

CUADERNOS

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

CUADERNO 03 | primavera de 2023

Textos de:

Francesco GIUBILEI

José Francisco SERRANO OCEJA

Marcelo LÓPEZ CAMBRONERO

Carlos MARÍN-BLÁZQUEZ

José Antonio PÉREZ RAMOS



CEU - CEFAS

*Centro de Estudios, Formación
y Análisis Social*

CUADERNOS

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

CUADERNO 03 | primavera de 2023

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

Batalla cultural y compromiso cristiano

Francesco GIUBILEI

11

Sobre la necesidad de entender el mundo y la historia a la hora de articular el compromiso cristiano

José Francisco SERRANO OCEJA

21

Los rostros del progresismo y sus consecuencias

Marcelo LÓPEZ CAMBRONERO

41

Un renacimiento para Europa

Carlos MARÍN-BLÁZQUEZ

55

Una crónica Dalmaciana: de la amistad y lo político

José Antonio PÉREZ RAMOS

71

Presentación

Elio A. GALLEGO GARCÍA

CON el presente cuaderno concluimos la publicación las comunicaciones presentadas en el primer Congreso Internacional de CEU-CEFAS, que tuvo lugar hace un año en Madrid, en la Universidad CEU San Pablo, alrededor del tema «Hacia una renovación cristiana de Europa».

9

Los dos primeros textos han sido leídos el 3 de marzo de 2022 en la mesa redonda sobre «Batalla cultural y compromiso cristiano»: la de Francesco Giubilei, presidente de Nazione Futura (Italia), y la de José Francisco Serrano Oceja, catedrático de la Universidad CEU San Pablo (Madrid). El tercer texto fue presentado por Marcelo López Cambroneiro, profesor de la Universidad Francisco de Vitoria (Ma-

10 drid), en una mesa redonda realizada el 4 de marzo y titulada «Progresismo: la ideología del suicidio de Occidente».

El cuarto texto, aunque directamente relacionado con el tema del Congreso de marzo de 2022, fue leído por su autor, Carlos Marín-Blázquez, en otra ocasión: la segunda edición de la Escuela de Liderazgo y Vida Pública Ángel Herrera Oria, celebrada en el Real Centro Universitario Escorial-María Cristina (San Lorenzo de El Escorial, 2, 3 y 4 de septiembre de 2022). Completa este cuaderno una crónica de José Antonio Pérez Ramos en la que se relata la sesión de homenaje al profesor Dalmacio Negro, organizada por CEU-CEFAS en el Colegio Mayor de San Pablo, en Madrid, el 23 de noviembre de 2022.

Batalla cultural y compromiso cristiano*

Francesco GIUBILEI

CUANDO hablamos de cristianismo y catolicismo 11
no nos referimos solo a una religión sino a un conjunto de valores que caracterizan nuestra forma de ser, vivir, y nuestras tradiciones. En las últimas décadas, sin embargo, se ha producido en Europa un fenómeno de pérdida de nuestras raíces cristianas que se desarrolla sobre todo a partir de 1968 pero, si tuviéramos que identificar un período histórico en el que se origina este fenómeno, es sin duda 1789 con la Revolución Francesa.

* Comunicación realizada el 3 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 «Batalla cultural y compromiso cristiano».

12 Las consecuencias de la creciente secularización de Europa tampoco escapan a Italia y España, que en los últimos años han vivido un proceso de descristianización que, si bien no es comparable al que ha ocurrido en otras naciones europeas –como Bélgica, Alemania o Francia–, sin embargo, es grave y no parece parar.

Se considera erróneamente que la secularización es un fenómeno que sólo afecta al ámbito religioso, cuando en realidad es mucho más profundo y cambia todo el sistema de nuestra sociedad. La aportación del cristianismo a nuestra forma de ser europeos es mucho más profunda de lo que muchos compatriotas están dispuestos a admitir, ya que ha moldeado la personalidad de cada uno de nosotros. Olvidar –o, peor aún, anular– nuestras raíces cristianas sería negar el sentido mismo de nuestra identidad. Como denuncian Joseph Ratzinger y Marcello Pera, en un extraordinario libro titulado *Sin raíces*,¹ estamos viviendo un triunfo del relativismo cada vez más extendido y que cuestiona las tradiciones seculares.

¹ *Sin raíces: Europa, relativismo, cristianismo, Islam*, trad. Bernardo Moreno Carrillo & Pablo Largo, Barcelona, Península, 2006.

En esta situación, el cristianismo debería representar una barrera a la difusión de la ideología liberal y no es casualidad que la Iglesia católica esté siendo atacada desde varios puntos de vista, ya que es el último bastión frente a la corriente relativista en curso.

Hoy las religiones tradicionales son sustituidas por nuevas religiones que adquieren un carácter dogmático y que, por tanto, no pueden ser cuestionadas. El caso más llamativo es el ambientalismo, como lo demuestra Giulio Meotti en su libro *El dios verde. Ecolatría y obsesiones apocalípticas*.²

En los últimos años, la pandemia ha provocado la difusión de una nueva ideología que ha alcanzado todos los ámbitos de la sociedad: el cientificismo. Este movimiento surgió a mediados del siglo XIX, en las décadas posteriores a la Revolución Francesa, y en nuestros días ha adquirido nuevas características debido al progreso de la tecnología. El ‘cientificista’ considera la ciencia como la única forma válida de saber, superior a cualquier otro campo de conocimiento y basada en una racionalidad de tipo positivista.

² *Il dio verde. Ecolatria e ossessioni apocalittiche*, Macerata, Liberilibri, 2021.

Con la pandemia hemos sido testigos de una singular paradoja: los científicos se han convertido en ‘todólogos’ que intervienen en cualquier ámbito de la sociedad, desde la política a la economía, y desde el derecho a la filosofía. Los virólogos acaparan los principales programas de entrevistas, no hay asunto del que no hablen y, llegado el caso, sustituyen a constitucionalistas o economistas con propuestas que nadie puede poner en cuestión. La expresión ‘lo dice la ciencia’ se ha convertido en nuestros días en un auténtico mantra, y el cientificismo ha adquirido el carácter dogmático de una nueva religión incuestionable.

Sin embargo, bastaría con admitir que la ciencia no es infalible y que también comete errores para generar una mayor confianza entre los ciudadanos. La tendencia va acompañada de la creciente secularización de la sociedad occidental y de la crisis del cristianismo, que lleva a sustituir las religiones tradicionales por nuevas religiones laicas como el cientificismo o el ecologismo.

Por otro lado tenemos el ecologismo, que también se ha convertido en una nueva religión que no puede ser cuestionada. A la visión de Greta Thunberg y al ecologismo ideologizado actual, es necesario contraponer una perspectiva

conservadora que parta de lo local antes de lo global y tenga en cuenta las necesidades de las clases más débiles y de las empresas, como señala Roger Scruton en su libro, cada vez más actual, *Filosofía verde*.³

Todo esto también se cruza con el tema de la libertad religiosa: no faltaron propuestas y llamamientos para introducir el *green pass* y el pasaporte de vacunación también para entrar a las iglesias.

La pandemia provocó la suspensión de los servicios religiosos en un momento en que, además de sus propios cuerpos, los fieles buscaban consuelo para sus almas. El caso más llamativo se registró en Quebec, donde el 20 de diciembre, pocos días antes de Navidad, también entró en vigor la obligación de tener un *green pass* para acceder a los lugares de culto. A la entrada de la iglesia, además del certificado, se pide un documento de identidad. Hay algo más profundo en esta decisión que claramente daña la libertad de religión y culto, y es el deseo de deslegitimar la religión en nuestra sociedad equiparando una iglesia con un restaurante, un

³ *Filosofía verde: cómo reflexionar seriamente sobre el planeta*, trad. Julio Llorente, Madrid, Homo Legens, 2021.

16 *pub* o un centro comercial. Por otra parte, se aprobó en Quebec una ley, el ‘Proyecto de Ley 21’ sobre la laicidad del Estado, que supuso la retirada de la sede del Parlamento del crucifijo que había estado expuesto durante más de ochenta años. La ley de laicidad prohíbe a los funcionarios públicos llevar símbolos religiosos en el desempeño de su cargo, y el primer símbolo que pagó por ello fue el crucifijo, para fortalecer «la igualdad de todos los ciudadanos y la libertad de conciencia y de culto».

A la luz de todo esto, ¿por qué debemos defender nuestras raíces cristianas? No sólo desde un punto de vista religioso sino también porque el cristianismo ha moldeado nuestra forma de ser, nuestros usos, costumbres y tradiciones. La lectura del texto de Benedetto Croce «Por qué no podemos dejar de llamarnos ‘cristianos’»⁴ sigue siendo una piedra angular para explicar la importancia del cristianismo. Apoyar la secularización que se está produciendo en nuestra sociedad significa anular el sentido de comunidad representado por el catolicismo, favoreciendo una visión de la sociedad en la que los individuos se encuentran cada vez más solos

⁴ «Perché non possiamo non dirci ‘cristiani’», *La Critica*, 20 de noviembre de 1942. Texto recopilado en *Discorsi di varia filosofia*, vol. I, Bari, Laterza, 1945.

y alienados. Se trata de la voluntad de cancelar los órganos intermedios que actúan como intermediarios entre el Estado y la sociedad.

Hoy tenemos el deber de hacer renacer el cristianismo; para ello debemos seguir dos caminos, uno cultural y otro político. El camino cultural nos lleva al redescubrimiento de una forma de ser católico y una mentalidad sintetizada por dos autores, no por casualidad uno italiano y otro español: Juan Donoso Cortés y Augusto Del Noce.

El primero es autor del *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*.⁵ Donoso Cortés critica las derivaciones del socialismo y el liberalismo, y considera que la Revolución Francesa es el inicio de los problemas de la era moderna.

Hoy podemos identificar su crítica en el mundo liberal y en la ideología *woke*, que quiere anular las religiones tradicionales, en particular la católica y la cristiana, y sustituirlas por nuevas formas religiosas. Augusto Del Noce criticó el 1968, la pérdida de valores derivada de la secularización.

⁵ *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo, considerados en sus principios fundamentales*, Madrid, Imprenta de la Publicidad, 1851.

18 Una perspectiva cultural que debe recordarnos dos hechos históricos: la Reconquista española y la batalla de Lepanto en 1571, liderada por la flota de Venecia con el León de San Marcos. Italia y España, las dos naciones cuna del catolicismo, pueden representar el renacimiento a partir de un conservadurismo de origen latino.

Entre las diferentes almas del conservadurismo europeo, y a pesar de los rasgos distintivos de cada uno de los contextos nacionales, son muy numerosos los puntos en común entre conservadurismo español y italiano.

La religión católica y el conjunto de valores que representa son uno de los elementos clave de un conservadurismo de origen latino. La importancia de la familia, la defensa de la vida, el sentido de comunidad son motivos típicamente conservadores. Así como –además– el concepto de nación: aunque España es una monarquía e Italia una república –las dos parlamentarias–, la preservación de la nación es un elemento fundamental en la concepción de los conservadores. Esto no significa una confrontación con Europa o la negación de los valores europeos comunes. Más bien pone de manifiesto la existencia de una identidad nacional que se expresa, en el caso español, en el concepto de ‘Hispanidad’ y en el italiano de ‘Italianidad’.

Sin embargo, las soluciones culturales no son suficientes: se necesitan también respuestas políticas, particularmente a la luz de la posición de la Unión Europea sobre los valores cristianos. Es emblemático el caso del documento sobre las directrices para una comunicación inclusiva de la Comisión Europea, que prohibía el uso de palabras como Navidad o nombres de pila como Juan y María; en este sentido hay que favorecer el reconocimiento de las raíces cristianas comunes de Europa y políticas de la Unión Europea en apoyo de los cristianos perseguidos con el reconocimiento de la cristianofobia.

En 2004, el Papa Juan Pablo II instó a la ONU a incluir en los documentos oficiales referencias a manifestaciones fóbicas contra los cristianos, a lo que siguió una solicitud del Vaticano pidiendo posiciones fuertes contra el crecimiento de fenómenos cristianofóbicos. Una advertencia recibida por los sucesivos pontífices Benedicto XVI y Francisco, que han llamado la atención varias veces sobre el tema del odio a los cristianos; y, con motivo de las felicitaciones navideñas a los obispos y cardenales en la Navidad de 2010, el Papa Ratzinger dirigió una verdadera advertencia «A todas las personas con responsabilidad política o religiosa para acabar con la cristianofobia».

20 Cuando usamos esta expresión, no solo nos referimos a los incidentes de persecución contra los cristianos que tienen lugar fuera de las fronteras europeas (en particular en África y Oriente Medio), sino también a los crecientes hechos perturbadores dentro de las fronteras de los países de la Unión Europea. El caso de Francia con símbolos religiosos cristianos vandalizados, iglesias quemadas, episodios de intolerancia hacia los católicos, es emblemático en este sentido. Por eso, el tema de la cristianofobia debe ser central en las políticas comunitarias, tanto a través de programas de ayuda y solidaridad hacia los cristianos perseguidos en el mundo como en defensa de los valores del cristianismo en Europa.

Sobre la necesidad de entender el mundo y la historia a la hora de articular el compromiso cristiano*

José Francisco SERRANO OCEJA

1. Preámbulos al uso del concepto 'Guerra cultural'

EL uso periodístico del concepto 'guerra cultural' está 21 sirviendo, en este momento, como arma arrojada entre diversas sensibilidades en la Iglesia, y en el cristianismo. No es infrecuente que, en los últimos tiempos, a determinadas personas con presencia pública se les denomine, como argumento deslegitimador de su propuesta, 'cristianos o católicos de la guerra cultural'. Esta forma de etiquetamiento representa, en cierta medida, una pereza de juicio.

* Comunicación realizada el 3 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 «Batalla cultural y compromiso cristiano».

Si es cierto que estudios como el del filósofo Massimo Borghesi, publicado en español con el título *Desafío Francisco. Del neoconservadurismo al 'hospital de campaña'*,¹ sirven para localizar cuáles son los ámbitos de oposición al Papa Francisco en Estados Unidos y en Italia, no lo es menos que la situación en la que se encuentran las sociedades globalizadas, y en particular la española, demandaría un esfuerzo colectivo de presencia elocuente de la fe y de significatividad social, y no la aplicación de clichés y estereotipos propios de los años setenta y de sus mutaciones posteriores, en los que la interpretación del Concilio Vaticano se hizo sobre las marcas de conservadores y progresistas.

Los de la 'guerra cultural' serían los que Borghesi, siguiendo a Rémi Brague, denomina 'cristianistas', por cierto. Acusar a los que abordan 'la guerra cultural' de opositores del Papa Francisco, a fuer de no ser cierto en la realidad, me parece además un ejercicio de funambulismo de quienes no tienen más argumentos que la obsesión por el otro.

Las mutaciones dentro de las ideologías, pensemos por ejemplo el tránsito del marxismo que reivindica la identi-

¹ Trad. Fernando Montesinos Pons, Madrid, Encuentro, 2022.

dad de la clase obrera al de las identidades de las minorías, están también influyendo en las mutaciones del catolicismo o de las identidades fácticas en el catolicismo.

Para quienes son particularmente susceptibles al uso de ese concepto me remito al trabajo del sociólogo norteamericano James D. Hunter, que denomina ‘guerra de culturas’ o ‘guerra cultural’ (*culture war*) al tipo de enfrentamiento que se alimenta, fundamentalmente, de la sustentación de cosmovisiones ideológicas, políticas, sociales y morales diferentes, y que se dirime, también básicamente, en el amplio terreno de la cultura. Precisamente *Culture wars* se titulaba la obra colectiva que adoptaba y adaptaba tal concepto al análisis de la confrontación entre secularismo y catolicismo, anticlericalismo y clericalismo, en la Europa del siglo XIX. Es decir, poco que ver con el uso común en las batallitas clericales del momento.

Como ya he afirmado en un libro reciente dedicado a pensar las guerras culturales en este momento de la historia en España, coordinado por los profesores Agustín Domingo Moratalla, Isidro Catela y Fernando Lostao, *¿Librar la batalla cultural? De la cultura pensada a la cultura vivida*,²

² Madrid, CEU Ediciones, 2021.

24 guerra cultural no sería por tanto sinónimo de propaganda política, ni de debate político. Es un concepto polisémico que tiene dos referentes normativos: el contextual referido a la invasión de los espacios neutrales que configuran la democracia deliberativa, y el ámbito antropológico, en el que se sustancia la articulación de la comprensión y cosmovisiones en conflicto dentro de la tardomodernidad.

La percepción de que ‘todo es político’ o de que ‘la política lo resuelve todo’ –una herencia, y una contradicción, de y en la teoría crítica– está produciendo una invasión de los espacios neutros que el sistema político y social democrático ha pretendido construir a partir de una neutralidad referencial, en los que prima una deliberación racional a la hora de poner en contraste las cosmovisiones en liza. Sin duda hay que seguir reflexionando sobre la naturaleza de esos espacios de neutralidad en democracia, en la medida en que reflexionamos sobre las relaciones entre Estado, supranacional, nacional y local, y la Iglesia como comunidad de vida y de pensamiento. La cuestión de la guerra cultural, así entendida, sería la del fortalecimiento no de las posiciones sino de los espacios de encuentro, de diálogo, entre cosmovisiones. Y, sobre todo, consecuencia de la conformación de coincidencias en la configuración de

un proyecto de polis basada en un sustrato común sobre el que asentar el proyecto, que no puede ser, ni debe ser otro que una comprensión antropológica, que tiene sus efectos, incluso, en la comprensión de la democracia, en las formas representativas de gobierno y sobre todo de las bases morales de esa democracia, que es el punto de encuentro de la dimensión antropológica con la social.

Si hay lectores a los que les incomoda el concepto de ‘guerra cultural’ así entendido, propongo que utilicen el de ‘debate cultural’. Y tan contentos.

En no pocas ocasiones la ‘guerra cultural’ surge cuando se ha roto el pacto, no pocas veces tácito, que protege esos espacios de la injerencia de los políticos. Lo que parece claro es que lo político no es lo omnicomprendivo, ni la forma de resolver los problemas reales, ni de superar los permanentes conflictos que se generan en las sociedades plurales. Lo político tampoco es solo lo técnico. Lo político, por antonomasia, es lo antropológico, en un momento en el que se da la paradoja de una especie de alergia a la política de sentido, cosmovisional, y sin embargo se polariza la sociedad en lo cosmovisional. En gran media, la mutación de la ideología marxista, postmarxista, de la lucha de clase a la lucha de

26 identidades representa este movimiento. Por cierto que no olvidemos que el primer estadio de esa evolución quedó retratado por Eulalio Ferrer cuando habló del cambio de la lucha de clases a la lucha de frases.

2. El compromiso cristiano: mundo e historia

A la hora de abordar el segundo aspecto del título de esta mesa que nos convoca, la articulación del compromiso cristiano, tengo que referirme a lo que creo ha sido, y sigue siendo, uno de los grandes temas en la teología, y por tanto en la vida de la Iglesia, principalmente desde el Concilio Vaticano II. La hipótesis que planteo es aparentemente sencilla: no hay una adecuada articulación del compromiso cristiano en la sociedad si no se tiene claro el concepto de mundo, en general, y del mundo-vida de cada período de la historia. Es decir, si no se tiene clara la relación entre gracia y pecado en cada contexto vital.

Nada original mi propuesta si tenemos en cuenta que el Concilio Vaticano II, referencia ineludible para esta intervención, plantea esta cuestión a lo largo de sus documentos, principalmente en la Constitución *Gaudium et Spes*.

Nada original si tenemos en cuenta que ‘el problema del sobrenatural’ ha sido uno de los que más páginas ha hecho correr en la teología contemporánea. No es, ciertamente, ni el momento, ni el lugar, para un análisis del estado de estas cuestiones, ni para una revisión bibliográfica al uso. Solo esbozaré algunas ideas en orden a la conclusión de mi propuesta. Ese compromiso cristiano del que hablamos, que deseamos, debe tener una forma superadora del dualismo en el que nos ha sumergido la modernidad, y en el que todavía o buceamos o surfeamos, el dualismo de la separación mundo-vida de la gracia, por decirlo, gracia cristológica-mundo como lugar en el que está presente el pecado.

Siguiendo el pensamiento, expresado en varios de sus libros, del profesor Hervé Pasqua, la relación del hombre con el mundo se ha mantenido teológicamente oscura en las culturas extrañas a la revelación judeo-cristiana. El mundo, sometido a la ley de la *ananké*, a un destino ciego, estaba abandonado a sí mismo por unos dioses incapaces de vencer la fuerza del destino. La religión, al dar culto a una divinidad lejana y anónima, quedaba relegada al ritualismo, gracias al cual la sociedad podía vivir en un orden que le aportaba una paz relativa. No le quedaba al hombre más que llorar su suerte trágica y ‘divertirse’ en sentido pascalia-

28 no, es decir, huir de la dureza de su condición dedicándose a la caza, haciendo la guerra o realizando obras de arte con las cuales, al cantarlo, exorcizaba su malestar.

San Juan, en su Evangelio, nos presenta unas palabras sobre las que no voy a hacer exégesis, pero que me parecen claves: «No améis al mundo ni lo que hay en el mundo. Si alguno ama el mundo, el amor del Padre no está en él. Porque todo lo que hay en el mundo –la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la arrogancia de los bienes terrenos– no procede del Padre, sino del mundo. Y el mundo es pasajero, y también sus concupiscencias; pero quien cumple la voluntad de Dios permanece para siempre» (1Jn 2,15-17). Ese mundo es –comenta san Agustín– el mundo del que no conoce a Cristo ni al cristiano; más radicalmente, el mundo del que «no nos conoce porque no conoce a Dios. Jesucristo, también él, ha estado en el mundo, él era Dios encarnado, oculto bajo la debilidad. ¿Y de dónde viene que no le haya conocido? De que él colocaba a los hombres cara a todos sus pecados» (Comentario a la 1.^a Carta de San Juan, IV, 4).

Sería error grave intentar comprender al mundo partiendo del pecado. Los de las guerras culturales no lo hacen para vencer simplemente a los hijos del mal, la dialéctica de

amigo-enemigo tan en boga hoy, aunque es incuestionable que hay un enemigo del Evangelio y de la presencia de Jesucristo en la historia. Pero también lo es intentar comprenderlo sin tener en cuenta la realidad del pecado y sus implicaciones; o sin dirigir la mirada hacia Cristo y su obra redentora. Desde una perspectiva cristiana el mundo debe ser comprendido teniendo presentes a la vez la creación, el pecado y la gracia, ya que esas tres realidades constituyen el entramado de la historia que se desarrolla, bajo la providencia amorosa de Dios, desde el comienzo mismo de la Creación.

Dios no se confunde con el mundo, pero a la vez, podemos encontrar a Dios en el mundo. Dios, que se hizo presente en el mundo, no se ha alejado del mundo. Cristo ha vencido al pecado y a la muerte, y, resucitado y sentado a la derecha del Padre, sale a nuestro encuentro. Nos envía el Espíritu Santo y nos comunica la Gracia, llamándonos a la comunicación con Él en todo momento, hoy, ahora, mientras estamos en el mundo y somos del mundo, que no es ya un telón oscuro y opaco que impide llegar a Dios, sino contexto y materia de nuestro encuentro con Él. La 'filiación divina' y su estrato de fraternidad debe servirnos como marco teológico para el desarrollo de las formas de presencia en el mundo, y en la cultura, como parámetros de la articulación de la presencia cristiana.

30 La teología católica enseña que la naturaleza conserva, aunque oscurecida, su bondad nativa y que el don de la gracia, totalmente gratuito, pero realmente comunicado, nos introduce en la vida de Dios. No es un apósito a la naturaleza sino una fuerza, *dínamis*, interna de la naturaleza. Y lo hace tanto frente a quienes afirman que la naturaleza está completamente corrompida por el pecado de modo que la gracia no puede sanarla, como a quienes sostienen que la naturaleza es hasta tal punto perfecta, pura y completa, que no necesita recibir de Dios su perfeccionamiento; tanto frente a quienes postulan el absoluto predominio de la pecaminosidad y de la caída, como a quienes viven en la superficialidad y en la dispersión o a quienes conocen la angustia del hombre sin Dios, o a quienes viven el drama de la separación de su causa creadora, de la soledad causada por el espesor de un mundo en el cual está apesado.

Parte del pensamiento moderno ha considerado el mundo, bien como repliegue sobre sí mismo y encerramiento en un todo a imagen de un espacio cerrado, bien como una apertura infinita en la línea de un tiempo sin fin. Tanto en un caso como en el otro, el hombre, sometido al ‘destino’, o libre de ‘proyectar’ una existencia que se cierra sobre sí misma, se encuentra solo, abandonado a sus fuerzas. Existir en el mun-

do se reduce entonces a actuar, a trabajar y a satisfacer las necesidades que implica el existir. La vida tiene como límite el mundo que nos rodea con todo lo que contiene: desde las realidades más comunes, utensilios, alimentos, etc., hasta los grandes espacios y las simas abismales, todo queda incluido en el sinsentido. Se vive para vivir, se come para continuar viviendo, sin finalidad, sin interioridad, sin un porqué. Todo remite al mero hecho de existir, o a un afán de existir que, en última instancia, se identifica con la necesidad.

Es grande el contraste entre el planteamiento según el cual el hombre ha sido ‘arrojado’ a un mundo carente de sentido, y la concepción cristiana del mundo como realidad creada por un Dios a la vez que ama. Para el cristiano el mundo no es el horizonte insuperable de una existencia humana cerrada a la trascendencia, sino camino que, en virtud de la gracia de Cristo, puede conducir a la unión con Dios.

Por cierto, tengo que advertir otra línea importante de este planteamiento. En función de cuál es la comprensión del mundo por parte de la Iglesia así será su actuación Evangelizadora, su misión, porque así será la centralidad de su motivación. Es decir, Cristo y el hombre, el hombre o Cristo, Cristo para el hombre, el hombre para la liberación o para la redención.

32 No puedo olvidar, en este sentido, la propuesta de ese escrito cristiano de los primeros siglos, la *Carta a Diogneto*, la carta magna de esta forma de presencia del testimonio cristiano en la historia.

3. Algunos datos del mundo de hoy referidos al cristianismo

Los parámetros vitales ‘del cuerpo eclesial muestran señales preocupantes’. Estos parámetros son, entre otros, el descenso de bautizos y matrimonios, la crisis de vocaciones sacerdotales y de la vida consagrada o la pérdida de influencia de la Iglesia en las sociedades. Un ejemplo, el sociólogo francés J. Fourquet plantea que hay una descristianización que está llevando a la ‘fase terminal’ de la religión católica en Francia: «Si se confirma esta tendencia, se calcula (claramente como perspectiva) que en 2048 podría hacerse el último bautizo, y en 2031, el último matrimonio católico. Podría producirse incluso la desaparición por completo de los sacerdotes franceses en 2044.»

Oliver Roy afirma que nuestra época es la de las religiones disociadas de la cultura, o dicho de otro modo, una época de ‘desculturación’ de las religiones históricas que en el

pasado participaron de una relación consolidada y creativa entre fe y cultura.

33

Andrea Riccardi escribe en su libro *La Iglesia arde* que «estamos en una época en la que el cristianismo histórico presenta señales de declive, peor la religión evoluciona a través de nuevas de reciente aparición e intenta responder a las preguntas de mujeres y hombres desorientados en un escenario global o en el marco del nuevo urbanismo».³

La pregunta sobre el futuro del cristianismo en las sociedades plurales es un lugar común en las investigaciones histórico-sociológicas sobre el fenómeno religioso global. En el mundo cultural, intelectual y académico italiano, y en no menor medida en el anglosajón, no son infrecuentes los estudios que analizan cuál es la situación del cristianismo en la actualidad y cuáles las condiciones de su viabilidad futura. Por desgracia del ámbito español no podemos decir lo mismo. Teniendo en cuenta que el futuro del cristianismo, al margen de consideraciones teológicas, depende de una trama de respuestas, testimonios, historias, la pregunta versa sobre la relevancia de la fe y de la Iglesia, sobre su capacidad

³ *La Iglesia arde*, trad. David Salas Mezquita, Barcelona, Arpa, 2022.

34 de leer el mundo y de ofrecer una adecuada respuesta. El cristianismo, por tanto, entre la agonía y el resurgimiento.

4. Apuntes de tareas para una respuesta

Creo que la pregunta por el compromiso cristiano hay que responderla también en el contexto del ámbito de la pregunta por la esencia del cristianismo, una cuestión que se planteó por R. Harnack en el XIX, y que dio la posibilidad de respuestas como la de Guardini o Von Balthasar.

Como suele repetir el arzobispo de Granada, monseñor Javier Martínez en sus recientes escritos, el mal de la Iglesia en nuestro tiempo es la separación entre la fe y la vida. Lo dijo el Concilio Vaticano II, y lo han dicho los papas desde Pablo VI. Una separación que no tiene en primer lugar la forma de incoherencia moral, de debilidad o de pecado. Porque si nuestro problema principal fuese que somos pecadores, ¿no entraba Jesús en las casas de publicanos y pecadores, y comía con ellos? ¿No son ellos la oveja perdida, aquella a la que Jesús ama tanto que deja a las noventa y nueve ‘en el desierto’? (Lc 15,4). No, el problema es de otra naturaleza. Tiene que ver sobre todo con nuestro modo de comprender el cristianismo y la vida cristiana.

El mal está en que concebimos la vida y las cosas de la vida, y la tierra y la creación, y todo, como algo totalmente desprovisto de misterio, como mera naturaleza. Como algo que cae por entero bajo el control del hombre, y que el hombre pone sin más en manos de la ciencia y de la técnica, y de sus respectivos intereses profesionales. Dios es, por tanto, alguien (o algo) que está ‘fuera’ de la naturaleza, fuera del mundo, fuera de la realidad, lo que le deja a las puertas de no tener realidad alguna. Si se le consiente permanecer, es sólo como excusa para el folklore y para un sucedáneo de moral, fabricado con valores comunes, que nunca se definen con precisión: un cierto amor a la libertad, una cierta bondad, una cierta solidaridad, un cierto sentido vago de justicia y de compasión. Al perdón propiamente dicho sólo se llega en casos excepcionales, pero sí con frecuencia a eso que se llama ‘dar una segunda oportunidad’.

Ese mal se llama ‘dualismo’. El dualismo consiste en aceptar que el hombre tiene dos fines, uno en este mundo y otro en el otro. El fin de este mundo puede llamarse, si se quiere, ‘felicidad’, es ‘natural’, y se alcanza mediante la razón y con las energías del hombre. Es decir, se alcanza con el recurso a la ciencia y a la técnica. Es una ‘felicidad’ que apenas se sitúa más allá de lo que ofrecen el estado de bienestar o el

36 consumo. Eso es lo que el hombre solo, y encerrado en el horizonte de este mundo, puede llegar a producir o incluso a desear.

El fin del otro mundo, en cambio, es ‘sobrenatural’, es la visión y el goce de Dios. Pero ese fin sólo sale a la luz después de una especie de triple salto mortal, por el que Dios –un poco arbitrariamente, parece– saca a algunos hombres de la oscuridad de este valle y los coloca en la maravillosa terraza ‘del piso de arriba’. Desde allí se ve el horizonte espléndido de Dios, de la santidad y de las virtudes sobrenaturales: la fe, la esperanza y la caridad. Ese horizonte tendría retablos dorados y estaría lleno de angelitos que juegan y de santos que miran arrobados hacia el cielo. Y sin embargo, ese fin sobrenatural también lo alcanzaría el hombre –una vez que ha sido dado el salto– mediante determinadas obras que ha de hacer él mismo, el hombre de la terraza, y especialmente la oración y los sacramentos. Hay, incluso, devociones que aseguran la consecución de ese fin, con más o menos trabajo. En último término, al menos en las versiones vulgarizadas de este dualismo, hasta la santidad es una obra del hombre. Pues uno de los dogmas básicos y fundamentales de la modernidad dualista, casi desde sus orígenes, es que ninguna naturaleza creada puede tener un fin, esto es,

ninguna puede alcanzar aquello para lo que está hecha, sin que tenga los medios y las capacidades de alcanzarlo por sí misma, aunque sea con los auxilios exteriores de la gracia. Por eso tiene que haber dos fines. Y por eso la santidad es algo que se consigue, una vez que uno está en la terraza. La infinita trascendencia de Dios y el misterio de la vida humana (o la vida humana como misterio) desaparecen de un plumazo. Mejor dicho, de un plumazo no, sino muy poco a poco. Pero desde esas premisas, esa trascendencia y ese misterio están irrevocablemente condenados a desaparecer. Hoy ya han desaparecido. Los dos. Dios y el hombre. Lo divino y lo humano.

El origen de este dualismo, incluso como trampa al cristianismo puesta por una modernidad que lo que desea es convertir al cristianismo en una ética más al nivel del resto de ofertas en el supermercado ético de la postmodernidad, choca con la idea de que el cristianismo –en esto sigo el pensamiento del profesor Martin Rhonheimer– fue la primera religión que propone reconocer que las cosas temporales, la realidad temporal –poder, derecho, cultura– es autónoma, responde a una lógica interna independiente de la religión. Esto no significa que esa lógica sea ajena o extrínseca respecto al hecho de la creación del mundo por Dios o al hecho de la redención

38 que trae Cristo a la historia. Plantea que el cristianismo, aún comprendiéndose como verdad, no es una verdad sustituta de otras verdades y lógicas de lo mundano, sino que es verdad y esas lógicas de lo mundano pertenecen al proyecto de creación y de redención por sí mismas.

Como apunta don Javier Martínez, con razón, en su introducción al libro de Guillermo Roviroso *El primer santo: Dimas el ladrón. La virtud de escuchar*: «Todas estas cosas construyeron poco a poco el armazón de ese dualismo que ha terminado por emponzoñar la Iglesia, que ha roto la conexión entre la experiencia cristiana de Dios y la humanidad de lo humano. Luego ha roto –tenía que romper– la unidad de la estética, la ética y el logos, y la del alma y el cuerpo, y ha seguido multiplicando sin cesar las fragmentaciones y divisiones, hasta llegar a cosas como las ‘inteligencias múltiples’, y casi sin que nos diéramos cuenta. Es verdad que el lenguaje cristiano permanece (hasta cierto punto), pero sufre toda clase de sutiles metamorfosis que lo banalizan, lo aplanan y lo vacían: por no poner más que un par de ejemplos, aunque centrales, las tres virtudes teologales, que expresan de forma sintética la novedad de la vida en Cristo, pierden todo espesor: la fe se transforma en creencias, en un conjunto de nociones o ideas sobre Dios, el hombre y el

mundo; la esperanza en optimismo o en el mito del progreso; y la caridad cristiana en una solidaridad minimalista, y con frecuencia hipócrita (como cuando damos una limosna a un mendigo con la sola intención de librarnos de él). Y la inteligencia se reduce a razón, y la libertad deja de tener un fin, un *telos*, fuera de sí misma; deja de ser la condición *sine qua non* del amor a los seres y a Dios (o a Dios en todas las cosas). En cuanto a la belleza, pasa a ser algo decorativo y superfluo, marginal, reducido más cada vez a sus aspectos meramente formales.»⁴

Pero claro, habría que, para seguir profundizando en este planteamiento, meternos con esas trampas que la modernidad le puso al cristianismo, y en las que el cristianismo ha caído. Pero ese es otro tema, quizá para otra ocasión.

⁴ Granada, Editorial Nuevo Inicio, 2021.

Los rostros del progresismo y sus consecuencias*

Marcelo LÓPEZ CAMBRONERO

1. Las interpretaciones del progresismo

SERÍA un error entender el término ‘progresismo’ de manera unívoca. Por esa razón empezaré por no dar por supuesto su significado e identificar las maneras más importantes en las que se utiliza esta palabra. Podemos destacar tres, que creo que sirven para poner un marco a la cuestión y plantear los términos de un debate fructífero. 41

A) La primera manera de entender el progresismo es como una posición política con una orientación clara a la profundización de la democracia y a la igualdad ciudadana.

En este sentido el progresismo sería una corriente de pensamiento y de acción política que presenta tres objetivos fun-

* Comunicación realizada el 4 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 «Progresismo: la ideología del suicidio de Occidente».

damentales: la mejora de los derechos civiles, el desarrollo de mecanismos de participación ciudadana más eficaces y la redistribución de la riqueza. El primer objetivo tendría que ver con los derechos individuales; el segundo con la profundización democrática; y el tercero con una de las palabras con la que más se suelen identificar las personas que se consideran progresistas, que es la igualdad, especialmente en términos económicos.

Esta manera de entender el progresismo mantiene unos criterios de actuación bastante claros que definen su acción política, si bien habría que describir con mayor cuidado cada una de sus partes. En primer lugar, tendríamos que determinar en qué consisten los derechos civiles y quién tendría estos derechos. En segundo lugar, cuál es la democracia que perseguimos y cuáles son los límites y mecanismos de mejora de la participación ciudadana, porque sabemos que la manera en la que se orienten los procesos de participación y de toma de decisiones son fundamentales para la democracia y no es lo mismo, por ejemplo, un sistema asambleario que un sistema parlamentario. Finalmente habría que establecer la relación entre la distribución de la riqueza y los derechos civiles, puesto que muchos de estos derechos tienen que ver con la posesión de bienes y la iniciativa privada. No es, pues, una cuestión sencilla y habrá

que analizar dicho progresismo en sus acciones concretas y no desde un punto de vista meramente teórico. 43

B) La segunda definición de progresismo es la que encontramos en un autor de quien tuve el honor de traducir un libro que recomiendo con toda vehemencia. El autor es François-Xavier Bellamy y el libro es *Permanecer*.¹ Bellamy describe el progresismo más que como una posición política como un sistema de creencias, al que llega a denominar la ‘religión del progreso’. Para él, el progresismo es la creencia firme en que la historia siempre avanza hacia lo mejor y que, por lo tanto, el papel de la acción pública consiste 1.º) en no poner barreras al camino que sigue la historia y 2.º) impulsar y acelerar los cambios históricos –sean los que sean– tanto como se pueda.

Este progresismo es fruto de la pasión moderna por el cambio y la novedad, afirmando que todo lo que va a llegar es necesariamente mejor que lo existente. Si los enemigos de la primera versión del progresismo que he presentado son quienes están en contra del aumento de los derechos, de la profundización democrática o de la redistribución de la riqueza, aquí la desig-

¹ *Permanecer: para escapar de la era del movimiento perpetuo*, trad. Marcelo López Cambrero, Madrid, Encuentro, 2020.

44 nación de los enemigos es más sencilla: es antiprogresista, es decir, reaccionario, todo aquel que se opone, duda o discute los avances que nos presenta la historia. Como afirmaba Higinio Marín en *El Debate*, bastará con oponerse a la eutanasia, al incesto, a la transformación quirúrgica del sexo, al poliamor institucionalizado o a la hibridación sexual entre especies para que nos califiquen de ‘reaccionarios’.

Bellamy afirma, y estoy de acuerdo con él, que esta forma de interpretar la historia deshace, destruye de hecho, la política, puesto que como no conocemos el futuro no puede existir una orientación, un camino que seguir. Al mismo tiempo carece intencionadamente de cualquier perspectiva crítica sobre lo que sucede y es incapaz de actuar sobre la sociedad buscando unas metas, unos objetivos o equilibrar lo que acontece, puesto que todo lo que sucede, toda novedad, es siempre mejor que lo existente. Es una especie singular de falacia en la que se confunden los hechos con los valores, porque todo lo que es (nuevo) es considerado valioso (bueno).

Esta noción del progreso, de raigambre hegeliana, es deísta, puesto que supone que existe una intención en la historia, que hay una voluntad que se expresa en ella, y es deísta de la manera en la que lo era Hegel y en la que lo fue, por mí-

mesis, Carlos Marx. Toma especialmente de Marx la confianza en el avance científico y sobre todo en su aplicación práctica, es decir, en la técnica, y se apoya en esta fe ciega en las mejoras técnicas como principal argumento para su postura: los adelantos tecnológicos, que buscan adecuar la realidad a los deseos del hombre, y también mejorar al propio hombre, son necesariamente buenos y podemos confiar en ellos. Con el paso de los años la técnica traerá la liberación total del hombre: la liberación del trabajo, la liberación de la enfermedad, la liberación de la muerte.

C) Por último, la tercera noción de progresismo es más sencilla y a la vez se muestra como la más descriptiva de cara a comprender lo que de verdad es. Esta tercera noción consiste en entender el progresismo como aquello en lo que creen y aquello que hacen los que se denominan ‘progresistas’. Y, ¿qué hacen los progresistas? Pues muchas cosas. Si atendemos a la actualidad de nuestro país, diremos que hacen en cada caso lo que creen que les conviene para conseguir mantenerse en el poder, lo que nos llevaría a decir que ‘progresismo’ es aquello que ayuda a que los progresistas gobiernen. Esta mirada tiene, sin embargo, un serio problema, y es que resulta demasiado contingente y sesgada, sobre todo porque nos puede llevar a un grave error:

46 al creer que progresismo es lo que hacen los que se denominan a sí mismos progresistas, podemos caer fácilmente en el engaño. Concretamente podemos ser engañados por quienes se afirman progresistas, o incluso se lo creen, cuando en realidad no lo son, por ejemplo porque plantean discursos o posiciones políticas que más bien nos llevan a tiempos pretéritos. O, peor todavía, que nos engañen haciendo que el progresismo sea en cada caso lo que ellos interpreten como tal, como cuando la portavoz de Bildu en el Parlamento vasco, Maddalen Iriarte, dijo que cuando hablamos del daño causado por ETA este será justo o injusto ‘dependiendo de cada relato’. Si esto es así, también que algo o alguien sea o no progresista ‘dependerá de cada relato’ o, como señalaba Miguel Ángel Quintana en *The Objective*, de las emociones, y así, siguiendo sus palabras, ‘de lo que les da más o menos penilla’. Entonces no será posible dotar de ningún contenido a la palabra ‘progresismo’.

2. El progresismo en la historia

También podemos intentar comprender este tercer sentido mirando lo que han hecho los ‘progresistas’ a través de la historia, y aquí habría que señalar dos hitos fundamentales:

1. El término ‘progresista’ nace en Inglaterra a finales del siglo XIX y en seguida se extiende por toda Europa, especialmente por Alemania. En un inicio se denominaban ‘progresistas’ a un grupo de socialistas británicos, fundamentalmente historiadores, que dudaban del optimismo de sus colegas marxistas. Estos últimos estaban convencidos de que la historia, tal y como la había descrito Marx a través de su materialismo determinista, llevaba inevitablemente a una sucesión de crisis cada vez más profundas del capitalismo y, por ese camino, a su derrumbe y al fin de la lucha de clases. Los ‘progresistas’ británicos señalaban que no parecía que esto fuese así, y que la manera de instalar el socialismo era ‘progresiva’, es decir, a través de una serie de reformas que debían dirigirse desde el poder del Estado.

Esta es la misma idea que defendió uno de los críticos más inteligentes del marxismo, Eduard Bernstein, al que se le acabó denominando, despectivamente, como ‘revisionista’. El motivo de este calificativo es que hizo una sesuda revisión de las tesis de Carlos Marx para acabar afirmando, mediante análisis estadísticos, que las crisis del capitalismo no eran cada vez más profundas, ni conducían a su derrumbe, ni eso llevaba a la simplificación o eliminación de las clases. El comunismo, o el socialismo, no se impondrían por lo tanto por sí solos, ni la revolución era el mejor camino para

48 conseguirlo. Más bien, señalaba Bernstein, en la medida en que el socialismo es la ideología de la clase obrera, y esta es mayoritaria, el mejor camino para su realización es la propia democracia, ya que el socialismo se impondrá por el sistema de mayorías.

Una vez en el gobierno, el socialismo debía acumular el poder en el Estado como institución capaz de realizar las progresivas transformaciones que llevarían, finalmente, al socialismo. Bernstein, por lo tanto, creía sencillamente que el socialismo era la posición verdadera, más justa y adecuada, y que consistía finalmente en la eliminación de las clases y en la igualdad, solo que fundó a su manera la ‘social-democracia’ al afirmar que el camino del socialismo no era la espera (es decir, esperar a que la historia hiciese su trabajo) ni la revolución (es decir, procurar acelerar los procesos históricos), sino la democracia.

La democracia no era para Bernstein, pues, un fin en sí mismo, sino un medio para el socialismo que convenía en este momento. Una democracia que jugaba dentro del capitalismo para acabar con él a través de procedimientos democráticos que terminarían por eliminar también a la propia democracia, cuando fuese ya innecesaria.

El revisionismo fue objeto de todo tipo de críticas, reducciones y caricaturas hasta que en 1959 fue aceptado por el Partido Social Demócrata alemán en el Congreso de Bad Godesberg. En él, el SPD afirmó su compromiso con la creación de un nuevo orden económico y social conforme a la libertad, la justicia y la solidaridad, afirmando que esto no era incompatible ni con el libre mercado ni con la propiedad privada. Más bien al contrario, se vio al capitalismo como la forma de asegurar el Estado del Bienestar, que ya se había convertido en el elemento central de los gobiernos progresistas de buena parte de Europa y con el que se habían comprometido tanto los partidos reformistas (progresistas) como la democracia cristiana. Buena parte de la izquierda dejó atrás los sueños de transformación utópica de la sociedad y se abonó al reformismo ‘revisionista’ como posición política. Incluso los partidos comunistas abandonaron en Europa la órbita de Moscú y se orientaron hacia el llamado ‘eurocomunismo’, que era, en realidad, un socialismo democrático más exigente e impaciente que el socialismo, pero con el mismo objetivo final: la implantación y el desarrollo del Estado del Bienestar.

2. El gran cambio se produce con la revolución cultural que aconteció al final de los años 60, abanderada por los jóvenes estudiantes de la Sorbona de París que ocupan el Barrio Latino en mayo de 1968. Estos jóvenes ya no son comunistas, sino que se abanderan bajo movimientos tales como el ‘maoísmo’ y otros sueños utópicos inconcretos como el amor libre, el seguimiento de los postulados sexuales anti-patriarcales de Wilhelm Reich y los llamados ‘movimientos de liberación’, entre los que destaca el movimiento de liberación de la mujer que quiere romper las ataduras del sexo femenino, sobre todo la dependencia del varón y de la maternidad, pidiendo el divorcio sin causa, los anticonceptivos y el aborto.

Marx señalaba que la repetición y profundización de las crisis del capitalismo acabaría con la clase media, pero como bien había vaticinado Bernstein y como propició el Estado del Bienestar, la población europea se convirtió sobre todo en clase media. En las elecciones de junio de 1968 en Francia, por poner un ejemplo representativo, arrasa De Gaulle porque los obreros, entre otros, votan mayoritariamente a la derecha, mientras que los representantes de los movimientos estudiantiles, como Alain Krivine, se quedan en un 1% de los votos. La masa obrera que constituía la

bolsa de votos de los partidos de izquierdas desaparece y los partidos socialistas se tienen que convertir (de hecho ya lo eran) en ‘partidos atrapados’.

51

Para conseguirlo arrinconan su habitual posición y discurso orientado al proletariado, abrazan el capitalismo y se vuelcan en una forma de concepción política: el apoyo a los movimientos que reivindican nuevos derechos individuales y sociales, que se convierte en la identidad propia del nuevo progresismo. El progresismo en los años 80 y 90 significa, desde luego, ‘Estado del Bienestar’. Esto exige, desde su punto de vista, un creciente aumento del poder del Estado, pero también el apoyo al movimiento de liberación de la mujer, al movimiento de liberación de género (de todo tipo) y, en general, a toda corriente que exija nuevos derechos tomados como progresistas. Ser progresista es, pues, una posición incierta, siempre por descubrir, que depende del surgimiento de pretensiones sobre nuevos derechos.

Por último, con el auge de la Nueva Izquierda, el progresismo tomó un nuevo cariz todavía más difuso y difícil de describir. Por un lado, quiere mantener su electorado de centro-izquierda insistiendo en el reformismo, en el apoyo al crecimiento del Estado y en la redistribución de la riqueza.

Al mismo tiempo compite con los partidos más radicales en un discurso que en muchas ocasiones muestra su apoyo a regímenes antidemocráticos y a posiciones políticas que se dan en el exterior y que no sostendría en su país (o eso esperamos, al menos) pero que le dan una cierta identidad ‘de izquierdas’ que cada vez es menos creíble. A la vez, se arrastra el debate social al campo de los nuevos derechos, que es donde puede manifestarse mejor su identidad por contraste con los conservadores (en moral) y con los liberales (en política económica).

En definitiva, el progresismo deja de definirse por su iniciativa política y empieza a defender su identidad ‘por contraste’: ellos no son la derecha, lo que exige un discurso de demonización del contrincante de ese lado del espectro político, y a la vez mantiene una tendencia al conflicto y una acción política propagandística en defensa de los nuevos derechos o de la profundización en los que ya se habían legalizado: ser progresista es, pues, más aborto, más divorcio, más ideología de género y más apoyo a toda corriente que contraste con las posiciones conservadoras.

Esto, en algunos países como España, también significa situarse con frecuencia en una actitud de sospecha, cuando no de

enfrentamiento directo, con la Iglesia, y no porque esta mantenga postulados ‘burgueses’ (la Doctrina Social de la Iglesia es mucho más avanzada en tantas cuestiones sociales que la ‘izquierda’ oficial), sino por su identificación con la derecha en nuestra historia reciente (que ya no es tan reciente).

En conclusión, resulta cada vez más difícil entender con claridad cuáles son las posiciones y la acción política que cabe esperar de los progresistas, más allá de que podemos estar seguros de que defenderán cualquier postura que contraste con la derecha, a la que han dejado la iniciativa, aunque no está claro que sepa muy bien qué hacer con ella.

Un renacimiento para Europa*

Carlos MARÍN-BLÁZQUEZ

DE los distintos modos en que resulta posible abordar la descripción de un tiempo, me gustaría ensayar uno muy concreto: definir la clase de hombre que lo habita. Por descontado, semejante caracterización desborda el espacio del que disponemos aquí, de modo que en mi tentativa de aproximación a este hecho he optado por buscar un rasgo que me parece definitorio de la psicología del hombre contemporáneo. Ese rasgo, desde mi punto de vista, y a riesgo de incurrir en una cierta simplificación, sería éste: la pasión por el movimiento, la pasión por el cambio. 55

* Texto leído en la segunda edición de la Escuela de Liderazgo y Vida Pública Ángel Herrera Oria, celebrada en el Real Centro Universitario Escorial-María Cristina (San Lorenzo de El Escorial, 2, 3 y 4 de septiembre de 2022).

56 En efecto, el hombre actual vive dominado por el afán de cambiar, de innovar, de transformar y de transformarse. Cada vez, además, a un ritmo más acelerado. El movimiento, por tanto, se ha convertido en su pauta vital, casi en un reflejo condicionado que apenas precisa de una razón para justificarse. Si, pese a ello, le preguntásemos a este hombre de ahora mismo cuál es el sentido de la actividad incesante en la que vive atrapado, es probable que adujera unas cuantas motivaciones que, en principio, se nos antojarían perfectamente legítimas: la satisfacción de sus deseos, el incremento de su bienestar y de su seguridad, la mejora de su estatus.

Cabría entonces preguntarse si ha sido en todo tiempo el ser humano una criatura movida en última instancia por impulsos de estricta índole materialista o pragmática. Contestar de manera afirmativa a esta pregunta equivaldría a afirmar el carácter unidimensional de la persona, justamente aquello en lo que nuestra época parece empeñada. Este empeño es, por lo demás, consecuencia de un estado de cosas que resultaría pertinente esclarecer en las páginas que siguen, aunque sea de forma sucinta, para comprender la situación de postración casi absoluta en la que se encuentra a día de hoy nuestra querida Europa. Me refiero a postración espiritual,

moral y cultural en primer término, y quién sabe si, en un futuro próximo, también a postración económica. 57

Vayamos, pues, al origen. Recordemos entonces que somos herederos de un mundo que empieza a descomponerse a partir del siglo xiv. Hasta ese momento, prevalece en Europa un paradigma definido por la estabilidad que, en la mayor parte de los órdenes de la existencia, transmite a la vida social y a la psicología de la persona la cosmovisión cristiana. El hombre se define como un peregrino en busca de su morada ultraterrena. El sentido de sus actos se proyecta hacia un horizonte de trascendencia. Le preocupa, ante todo, agradar a Dios y ganar por este medio la salvación de su alma. Debe, no obstante, luchar contra las inclinaciones de su propia naturaleza caída, en el transcurso de un combate para cuya resolución exitosa no le queda sino implorar el concurso de la Gracia. De este momento del espíritu humano da testimonio el conjunto de las manifestaciones del arte y el pensamiento que han llegado hasta nuestros días, y que le otorgan a la Edad Media una tonalidad y un brillo particulares.

Sin embargo, a partir del siglo xiv esta inmensa construcción cultural y política, de innegable índole religiosa, manifiesta sus primeros síntomas de agotamiento. El historiador

58 Johan Huizinga exploró el fenómeno en un hermoso libro, *El otoño de la Edad Media*. Allí queda constancia de cómo, de manera paulatina, el centro de gravedad de la vida social va trasladándose desde un enfoque comunitario a otro más marcadamente individualista. El antropocentrismo renacentista, impulsado por el auge de una nueva clase social, la burguesía, jugará un papel esencial en este cambio de mentalidad. Un tiempo después, la reforma luterana, que escinde dramáticamente Europa, será la confirmación de un giro que no debemos dudar en calificar de revolucionario.

No obstante, el impulso definitivo a este proceso de transformación llega con el movimiento ilustrado. La Ilustración inunda Europa con una incontenible marea de optimismo, algo inédito en la historia de Occidente. Y ello toda vez que se parte de un supuesto que al humanismo renacentista no se le había ocurrido proponer: la bondad innata del hombre. Como afirma el filósofo Alain Finkielkraut: «podríamos decir que todo empieza con el repudio del pecado original».¹ Y donde el pensador francés dice ‘todo,’ yo me aventuro a especificar: la Modernidad.

¹ Alain Finkielkraut, *Nosotros los modernos*, Madrid, Encuentro, 2006, p. 200.

Una Modernidad, por tanto, que aparece no sólo como una nueva etapa histórica, sino ante todo como una concepción radicalmente distinta del ser humano. La historia adquiere un significado nuevo, pues en adelante se tratará del ámbito de la plena realización del ser humano. Para ello –y este dato es crucial– hay que trasladar a la política el sentido de una misión a la que hasta entonces no parecía llamada: la erradicación del mal. El mal, especialmente tras el impacto descomunal de las ideas de Rousseau, resulta ser de naturaleza social, de manera que si se consigue liberar al hombre de las terribles condiciones materiales a las que se ha visto sometido hasta ese momento histórico; si, en virtud de su naturaleza moldeable, se le procura una educación y se le inocular una determinada moral, entonces, de acuerdo a esta teoría, no hay duda de que nos encontraremos ante un ser que ha sido recuperado para la causa de la justicia y la fraternidad universales.

Se trata, en suma, de emprender una transformación a fondo de las estructuras sociales, y de ello se va a encargar, en primer término, la Revolución francesa. La revolución es un movimiento visionario, mesiánico. Supone una ruptura definitiva con el pasado a partir de la promesa de traer nada menos que la felicidad a una humanidad que en adelante

60 vivirá en armonía. En el terreno de las ideas, su principal aportación va a ser la potenciación de un mito que a los revolucionarios les servirá como principal elemento de galvanización: el mito del progreso.

Es preciso detenerse un momento en esta idea, ya que sin la exacta determinación de su alcance no es posible comprender el mundo en que vivimos. El progreso se revela como la irrupción de una nueva fe que entra en competencia mortal con el cristianismo y que, al cabo de un tiempo, consigue doblegarlo. Su significado se sintetiza en la creencia de que la historia, sometida al poder exclusivo de la razón, abarca en su desarrollo una sucesión de conquistas, no sólo en el terreno de los logros materiales, sino también en las esferas de la moral, el arte o la política. Bajo este presupuesto optimista, de raíz ilustrada y también probablemente gnóstica, surgen las nuevas ideologías de nuestra época que, desplazando al cristianismo, se convertirán en religiones políticas destinadas a adueñarse del espacio público.

Así desembocamos en un escenario de cambios continuos, que se justifican en razón de este progreso al que me he referido, de esta llegada, en algún momento de la historia, a un escenario de realización de los deseos humanos, a una

supresión definitiva de las injusticias y las desigualdades, a una desaparición de las privaciones endémicas que han atormentado a nuestra especie. En suma, nos hallamos ante la tentativa de realización del ideal utópico consistente en traer el cielo a la tierra.

Hay que cambiar, siempre, en todo momento, porque se da por sentado que todo cambio implica una mejora, y quien se muestre escéptico o renuente frente al cambio debe ser señalado, criminalizado; en última instancia, apartado de la sociedad. El progresismo se erige en el único modo de pensamiento aceptable. Al hilo de la nueva mentalidad dominante, la caída en desgracia del cristianismo, y más concretamente del catolicismo, que siempre conservó una saludable vena antiutópica, debe ser entendida en parte desde este prisma.

Será el Estado quien, a partir de la Revolución francesa, planifique y acometa estos cambios. El Estado introduce en la sociedad una dinámica de transformación extenuante. Lo hace en virtud de su carácter revolucionario, de su naturaleza insaciable en cuanto a la apropiación de nuevas parcelas de poder se refiere, lo que le lleva a inmiscuirse en la práctica totalidad de los dominios de la experiencia.

62 Siempre bajo una apariencia benéfica, asistencial, moralista, el Estado actúa desmantelando el cimiento de creencias compartidas, y lo reemplaza por una tecnocracia altamente burocratizada, impuesta a través de un vértigo legislativo que disloca las costumbres. En conexión con lo anterior, lo que llamamos Estado del Bienestar puede interpretarse, asimismo, como un medio de originar modalidades inéditas de servidumbre que cristalizan en el intento, casi siempre exitoso, de lograr el beneplácito de la ciudadanía mediante la excusa de bendecirla con toda clase de derechos sociales.

El resultado de su acción es, en gran parte, la destrucción de los lazos que vinculan a las personas y el consiguiente auge de un individualismo implacable, narcisista y autocomplaciente, que, en la medida en que tiende a ver realizada su identidad a través del consumo, resulta ser un elemento extraordinariamente beneficioso para la expansión de un capitalismo sin trabas.

Es de la actividad conjunta de estos dos entes, el Estado y el mercado, ambos de naturaleza antitradicional, de donde surge el perfil del individuo contemporáneo. Como señalé al comienzo, nos referimos a un individuo fascinado por el cambio, por el progreso, por la necesidad de nuevas expe-

riencias que le reafirmen en su dinámica de continua mutación y en el sueño de una autorrealización al margen de toda instancia que pueda coartarle. ¿Pero hacia dónde conduce hoy ese supuesto progreso? Quizá aquí resida la clave de la cuestión que estamos tratando de dilucidar. Porque la expectativa utópica que la revolución introdujo en el núcleo de la historia conoce hoy una crisis muy profunda. En pocas palabras, y luego de tantas experiencias no menos sangrientas que decepcionantes, ha perdido su dimensión escatológica y ha tomado formas que desprecian nuestra herencia histórica y niegan la realidad antropológica del hombre y hasta su misma constitución biológica. Y esa crisis comporta, en último término, una profundización de la crisis de sentido que ya afectaba a Occidente. Se sigue en movimiento, pero ya no sabemos hacia dónde nos dirigimos. El cambio se convierte en un fin en sí mismo, lo que nos acerca de manera peligrosa a los desangelados límites del absurdo. Ante este panorama, el hombre de la Posmodernidad opta, antes que por detenerse y evaluar su situación, por imprimir a su carrera un ritmo si cabe más vertiginoso. Teme, quizás, que de detenerse, se le revelara la penuria de su condición. De modo que sigue adelante, liberado de toda herencia, de aquello que el filósofo Higinio Marín denomina, con una fórmula particularmente certera, cualquier antecedente condicionante.

64 Ahora bien, se paga un precio por ello. En primer lugar, la vida adquiere una textura inconsistente. La noción de cambio constante nos aboca a habitar un mundo sin certezas perdurables, sometido a los flujos de opinión de quienes manejan los órganos de adoctrinamiento y propaganda. No hay convicciones firmes y profundas, sólo respuestas a los intereses cambiantes del momento. Carecemos de un techo bajo el que cobijarnos, de un hogar que nos acoja. Vivir así es hacerlo a la intemperie, y, en este sentido, las dificultades inmensas con que se enfrentan tantos jóvenes de hoy para tener una casa propia constituyen, en el terreno de las evidencias materiales, el símbolo exacto mediante el cual queda retratado el instante que vivimos.

La fascinación por el cambio nos convierte, además, en individuos que desconocen el sosiego. Vivimos sometidos a una espiral de deseos que nos son inducidos, en primer término, por la publicidad y, en segunda instancia, por los nuevos modelos de realización individual que propaga el Estado. Esto nos conduce, de manera curiosa, y considerando que vivimos en una sociedad que alardea de su presunta diversidad, a formas de vida cada vez más homogéneas y que se corresponden con la proliferación de un tipo único de individuo, un individuo definido, entre otros elementos, por su desarraigo existencial.

Así, el hombre nuevo que postulaba la revolución se ha transmutado en un individuo sin vínculos ni lealtades, despojado de una identidad sólida. Su anhelada emancipación no era más que un señuelo que le ha deparado nuevas formas de servilismo. Esa desvinculación a la que me refiero le conduce a una soledad paradójica, pues es una soledad vivida en mitad del estruendo de la muchedumbre, hiperconectada, eso sí, pero a un nivel superficial, gracias a un uso compulsivo de las nuevas tecnologías, y en medio del fragor de un escenario fragmentado en múltiples microidentidades que acentúan la atomización de la sociedad y crean en su seno un clima de enfrentamiento permanente.

La consecuencia más grave de todo este proceso es la caída en el nihilismo, la pérdida absoluta del sentido de la vida. El envite final, como ya anticipara con su genio característico Donoso Cortés, es de naturaleza teológica. Al renunciar a su herencia cultural y espiritual, Europa ha emprendido el camino de su disolución. Con la muerte de Dios, queda invalidado el concepto de verdad como noción independiente de la voluntad del individuo. Éste se acostumbra a desenvolverse en un entorno vital inconsistente, precario, acomodaticio. La persona pierde el sentido de la responsabilidad de sus actos y, con ello, su libertad misma. Queda el

66 Estado como única fuerza incuestionada, encargado, mediante el instrumento de la coacción, de contener el caos y la anarquía, el sinsentido –en una palabra– que se deriva de este proceso de desintegración.

Las perspectivas, por tanto, no pueden ser demasiado halagüeñas. Al objeto de sintetizarlas, me ceñiré a dos citas que resumen el contenido de lo que trato de exponer. La primera, del historiador Rémi Brague, dice así: «La ruptura deliberada con el pasado provoca la pérdida de la civilización y el presagio de alguna forma de barbarie, entiéndase esta última palabra también en el sentido habitual, es decir, como estupidez y crueldad.»²

La segunda cita es del profesor Elio Gallego: «¿Recordará y abrazará nuevamente el hombre europeo sus orígenes? ¿Se levantará? Es posible. Y, sin embargo, una cosa es segura: no lo hará hasta que no se agoten todas sus posibilidades, todo su patrimonio, o, agotado éste, pueda seguir endeudándose. Las masas europeas seguirán a sus líderes mientras éstos les sigan garantizando un mínimo de seguridad y bienestar,

² Rémi Brague, *Manicomio de verdades*, Madrid, Encuentro, 2021, p. 142.

aun llevándolas, como es evidente que están haciendo, a la quiebra moral y económica más absoluta.»³ 67

Desde distintos ángulos, ambos pensadores inciden en la certeza de hallarnos en las postrimerías de una época. Así como el siglo XIV supuso el comienzo del fin de la cristiandad, es más que probable que en nuestros días estemos asistiendo al ocaso del proyecto moderno. Sin embargo, mi impresión es que queda un largo trecho todavía hasta llegar al crepúsculo definitivo. La cuestión más acuciante sería: ¿cómo debemos hacer para recorrerlo sin sucumbir al hechizo de las voces que nos animan a dejarnos arrastrar por el espíritu de la época?

La primera respuesta que se me ocurre me trae a la mente una imagen contenida en *La Odisea*. Se trata de la figura de Ulises amarrado al mástil de su barco, con los oídos tapados para evitar de ese modo ser atraído por el canto funesto de las sirenas. De manera análoga al héroe griego que lucha por regresar a su patria afrontando toda clase de contratiempos y peligros, deberíamos empezar por buscar nuestro propio mástil de certezas inmutables para, desde allí, hacer oídos sordos a esa potente ilusión que está en la médula misma

³ Elio Gallego, *Estado de disolución*, Madrid, Sekotia, 2017, p. 173.

68 del mundo de hoy, y que consiste en someter nuestras vidas, y hasta lo más profundo de nuestro ser, al espejismo de una agitación incesante. Deberíamos ser capaces de recuperar la demora, de trenzar lazos con la parsimonia y la dedicación que requiere la urdimbre de aquello que deseamos que perdure. En la medida de nuestras posibilidades, tendríamos que abandonar las dinámicas agotadoras de la competitividad y la búsqueda de la satisfacción instantánea de todo deseo, y concedernos amplios márgenes de reposo, y consagrarlos a la contemplación, y a la introspección y al fortalecimiento de los vínculos que dan sentido a nuestro paso por la vida. Sería deseable que la necesidad que experimentamos de recuperar una cierta noción de pertenencia se tradujera en formas de vida acordes a una palabra que remite a un contexto de fraternidad y de cálida acogida. Esa palabra es ‘comunidad’.

Tenemos, ante todo, el deber moral de defender la familia como bastión frente a las fuerzas que conspiran por desintegrarla. No en vano, es en la familia donde se crean las personas, y Europa sólo podrá renacer cuando las condiciones de vida predominantes en su seno propicien el surgimiento de personas, y no de meros individuos, unidades de producción y consumo en realidad, que es lo que genera prin-

principalmente una sociedad como la nuestra, dominada por la lógica expansiva del Estado y por los intereses económicos de las oligarquías en las que el Estado se apoya.

Estas pautas de vida, en oposición al delirio intelectual y político y a la debacle moral que marcan el curso de nuestros días, ostentan un cariz disidente. En realidad, yo diría que frente a la homologación absoluta de formas de pensamiento y de vida que define la mediocridad de nuestra época, en lo que urge comprometernos es en la labor, ardua y sencilla a un tiempo, de extraer lo mejor de nosotros mismos. Es ésta una resolución que ha de llevarnos a recuperar un sentido aristocrático de la persona. Quizá la palabra aristocrático provoque algunas reacciones de suspicacia. Pero recordemos la definición que de aristócrata nos ofrece un hombre que lo fue en el sentido más profundo y noble del término, Nicolás Gómez Dávila. «Verdadero aristócrata –escribió Gómez Dávila– es el que tiene vida interior. Cualquiera que sea su origen, su rango o su fortuna.»

La vida interior, la vida del espíritu, es lo que ha definido a Occidente, lo que ha dado forma a Europa y ha hecho de ella la más compleja y rica aventura civilizatoria que haya conocido la humanidad. Sin embargo, se diría que,

tras una vasta tarea de sospecha y demolición, la fuente de donde brotaba ese manantial de vida se ha secado. ¿Por completo? Sostengo que es responsabilidad nuestra ofrecer un modesto testimonio de que, incluso en el contexto más hostil, resulta posible preservar un reducto de la conciencia a resguardo de la aceleración y de la inmensa liberación de energías transformadoras que definen nuestro siglo. Acerca de las personas comprometidas en esta misión, el escritor alemán Ernst Jünger escribió: «Son islas en el caos de este mundo. Un jardín, un cuarto de trabajo, una modesta vivienda, un círculo de amigos... todas estas cosas testifican el genio de aquél a cuyo alrededor se forman.»⁴

En otras palabras, se trata de seguir esforzándonos en dar cumplimiento al precepto evangélico de ser ‘la sal de la tierra’, y de velar para que los frutos de ese esfuerzo alcancen a quienes tenemos más cerca de nosotros. No creo que exista ahora mismo desafío más urgente y cautivador en el corazón de una Europa que ha extraviado su alma.

⁴ Ernst Jünger, *Heliópolis. Visión retrospectiva de una ciudad*, Barcelona, Página indómita, 2016, p. 119.

Una crónica Dalmaciana: de la amistad y lo político*

José Antonio PÉREZ RAMOS

BAJO los tapices bordados con la heráldica del Cardenal Cisneros y la Monarquía Hispánica de los Reyes Católicos, no resultaba difícil evocar la dedicación de vida y espíritu de nuestro homenajeado: el profesor Dalmacio Negro Pavón, para quien la Universidad y las formas de lo político, ‘tanto monta’, han sido y son, la primera, tierra fértil regada con el agua fresca de su compromiso puro y grave con la verdad; y la segunda, arcano desvanecido, misterio desvelado, idea-categoría que con su magisterio somos capaces de palpar, aunque sea a tientas, a fuerza de atender a sus leyes y regularidades. 71

* El homenaje tuvo lugar el 23 de noviembre de 2022. Una versión en inglés de este artículo aparecerá en la edición de primavera de 2023 de la revista *The European Conservative*.

En el Colegio Mayor de San Pablo, en Madrid, nos congregamos con la excusa de la presentación del *liber amicorum* preparado por Jerónimo Molina Cano, con motivo del nonagésimo aniversario de don Dalmacio. *Ad triarium ventum est*, pues esta obra coral –que no colectiva, como bien dijo su editor– sufrió no pocos avatares y retrasos, incluidos los provocados por la escasez de papel y su carestía. ¿El mercado en lucha contra lo político?

Con el sello de ‘Los Papeles del Sitio’ y el título *Pensar el Estado: Dalmacio Negro. La política de los hechos y la política de la libertad*, la obra vio la luz, y su figura no podía resultar más bella para cualquier amante de los libros. Una camisa con una rugosidad que llama a su tacto, unas páginas que desprenden el olor de las cosas que no perecen, y una tipografía esbelta cuya letra capitular viste un azul –los azules, siempre elegantes– que atrapa la mirada como lumbre encendida. En su portada, un dibujo, la trascendente seriedad del arte de la política, simbolizada en España por el Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, «a un tiempo mismo un palacio, un sepulcro y un convento –diría Donoso Cortés–. El Escorial es la historia, escrita con piedra de granito, de la monarquía austríaca».

Don Dalmacio llegaba al encuentro acompañado por su esposa y una de sus hijas, preocupándose esforzado por saludar a los presentes. Se dirigía él hacia ellos, casi como pidiendo perdón por haberles hecho venir a un homenaje, odioso para él, pues no cree sinceramente merecerlo. El homenaje y la obra, dado el carácter del maestro, tuvieron que ser durante largo tiempo ocultados; más bien fue una conjura urdida por su discípulo Jerónimo Molina, con una perfección técnica propia de Curzio Malaparte, pero no dirigida a conquistar el campo de *Kratos*, sino guiada con suavidad a los espacios joánicos, enseñoreados estos por la amistad y el afecto.

La mesa de ponentes invitaba a estar horas y horas escuchando. El primero en hablar fue el presidente de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, el profesor Benigno Pendás, quien elogió y glosó la trayectoria académica de Dalmacio Negro. Le siguió Jerónimo Molina, quien dio con la esencia del encuentro, «una reunión ‘antisolemne’ de alumnos que hablan de su profesor (humanamente), no tanto de sus teorías». Habló de cómo don Dalmacio, de quien fue alumno allá por los años ochenta, le descubrió a los juristas Carl Schmitt y Julien Freund (sobre este último

74 terminaría realizando su tesis doctoral dirigida por el propio Dalmacio Negro). Continuó explicando la génesis del libro, que remonta a una entrevista hecha al profesor Negro por José Luis Álvarez de Mora y una conversación con el sociólogo Carlo Gambescia. Un proyecto editorial que puso en marcha contando con la desinteresada contribución de una miscelánea de amigos –entre, juristas, abogados, filósofos, historiadores, periodistas, politólogos, etc.– que bien supo dirigir, pues el libro es realmente una rica y voluminosa bibliografía política y humana centrada en Dalmacio Negro y no un refrito mal cocinado, como a veces sucede con los libros jubilares. Como el propio Jerónimo Molina dijo, «para llevar a buen puerto estos proyectos editoriales, la unidad de mando es tan necesaria o más que en política». La recia devoción parecía envolver todo el discurso.

La profesora Consuelo Martínez Sicluna recordaba cómo, con verdadero temor y casi arrepentida, le remitió al profesor Negro su primera obra –*Legalidad y legitimidad: la teoría del poder*– pidiéndole su crítica, y éste la revisó y comentó con la mayor de las atenciones. Martínez Sicluna habló de la destrucción del *ethos* en Europa y en particular en España, un proceso de descomposición causado por la dictadura del relativismo –tan denunciada por Benedicto XVI– y el proceso revolucio-

nario que paso a paso han desencadenado las bioideologías. Concluía con una llamada a transmitir –*tradere*– la antorcha, aquella que representa la sana continuidad y el Derecho.

75

Por último, intervino el profesor Elio Gallego García, buen amigo y compañero de don Dalmacio en la Universidad CEU San Pablo. Sus analogías significan bien la importancia del profesor Negro para el mundo de las ideas jurídicas y políticas. Rememoró la célebre controversia filosófica en torno a la libertad que mantuvieron el obispo Bramhall y Thomas Hobbes, destacando el subtítulo del discurso del primero, *The Catching of leviathan or the Great Whale*, que, elocuentemente, dice así: *Demonstrating, out of Mr. Hobbes his own Works that no Man, Who is thoroughly a Hobbist, can be a Good Christian or a Good Commonwealth's Man, or Reconcile Himself to Himself; because his Principles are not only Destructive to all Religion but all Societies; extinguishing the relation between Prince and Subject, Master and Servant, Parent and Child, Husband and Wife, and abound with palpable contradictions*. Y, entre solemne y provocativo, proclamó: «Tenemos sucesor del obispo de Derry». La gran ballena ha engullido, como a Jonás, a la *auctoritas*, el Derecho y la libertad pública, y amenaza con llevarlos al abismo. El profesor Negro, un nuevo capitán

76 Ahab en busca y captura de la gran ballena. «Y he aquí que muchos nos hemos embarcado con él.» Elio Gallego, con aires newmanianos, fue directo a lo que define humanamente a nuestro homenajado, su liberalidad, que es «generosidad, magnanimidad, y humildad». Rasgos ligados a una condescendencia que no nace del orgullo intelectual, sino que emerge de la humildad cristiana. Condescendencia en la que, al que se reconoce superior, se abaja, participa concretamente de aquellos que se inclinan y los eleva. No pudo ser más certero y acertado.

A don Dalmacio le llegó su turno. Había arqueado las cejas, se removía en su silla, parecía pensar, «habéis perdido la cabeza». Emocionado por el afecto y el elogio, acertó a decir: «¿Pues qué quieren que diga yo? Muchas gracias a todos.» Ejemplo de su *humilitas*, del maestro que nunca se da importancia y de su buen humor: «Yo no soy maestro de nada, no tengo regla para dar en la mano. Lo único que he hecho ha sido contar lo que oí a mis maestros.»

Dalmacio Negro, cultivador del realismo político y del *ius publicum europaeum*, que se definió sólo como ‘transmisor’, comenzó recordando a sus maestros. En especial, Luís Díez del Corral y Javier Conde, quien le llevó a intere-

sarse por la filosofía política. Nombró también a Antonio Millán-Puelles y a la egregia constelación de iuspublicistas de mediados del siglo pasado: Antonio Truyol, García Pelayo, Pérez Serrano, Federico de Castro, etc. Brevemente disertó sobre la situación de un Occidente empecinado en suicidarse. Frente a los tópicos buenistas y los consensos plutocráticos de las izquierdas y derechas sistémicas –entiéndase el pleonasma–, fue claro: «la libertad nunca ha estado tan amenazada en la historia occidental como ahora». Por un lado, la crisis del Derecho: «El Derecho no existe, hablar hoy de Derecho es perder el tiempo, lo que existe es la legislación.» Por otro, la destrucción de los límites por la técnica, que, gracias al cuarto poder, ha conseguido que cale «la idea de que se puede hacer todo lo que se quiera», derogando la máxima de que «el parlamento inglés posee todas las facultades menos hacer de una mujer un hombre o de un hombre una mujer». El estatismo, con un «Estado que dice qué tienes que hacer, qué comer, cómo andar...», el economicismo y el culto al dinero, la propagación de la cultura de la muerte y el aborto, que revela una sociedad patológica, pues «ninguna especie animal ataca a los miembros de su especie». El estudioso del liberalismo y ‘del mito del hombre nuevo’, moderno rebelde contra todo lo dado, iba concluyendo

78 su bosquejo. «Se cree que estamos en una Europa liberal y estamos en una Europa que es la UERSS, la Unión Europea de Repúblicas Socialistas Soviéticas». Una Europa totalitaria, pues «el auténtico totalitarismo es el que ataca la conciencia» y aunque «la conciencia no se destruye, sí se puede tergiversar», un refinamiento que no alcanzaron los pasados regímenes utópico-totalitarios.

La jornada tocaba a su fin. Los aplausos fueron extensos, de esos que hacen salir al tenor varias veces al escenario. En esta «informal pero real escuela Dalmaciana», como dice el profesor Alonso Muñoz, la sensación era de alegre camaradería y agradecimiento. Don Dalmacio todavía estuvo algo más de una hora firmando pacientemente ejemplares de sus obras y conversando con todos y cada uno de los que se le acercaban; toda una *rock & roll star* (que don Dalmacio me perdone). Me acerqué con pudor para saludarle y que me dedicase su *La tradición de la libertad*, que hace algún tiempo me regaló. Y tras dedicarme el libro, don Dalmacio, que no pierde ocasión de hablar de las cosas que le gustan, me recordó una de nuestras conversaciones: «¿Qué pasa con la traducción al español de Augusto Del Noce?», refiriéndose a su propuesta de publicación de una de las obras del filósofo italiano. Antes,

nos había amenazado con cumplir otros noventa años y la obligación de que se le dedicara otro *liber amicorum*...
Larga vida.

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

