

LAS RAZONES DE LA ANTIMODERNIDAD

Danilo Castellano

1. Tres consideraciones preliminares necesarias

Al tomar la palabra sobre las razones de la antimodernidad me parece oportuno llamar la atención sobre, por lo menos, tres cuestiones que son preliminares a la presentación de las tesis y cuya aclaración sirve –espero– para evitar equívocos.

La primera responde a la pregunta: ¿permite el *anti* ser *por*? ¿Es necesario, en otras palabras, lo negativo para determinar lo positivo? ¿Es necesaria, por ejemplo, la enfermedad para reconocer la salud? ¿Era necesaria, también por ejemplo, la Reforma luterana para la Contrarreforma católica? La respuesta a estas preguntas requiere en primer lugar de algunas distinciones previas. Sólo después será posible la determinación de los términos de la cuestión en sí misma y la solución, por lo menos provisional, del problema.

Deber registrarse primeramente un hecho: para entender a fondo el pensamiento de un autor o la doctrina de una Escuela es oportuno tener presente con quien polemizaba el autor o la Escuela. Es oportuno considerar, en otras palabras, a qué quieren responder. Esta es una aguda observación metodológica de Augusto Del Noce, quien insistía en que –sin esta atención preliminar– se corre el riesgo de no entender a fondo o incluso de no entender nada el pensamiento de los interlocutores o de los adversarios. ¿Tendría, pues, el pensamiento una génesis constitutivamente

dialéctica, entendiendo dialéctica en el sentido moderno? La respuesta es negativa. El pensamiento no tiene necesidad de la confrontación, sino que –en efecto– acoge las «cosas», su naturaleza y su orden, también sin la consideración polémica, sin la confrontación, en ausencia de la dialéctica. Con frecuencia, sin embargo, nos vemos obligados a ofrecer argumentos *contra* alguien (piénsese en la controversia jurídica o en la oposición a teorías y la censura a opciones cuya realización debe impedirse). En estos casos, la dialéctica, a menudo necesaria para considerar las cuestiones desde todos los ángulos, se convierte en indispensable. En estos casos, en efecto, para *responder* es necesario: a) comprender a fondo lo que se entiende debe ser refutado teóricamente o impedido prácticamente; b) determinar el fundamento no opinable de las propias argumentaciones (favorables o contrarias); c) ilustrar las argumentaciones y eventualmente las decisiones consiguientes sobre la base del fundamento alcanzado (sobre la base, pues, de lo *positivo*) y de manera no contradictoria. Lo que significa que el *anti* postula el *por*, que lo positivo (la salud, por ejemplo) es *conditio sine qua non* para individuar lo negativo (la enfermedad), que todo discurso (también el de refutación) es necesariamente positivo y que la subordinación en el oponerse no es siempre y necesariamente dependencia de la doctrina refutada, representando ésta sólo la ocasión para emprender un camino de profundización para descubrir y reproducir la verdad de las «cosas». Así pues, por seguir con el ejemplo puesto, la Contrarreforma no fue (y no es) mera contraposición a la Reforma, no tuvo (y no tiene) dependencia absoluta de ésta: fue (y es), sobre todo, profundización de la doctrina de siempre de la Iglesia, conocimiento renovado de la continuidad del depósito que la Iglesia custodia.

Un segundo aspecto de la primera cuestión tiene particular relieve en el campo del obrar humano y, en concreto, de la política. Se trata de la segunda cuestión preliminar. ¿Es legítima la praxis cuando viene motivada y está guiada sólo por la oposición, esto es, sin tener fundamento en el orden natural de las «cosas»? El antifascismo, el antinazismo, el anticomunismo, el antirradicalismo, etc., no

son condiciones suficientes para legitimar la acción y aún menos el gobierno. La oposición, a veces, se rige sólo por el criterio del «mal menor». No se obra, en otras palabras, con vistas al bien, sino únicamente para evitar males mayores, persiguiendo lo que se define y considera justamente... un mal, aunque menor. Puede oponerse a una ideología (por ejemplo, el marxismo), a un régimen (por ejemplo, el comunismo), a una norma (por ejemplo, a la absoluta liberalización al aborto procurado) (1). El criterio de esta oposición es evitar la expansión de un error o levantar diques en nombre del mismo error o de otros errores. Así, por ejemplo, el anticomunismo ha representado, incluso para muchos católicos, la aceptación del liberalismo; la *modernidad*, al principio rechazada, fue seguidamente aceptada sea para evitar conflictos como para obtener ventajas: la Revolución francesa, por ejemplo, se refutó y combatió durante muchos años por el pensamiento católico; pero finalmente fue «bautizada» y declarada «cristiana». Lo mismo pasó con la libertad moderna (2): de enemiga del hombre se convirtió en uno de sus derechos. No hacen falta muchas referencias. De Lamennais a Gioberti, pasando por el *ralliement* de León XIII, por el movimiento del *Sillon* y hasta las democracias cristianas de después de la Segunda Guerra Mundial, se ha visto invertirse la relación de la Revolución francesa con la Iglesia católica y el pensamiento

(1) En algunos países –por ejemplo Italia– la oposición a la norma que liberaliza el aborto procurado (que los radicales habrían querido aún más amplia) se ha hecho en nombre del «mal menor». No se ha combatido, así, el aborto procurado en sí mismo, sino que se ha buscado «contener» o limitar sus efectos. Esta, en efecto, fue la opción del «Movimiento per la Vita», que promovió un referéndum abrogativo del aborto en 1981.

(2) El ejemplo más significativo en el plano teórico es el de Maritain. Éste, en efecto, declara en su libro *Cristianismo y democracia* (de 1943), un trabajo de sus años «americanos», que la libertad moderna es la libertad cristiana. Tesis contraria a la que había sostenido decididamente hasta fines del decenio de los veinte. Tanto que en el libro citado declara haberse equivocado antes. En el terreno práctico se ha «adoptado» la libertad moderna por los partidos y movimientos políticos, sobre todo tras la segunda guerra mundial, aunque no hubieran faltado intentos de conciliación semejantes muchos años antes (piénsese, por ejemplo, en Luigi Sturzo y el Partido Popular italiano, orientados a acoger *apertis verbis* el liberalismo a comienzos del siglo XX).

de los católicos (3). La libertad moderna, la teorizada por la gnosis protestante y sistematizada por sus pensadores, encontró al comienzo una dura oposición, para después convertirse en un ideal para pensadores como Maritain, sobre todo para el Maritain esclavizado por el americanismo y convertido en instrumento de De Gaulle y de los regímenes democráticos sostenidos incluso por la jerarquía católica tras la Segunda guerra Mundial.

Pero hay más. Se han elaborado teorías políticas y jurídicas para las que las identidades colectivas serían el producto de oposiciones. La doctrina del amigo-enemigo de Schmitt, por ejemplo, lleva a la consecuencia de que lo positivo que se impone (esto es, que se convierte en efectivo) sería el resultado de las oposiciones, no su razón, es decir, la justificación de la oposición. El *anti*, en este caso, sería coesencial al *por*. La existencia de la comunidad política, *rectius* de una identidad colectiva, dependería necesariamente de las oposiciones, del «enemigo». No sería natural y no tendría una finalidad natural. Nacería de una relación, de una relación conflictiva: el conflicto, por tanto, estaría en el «origen» de las «cosas». No sería patológico, sino natural, fisiológico. El *anti*, también la antimodernidad, vendría a depender, aun en la oposición, de lo que se combate o se cree combatir. La antimodernidad, pues, sería posible solamente en presencia de la modernidad, como la contrarrevolución, por su misma existencia, necesitaría de la revolución (4). No se

(3) Dario Composta, en un amplio ensayo de los años ochenta, demostró no solamente que la Revolución francesa marca la divisoria de aguas, sino que a este propósito ha reconstruido la historia del vuelco. Cfr. DARIO COMPOSTA, «I cattolici di ieri e di oggi di fronte alla morale politica», en AA. VV., *Questione cattolica e questione democristiana*, Padua, Cedam, 1987, págs. 1-98. Véanse, además, los interesantes números de la revista *Fuego y Raya* (Córdoba de Tucumán), núm. 6 (2013), núm. 7 y 8 (2014), núm. 9 y 10 (2015), dedicados oportunamente al análisis de las democracias cristianas en el nivel internacional.

(4) La contrarrevolución no es necesariamente lo contrario de la revolución, aun siendo anti-revolución. A menudo, en efecto, se instaura una relación de necesaria dependencia aun en la oposición. Pueden verse algunas reflexiones sobre el tema en Danilo CASTELLANO, *La tradición política católica frente a las ideologías revolucionarias*, Madrid, Consejo de Estudios Hispánicos Felipe II, 2019, págs. 15-41.

lograría salir de esta dialéctica gnóstica y moderna pese a las acrobacias lingüísticas y las definiciones convencionales y, por ello, arbitrarias.

Esta aproximación a la realidad, sobre todo a la realidad política, hace surgir una tercera cuestión. El *anti* o el *contra* no sólo requerirían la presencia simultánea de lo que se refuta o se combate, sino que vendrían necesariamente *después* de lo refutado y combatido. Podría decirse, hablando metafóricamente, que la cura viene necesariamente *después* de la enfermedad, y que no tiene sentido –más aún puede ser perjudicial– sin la enfermedad o una vez que la enfermedad ha sido superada. Lo que plantea el problema de si es posible la preeminencia del *por* respecto al *anti*; o, mejor, si es posible que exista un *por* que no requiera un *anti*. Pues, por lo que se ha dicho, parece que la respuesta deba ser negativa, al transformarse el *anti* en oposición, pero en una oposición interna al *sistema*. Lo que transforma el *anti* en una oposición conservadora del mismo sistema (5). La antimodernidad, en este caso, sería contraria a la modernidad, pero no podría nunca ser su contrario. Por lo que una tal antimodernidad se convierte necesariamente en conservación. No sería, pues, alternativa a la modernidad, sino una de sus interpretaciones y –en último término– su defensa. Debe considerarse atentamente, por ello, la observación de Carlo Francesco D’Agostino según la que hay que ser *anti anti* (6).

(5) Se ha hablado y de hecho se habla no casualmente de «revolución conservadora», que sería una revolución (aparentemente) contraria a la revolución convertida en efectiva (esto es, «impuesta»), pero no alternativa a ella. Su nacimiento y desarrollo ocurrieron en Alemania hacia fines de los años veinte del siglo pasado, con autores distintos entre sí pero unidos por la aversión a la democracia liberal y burguesa: Carl Schmitt, Ernst von Salomon, Gottfried Benn, Ernst Jünger, Thomas Mann, por ejemplo, creyeron encontrar en la «vieja» Alemania (prusiana y pangermanista) los valores tradicionales. En realidad estos valores eran modernos, aunque se declinaran (o se declinen) en manera distinta respecto de la doctrina democrática y liberal burguesa. Puede verse sobre la cuestión, a título de ejemplo, Stefan BREUER, *La rivoluzione conservatrice*, Roma, Donizelli, 1995, y Ernst NOLTE, *La rivoluzione conservatrice nella Germania della Repubblica di Weimar*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2009.

(6) Carlo Francesco D’Agostino fue un político italiano que denunció los errores de la Democracia cristiana y su traición objetiva a la doctrina

Y debe evitarse, en suma, la posición según la cual el *anti* se identifica con un rechazo y con un lamento: el rechazo de todo cambio y el pesar por el tiempo pasado (identificado como época perfecta).

2. Errores de la antimodernidad

La conservación, como acaba de observarse, es un error de la antimodernidad, que es y permanece interno al sistema de la modernidad. Se dan también, sin embargo, errores externos al sistema. Vienen representados, en primer lugar, por las posiciones que rechazan la modernidad, pero que –con ella y por su culpa– rechazan también lo que debe considerarse en sí mismo positivo. Sólo citaré dos, distintos entres sí, pero ambos significativos.

Debe observarse, primeramente, que algunos autores presentan como alternativa al mundo moderno la *weltanschauung* oriental, panvitalista (reducida, a menudo, al pansexualismo) y, en último término, nihilista. Para combatir, por ejemplo, el subjetivismo propio de la civilización occidental contemporánea, se llega a la negación del sujeto que, por el contrario, es una conquista de la mejor civilización griega antigua y, sobre todo, del cristianismo. Resulta ejemplar a este respecto la doctrina del italiano Julius Evola (7). Aunque su libro *Revolución contra el mundo moderno* denuncia un error fundamental del humanismo inmanentista, representa simultáneamente la propuesta errónea de identificar la tradición con una cultura que niega la misma posibilidad del reconocimiento de los entes, objeto primero e inmediato –como observa justamente Santo Tomás de Aquino– de la experiencia intelectual del hombre.

social de la Iglesia en lo que toca al Estado y su ordenamiento jurídico. Puede verse sobre su figura y pensamiento, Danilo CASTELLANO, *De christiana Republica*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2004, así como Samuele CECOTTI, *Della legittimità dello Stato italiano. Risorgimento e Repubblica in un polemista cattolico*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2012 e ID., *L'associazionismo aziendale*, Siena, Cantagalli, 2013.

(7) Julius EVOLA, *Rivoluzione contro il mondo moderno*, Milán, Hoepli, 1934.

Otros, por ejemplo el autor alemán Spengler (8), están convencidos de que el mundo moderno está destinado al ocaso. Si final sería consecuencia de la difusión y la aplicación de la cultura de la modernidad: el proceso histórico estaría orientado inevitablemente hacia la muerte del Occidente, a causa sobre todo de los instrumentos –sobre todo tecnológicos– que el Occidente mismo pone en manos de sus enemigos. Su defensa –para Spengler debida– es inútil: el mundo moderno está destinado a un declinar rápido e inevitable a causa del proceso «natural» de decadencia al que lleva la historia, que –de modo contrario a cuanto sostuvieron y sostienen las doctrinas ilustradas– no es motor del progreso, ya que *ducunt fata volentem nolentem trahunt*. La historia, a juicio de Spengler, encontrará realización en cualquier caso, y realización plena, con el individuo o contra el individuo. El de Spengler, por tanto, es un antimoderno puramente descriptivo y fatalista. La modernidad se ha acabado no porque las consecuencias de sus premisas insostenibles hayan provocado su fin, sino porque así lo ha establecido el destino contra el que nada se puede.

3. La maraña de la antimodernidad católica

El problema es aún más delicado en lo que respecta al mundo católico.

La Iglesia se opuso constantemente a la llamada civilización moderna, a sus numerosos y –sobre todo– a las premisas que postulan en primer lugar el primado de la libertad, de la libertad negativa, sobre la verdad. Lo hizo al tiempo de la Ilustración y de la Revolución francesa. Lo había hecho también en los siglos precedentes, sobre todo al oponerse a la Reforma luterana que fue la aurora de la modernidad. Sobre todo también, en el siglo XIX y a principios del siglo XX, la Iglesia denunció con fuerza el absurdo de la

(8) Véase, sobre todo, Oswald SPENGLER, *Der Untergang des Abendlandes*, Viena 1918 (2ª ed. ed. integrada, Munich, 1922); trad. italiana *Il tramonto dell'Occidente*, a cargo de Julius Evola, Milán, Longanesi, 1957; trad. castellana, de Manuel García Morente, *La decadencia de Occidente*, Madrid, Espasa Calpe, 1923.

modernidad, mostrando las consecuencias que se habrían derivado de la recepción de esta teoría en el plano teórico, en el moral y en político.

Autores de formación católica, junto con otros convertidos al catolicismo y aun otros ateos, consideraron el catolicismo (al menos desde el ángulo ético y político) como una doctrina «realista» que debía realizarse para alcanzar el bien común, así como se empeñaron en contrastar el avance de la modernidad, la aplicación siempre mayor de esta *weltanschauung*. Son, por citar sólo algunos nombres, De Maistre (1753-1821), De Bonald (1754-1840), Bloy (1846-1917), Péguy (1873-1914) e incluso (el llamado «primer») Maritain (1882-1973). Son autores seguramente antimodernos (para Maritain sólo vale la definición en un período de su vida), como los etiquetó el escritor francés Antoine Compagnon (9), favorable a una nueva y renovada exaltación de las Luces y, por lo tanto, lejano a toda simpatía antimoderna. Antimodernos, sin embargo, no significa necesariamente tradicionalistas: los primeros (los antimodernos) necesitan de la modernidad que alcanza su realización plena con la Revolución francesa y las sucesivas; los segundos (los tradicionalistas) tienen una historia más larga, raíces más profundas por su empeño y motivaciones ideales que van más allá de la era que comienza con 1789, si bien ésta representa un aspecto de la modernidad al que también se oponen los tradicionalistas. Pero se oponen al tener una visión positiva del «mundo», es decir, para defender y sobre todo para instaurar el orden natural de las «cosas». No son, por lo mismo, simples antagonistas.

4. Antimodernidad y claridad

Esta precisión era (y es) oportuna para intentar salir de los equívocos, a veces errores, que impiden una «lectura» objetiva y profunda de las cuestiones. Pues, en efecto, se usan con frecuencia categorías impropias para la interpretación de los problemas, sobre todo de los problemas éticos y

(9) Antoine COMPAGNON, *Les antimodernes*, París, Gallimard, 2005; trad. castellana, Barcelona, Acantilado, 2007.

políticos, que plantea la experiencia de nuestro tiempo. Las categorías de «moderados», «conservadores» o «reaccionarios» son categorías genéricas que no permiten captar la naturaleza de las cuestiones y conocer verdaderamente las posiciones. Inducen a error con frecuencia porque permiten presentar las «cosas» no como lo que son sino como lo que se querría que fueran. No es casual que algunos pensadores contemporáneos de primer nivel hayan advertido la necesidad y la responsabilidad de reflexionar sobre ellas. Por poner un solo ejemplo, Augusto Del Noce.

Puede decirse, por tanto, que es necesario ir «más allá» de la modernidad y la antimodernidad. Es oportuno pensar no en oposición sino con una perspectiva abierta a la realidad, que permite no sólo pensar verdaderamente, sino sobre todo encontrar las razones para argumentar, distinguir, acoger o rechazar, también para oponerse motivadamente, a teorías, proyectos y propuestas. Pero esto debe ocurrir sobre un fundamento seguro que trascienda tiempos y modas.

Desde este ángulo, debe verse positivamente la Escuela tradicionalista española contemporánea, que no puede encerrarse legítimamente en la antimodernidad como mera oposición a la modernidad, sino que representa la verdadera continuación de la clasicidad. La clasicidad no es el clasicismo, menos aún es sinónimo de antigüedad. La clasicidad es propiamente la civilización que, en pluralidad de formas, descubre y transmite verdades y valores, ayudando así al hombre a vivir en el respeto de su orden natural y a alcanzar el fin para el que ha sido creado. La clasicidad, por tanto, es un patrimonio que debe ser custodiado y acrecido, que postula la continuidad, que reclama evitar fracturas, comprometiéndose simultáneamente a discernir las novedades y a valorar prudencialmente las modalidades mejores para su conservación y actualización.

Sólo debe acogerse y practicarse la antimodernidad cuando es rechazo de todo lo que impide alcanzar lo apenas enunciado.