paso lentamente en Europa la atracción hacia un cristianismo esencial y originario, seguramente impreciso, con un prestigio creciente del silencio, la meditación, una especie de eremitismo y *franciscanismo*, y a la vez la repulsa a lo institucional y a la autoridad. ¿Un deseo irreprimible de

verdad y a la vez una casi incapacidad sensitiva de aceptar una verdad única?

67

Ciertamente, el cine, la literatura, el arte, también parte de la filosofía europea contemporáneas, parecen estar impregnados de esta ansia de gracia. De la gratuita y la misteriosa esperanza de un encuentro, de una presencia, que se anhela percibir como don. Tanto más ansiado cuanto la cultura de lo efímero, de lo inmediato, de la espectacularidad y lo superfluo, logra enseñorearse de todo.

No deja de ser paradójico también que quienes están haciendo ver de nuevo la sorpresa de la fe cristiana sean, frecuentemente, agnósticos, ateos, o conversos. Pienso en Emmanuel Carrère, en la comprensión del cristianismo que nos ha transmitido Luc Ferry, o en las reveladoras provocaciones de un Fabrice Hadjadj. Entre otros muchos. Una nueva generación de escritores, pensadores y poetas, nos está mostrando la increíble revolución que supuso en sus orígenes, y que sigue siendo hoy en día –quizás más acusadamente hoy en día– la vivencia cristiana en todas sus dimensiones. La vivencia de un Dios personal que se preocupa de cada uno, al que importa –como dice el Evangelio– hasta cada uno de nuestros cabellos; de un Dios que muere

en la Cruz por cada uno, y que resucita; de las inconmensurables consecuencias de la realidad de la resurrección de la carne; o el don, inefable, de la gracia.

No es cierto que el cristianismo en Europa esté muerto. Ha sido precisamente en momentos de oscuridad en la historia cuando su luz se ha hecho más patente. Lo que hiede no es el cristianismo, sino el anti-humanismo, la anti-racionalidad, la anti-dignidad humana.

1. Aspectos generales

69

1.1. Los *Cuadernos CEU-CEFAS* son una publicación de CEU-CEFAS | Centro de Estudios, Formación y Análisis Social. Fundados en 2022, los *Cuadernos* se publican cuatro veces al año. Se definen como una publicación de divulgación científica y cultural, atenta a las diversas disciplinas de las ciencias sociales, que combina la reflexión con el análisis y las propuestas de actuación.

1.2. Los textos propuestos para publicación a CEU-CEFAS serán resultado de una investigación original, no habrán sido publicados anteriormente, y no estarán pendientes de evaluación por cualquier otra publicación a la que hubieran sido presentados.

1.3. Se considerarán para su publicación textos propuestos en cualquier lengua románica y también en lengua inglesa.

1.4. Los artículos tendrán preferentemente una extensión de tres mil a siete mil palabras; las reseñas tendrán preferentemente una extensión de mil a tres mil palabras; las notas tendrán preferentemente una extensión de quinientas a tres mil palabras.

1.5. CEU-CEFAS se reservará el derecho a decidir la nueva publicación de textos no originales, en español u otras lenguas, en función de su relevancia para los fines de los *Cuadernos*.

2. Propuesta de textos y proceso de evaluación

2.1. Cuando un autor pretenda proponer un texto para publicación, lo enviará, desde su propia dirección de correo electrónico, a la secretaría de redacción de los *Cuadernos*: cefas@ceu.es.

2.2. El mensaje se referirá (en asunto) a «Propuesta de texto para los *Cuadernos CEU-CEFAS*». En el cuerpo del mensaje, se incluirá el título del texto que se propone (cf. infra 3.2), una nota

biográfica (cf. infra 3.5), la identificación profesional y otros datos de contacto, como la dirección postal.

2.3. El documento Word con el texto del artículo, preparado de acuerdo con las presentes «Normas para Autores», irá anejo al mensaje, pero sin indicación alguna de autoría: se repetirá solamente el título completo del texto (cf. infra 3.2) y se incluirán también el resumen y las palabras clave (cf. infra 3.3 y 3.4).

2.4. Una vez recibido el mensaje, la secretaría de redacción de los *Cuadernos*

acusará el recibo y dará comienzo al proceso de evaluación.

2.5. En primer lugar, se valorará la adecuación del texto a los *Cuadernos* por parte de los órganos propios.

2.6. Una vez comprobada la adecuación del texto a los *Cuadernos*, y de acuerdo con el sistema de doble evaluación ciega por pares, se enviará el documento, sin identificación del autor, a dos personas independientes de la entidad editora y con perfil adecuado al tema del texto. En el caso de

72 informes contrapuestos, el texto será enviado a un tercer evaluador, cuya opinión determinará el resultado del proceso.

2.7. En un plazo máximo de siete semanas desde el comienzo del proceso, se comunicará al autor la aceptación sin observaciones, la aceptación condicionada a modificaciones, o el rechazo de publicación. La comunicación irá acompañada de los informes emitidos anónimamente por los evaluadores.

2.8. Una vez confirmada la aceptación, el autor dispone de diez días hábiles para introducir las modificaciones sugeridas a su texto.

2.9. Durante el proceso de maquetación y pruebas del texto, se enviará al autor una prueba maquetada, en formato PDF, que deberá ser revisada y devuelta en el plazo de una semana.

2.10. Se publicará periódicamente en el sitio de los *Cuadernos* en Internet una relación de las personas que colaboren como evaluadores.

3. Formato del documento

73

3.1. El documento será presentado en soporte informático (Word. docx), en tipo Times New Roman: el texto principal, en cuerpo 11, con interlineado a doble espacio; las citas largas, las notas, y las referencias bibliográficas, en cuerpo 9, con interlineado a espacio sencillo.

3.2. El autor indicará, con el título de su texto en la lengua en que este esté redactado, su traducción a las lenguas española o inglesa (cuando no se trate de ninguna de estas dos).

3.3. El documento debe incluir una síntesis de aproximadamente setenta palabras, en español (resumen) y en inglés (*abstract*), además de la lengua en que esté redactado el artículo (cuando no se trate de ninguna de estas dos).

3.4. Debe incluir también, en las mismas lenguas, un máximo de siete palabras clave (*keywords*).

3.5. Además, debe incluir, con la extensión máxima de setenta palabras, una nota biográfica del autor,

redactada en español o en inglés, al final de la que indicará la dirección de correo electrónico cuya

divulgación se autorice para contacto con los lectores de los *Cuadernos*.

4. Notas y referencias bibliográficas

4.1. Las notas se colocarán preferentemente al final del texto, con numeración árabe; en casos justificados se permitirá la colocación a pie de página, introducida por un asterisco (*).

4.2. Las referencias bibliográficas se colocarán al final del texto, ordenadas alfabéticamente por los apellidos de los autores.

4.3. Las citas se presentarán preferentemente entre «comillas españolas» (« »); las citas dentro de citas, entre “comillas inglesas” (“ ”); si necesario, se utilizarán también las ‘comillas simples’ (‘ ’).

4.4. Las supresiones se indicarán con puntos suspensivos dentro de corchetes [...].

4.5. De un modo general, la llamada a las notas se hará después de punto (¹) y de coma (²), pero antes de dos puntos (³:) o de punto y coma (⁴).

4.6. Los libros se citarán de la siguiente forma: Nombre y apellido del autor, *Título del libro*, lugar de publicación, editorial, año de publicación, página o páginas citadas.

4.7. Los capítulos en obra colectiva se citarán de la siguiente forma: Nombre y apellido del autor, «Título del capítulo», *Título del libro*, nombre y apellido del organizador, lugar de publicación, editorial, año

de publicación, página o páginas citadas.

4.8. Los artículos de publicaciones periódicas se citarán de la siguiente forma: Nombre y apellido del autor, «Título del artículo», *Nombre de la revista*, volumen y número (fecha completa entre paréntesis), página o páginas citadas.

4.9. Las obras traducidas de otra lengua se citarán de la siguiente forma: Nombre y apellido del autor, *Título del libro*, nombre y apellido del traductor, lugar de publicación, editorial, año de publicación, página o páginas citadas.

4.10. En casos justificados, se podrán citar páginas de internet, siempre con el enlace completo e indicación de la fecha en la que ha sido consultada.

4.11. Subsidiariamente, se recomienda consultar *The Chicago Manual of Style* (también

disponible en: http://www.chicagomanualofstyle.org/16/cho1/cho1_toc.html).

4.12. En el sitio de CEU-CEFAS en Internet (www.cefes.ceu.es) se mantendrán actualizadas y con algunos ejemplos de aplicación las presentes «Normas para Autores».

Contacto

CEU-CEFAS | Centro de Estudios, Formación y Análisis Social

Calle Tutor, 35 | 28008 Madrid | España

Teléfono: (+34) 91 514 05 77

cefas@ceu.es

