ANTIMODERNIDAD, MODERNIDAD Y POSMODERNIDAD: LOS SEDICENTES ANTIMODERNOS HOY

Miguel Ayuso

1. La Edad moderna, categoría historiográfica

Una primera acepción del término moderno/a viene ligada a su utilización aplicada a la historia. Así, el continuo de la historia es dividido con frecuencia, a efectos didácticos, en cuatro periodos: Edad antigua, media, moderna y contemporánea.

Surgen de tal distinción, en buena medida a causa de su carácter didáctico, varios problemas. El primero es de los confines entre las distintas edades. Suelen indicarse en general 476 (la deposición de Rómulo Augusto por Odoacro, poniendo fin al Imperio romano de Occidente), 1453 (la caída de Constantinopla en poder de los turcos y el fin del Imperio romano de Oriente o bizantino) y 1789 (la Revolución francesa y el consiguiente fin del antiguo régimen). En realidad, si lo miramos desde el mundo hispánico, y sin que las anteriores dejen de tener trascendencia, es dado hallar otras fechas con una mayor significación: 711 (la invasión mahometana de la península ibérica, poniendo fin al reino visigótico de Toledo, continuador de la Hispania romana), 1492 (la toma de Granada, que completa la Reconquista, y viene seguida de inmediato por el Descubrimiento de las Indias occidentales) y 1808 (la invasión napoleónica y la implosión de la monarquía hispánica, *rectius*, la monarquía católica). Sin embargo, en una lectura teorética de la historia podríamos hallar incluso criterios más significativos, y generales, por ejemplo, en lo que concierne al surgimiento de la Edad moderna, la pseudo-Reforma protestante.

Fundación Speiro

En efecto, se ha podido escribir en tal sentido que «la Edad Moderna es esencialmente protestante y que su inicio debe fijarse, no con la aparición de la tipografía (1440), no con la caída de Constantinopla (1453), ni con el descubrimiento de América (1492), sino sólo con la sublevación luterana contra la Iglesia (1517)». Igualmente, con este criterio para fijar el límite entre Edad media y moderna, se relaciona el que propone para separar la antigua de la media: «No con el cristianismo oficial (siglo IV), no con el hundimiento del Imperio Romano invadido por los pueblos germánicos (siglo V), ni con el apogeo bizantino (siglo VI), sino hacia el 700, cuando el Mediterráneo, a consecuencia de la expansión islámica, deja de ser un mar interior y distancia las costas de África. Son así grandes acontecimientos religiosos los que determinan los cambios de era, pues la Historia Universal, como ya han reconocido otros, es siempre, en el fondo, Historia de la Iglesia» (1). Lo que no sabemos –prosigue– «es cuándo termina la Edad Moderna –de la que la "Contemporánea" no es más que una prolongación–, pues las declaraciones de "post-modernidad" que circulan hoy por el mundo no parecen corresponder realmente a una nueva era del curso de la Historia; tampoco aquellos movimientos "futuristas" de hace setenta años fueron seguidos por un cambio histórico real y general. Hay síntomas, sí, del fracaso de una Ética no-confesional, y del Estado y del pacifismo; puede intuirse también la insatisfacción profunda por los resultados del individualismo jurídico y del positivismo legalista, y cierta alarma ante la locura de la inmoralidad capitalista; pero no sabemos cómo estos fenómenos de agotamiento general acabarán por cristalizar» (2).

2. La modernidad, ¿categoría axiológica más que cronológica?

El texto anterior, del profesor Álvaro d'Ors, desvela muchas claves que nos van a ser de utilidad para las páginas que

(1) Álvaro d'Ors, «Retrospectiva de mis últimos XXV años», *Atlántida* (Madrid), núm. 13 (1993), pág. 98.

(2) *Ibid.*

Fundación Speiro

siguen. De momento, para empezar, destaca el carácter axiológico más que cronológico de la modernidad. Y seguidamente sitúa en el protestantismo su matriz (3).

Así, modernidad deja de ser el *saeculum* cristiano o los tiempos modernos para ser el proyecto de los modernos. Veamos. En efecto, los cristianos de la antigüedad tardía se llamaban *moderni*, por oposición a los paganos, designados como *antiqui*. Cristiandad y modernidad serían, en este sentido, sinónimos. Los historiadores, en cambio, tienden a equiparar modernidad y Edad moderna. Finalmente, la modernidad se convierte en la ideología de los modernos, sintetizada en la gnosis luterana convertida en sistema por Hegel (4).

¿Cómo caracterizar en pocas pinceladas esa ideología de los modernos?

Un texto, sintético, de Danilo Castellano nos va a servir de guía (5). Sostiene que la modernidad es sinónimo de subjetivismo. De un subjetivismo que, aunque de palabra exalta al sujeto, en realidad lo destruye. Tal equivalencia, de resultas, conduce a considerar que:

a) teoréticamente se pretende hacer del pensamiento el fundamento del ser (6);

b) gnoseológicamente se cree poder erigir la ciencia, entendida al modo positivista, como único modo de cono-

---

(3) Danilo Castellano, *Martin Lutero. Il canto del gallo della modernità*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2016. Hay edición castellana contemporánea (Madrid, Marcial Pons, 2016). Puede verse también Miguel Ayuso (ed.), *Consecuencias político-jurídicas del protestantismo. A los quinientos años de Lutero*, Madrid, Marcial Pons, 2016.

(4) Peter Koslowski, *Die Prüfungen der Neuzeit. Über Postmodernität. Philosophie der Geschichte, Metaphysik, Gnosis*, Viena, Passagem, 1989. Puede verse un extracto, con el título de «Modernité: de l'utopie à la gnose», en *Catholica* (París), núm. 39-40 (1993), págs. 45 y sigs.

(5) Danilo Castellano, «¿Es divisible la modernidad?», en Bernard Dumont, Miguel Ayuso y Danilo Castellano (eds.), *Iglesia y política. Cambiar de paradigma*, Madrid, Itinerarios, 2013, págs 227 y sigs. En lo que sigue voy a ampliar las referencias, remitiendo a otros autores o a otros textos del mismo autor.

(6) Véase, desde el ángulo metodológico, el conocido texto de Étienne Gilson, *Le réalisme méthodique*, París, Téqui, 1936. Del que hay traducción castellana (Madrid, Rialp, 1950), con un excelente estudio preliminar de Leopoldo Eulogio Palacios.

Fundación Speiro

cimiento (en realidad pretende constituirse en dominio de una naturaleza que ignora) (7);

c) éticamente identifica la moral con la costumbre (fruto de las «opciones compartidas») y, otras veces, de modo opuesto, con la decisión personal (8);

d) políticamente reivindica el poder de crear el orden político, que por lo mismo queda reducido a un puro orden público, sobre bases absolutamente individualistas (9),

e) y jurídicamente sostiene que la justicia es la decisión (efectiva) del más fuerte, según el pseudo-argumento de Trasímaco, que hacen suyo las doctrinas positivista y politológica del ordenamiento jurídico (10).

La modernidad es, pues, el racionalismo hecho sistema, y representa el intento de dominar la realidad, de plegarla a la voluntad humana. Fabro diría que la inmanencia radical (11). Por lo que coherentemente conduce a Marx y a Nietzsche.

Seguir todo el razonamiento del autor nos llevaría demasiado lejos, aunque por lo menos debamos acompañarle en la tematización que sucintamente ofrece de algunas de las cuestiones centrales de la modernidad, como la libertad (convertida en la autodeterminación del querer hegeliana, es decir, concebida como libertad negativa), la persona (en el sentido del personalismo contemporáneo, esto es, la voluntad de la persona), los derechos humanos (positivación de la libertad negativa) o la laicidad (que, tanto en la versión

(7) Cfr. Juan Vallet de Goytisolo, «De la filosofía política al cientismo operativo», *Verbo* (Madrid), núm. 169-170 (1978), págs. 1229 y sigs. Y Danilo Castellano, «De la filosofía política al cientismo operativo», *Verbo* (Madrid), núm. 559-560 (2017), págs. 745 y sigs. El segundo texto es un comentario agudo del primero. De ahí que lleven el mismo título.

(8) Danilo Castellano, *Orden ético y derecho*, Madrid, Marcial Pons, 2010. Versión castellana publicada antes incluso que la original italiana (Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2011).

(9) Danilo Castellano, *Costituzione e costituzionalismo*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2013, del que hay edición contemporánea castellana (Madrid, Marcial Pons, 2013).

(10) Danilo Castellano, *Quale diritto? Su fonti, forme, fondamento della giuridicità*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2013.

(11) Cornelio Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, 2 vol., Roma, Studium, 1969.

Fundación Speiro

francesa como en la americana, se reduce a la autonomía como indiferencia) (12).

De ahí que sostenga la unidad de la modernidad, ya que –a su juicio– constituye una realidad única que debe comprenderse en sus características esenciales, de manera que todo esfuerzo tendente a *distinguir para recuperar* esté destinado a fracasar. Y es que la modernidad, que culturalmente pertenece a la civilización cristiana, filosóficamente (sería mejor decir *ideológicamente*) conduce a su cancelación (13). Juicio que cabe aplicar a fenómenos culturalmente conexos como los llamados «Renacimiento» o «Ilustración» que, en una primera consideración, pudieran presentarse como fenómenos bipolares. Pues, si de un lado se sitúan en la continuidad del pensamiento clásico y cristiano, de otro implican la divergencia (progresivamente) radical respecto de éste. Por eso, algunos han querido ver en ellos sobre todo esa continuidad, mientras que otros han reforzado la presentación de lo que tiene de ruptura (14). Otra cosa es que el propio punto de partida sea cuestionable respecto de la clasicidad; más aún, que pueda concluirse que en el mismo resida la raíz ponzoñosa luego rebrotada en mil ramas, hoy quizá (al menos en apariencia) secas. Sería, si se me permite, la «modernidad real». En efecto, fue la que teoréticamente habría de asentar el principio de la inmanencia en el idealismo y sus versiones o en el existencialismo y las suyas, siempre con el nihilismo al fondo. Y fue la que prácticamente habría

(12) Véase respectivamente, del autor citado, «¿Qué es el liberalismo?», *Verbo* (Madrid), núm. 489-490 (2010), págs. 729-740; *L'ordine politico-giuridico «modulare» del personalismo contemporáneo*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2007; *Razionalismo e diritti umani. Dell'antifilosofia politico-giuridica della «modernità»*, Turín, Giappichelli Editore, 2003; *Orden ético y derecho*, cit., cap. II.

(13) Véase Miguel Ayuso, «Presentación», en Miguel Ayuso (ed.), *El pensamiento político de la Ilustración ante los problemas actuales*, Santiago de Chile, Fundación de Ciencias Humanas, Santiago de Chile, 2010.

(14) Así, Augusto Del Noce, reconociendo que la modernidad triunfante había sido la que de Descartes había llevado hasta Nietzsche, postulaba su sustitución por la que desde Descartes podría conducir a Rosmini (*Da Cartesio a Rosmini*, Giuffrè, Milán 1992). A este respecto, el autor que estamos siguiendo se distancia de su maestro. Cfr. Danilo Castellano, *La politica tra Scilla e Cariddi: Augusto Del Noce filosofo della politica attraverso la storia: un dialogo mai interrotto*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2010.

Fundación Speiro

de desarrollarse luego en el ámbito político y social a través de la revolución liberal y sus mutaciones socialistas. Y la que, en el agotamiento de la modernidad, cobra un nuevo interés en los últimos decenios no tanto por conexión como por contraste. Siempre los signos contradictorios que tiñen los períodos de crisis.

3. La modernidad político-jurídica

Hemos aceptado que la esencia de la modernidad reside en el racionalismo de origen protestante. Si trasladamos el foco ahora a su dimensión político-jurídica nos encontramos lógicamente con las consecuencias en tal orden de éste. Que son las siguientes: la secularización del espíritu europeo, la forma política del Estado, el derecho subjetivo como pretensión y el consumismo capitalista (15). Vamos a analizarlas sucintamente.

Tenemos en primer término la «Europa» moderna que sucede a la «Cristiandad» declinante. Debemos a otro de los maestros del pensamiento tradicional español, una escueta caracterización del proceso que, destruyendo la segunda, conduce a la afirmación de la primera: «La Cristiandad muere para nacer Europa cuando ese perfecto organismo se rompe desde 1517 hasta 1648 en cinco rupturas sucesivas, cinco horas de parto y crianza de Europa, cinco puñales en la carne histórica de la Cristiandad. A saber: la ruptura religiosa del protestantismo luterano, la ruptura ética con Maquiavelo, la ruptura política por mano de Bodin, la ruptura jurídica en Grocio y Hobbes, y la ruptura definitiva del cuerpo místico cristiano en los tratados de Westfalia. Desde 1517 hasta 1648 Europa nace y crece, y a medida que nace y crece Europa, la Cristiandad fallece y muere» (16).

(15) Álvaro d'Ors, *loc. cit.*, págs. 90-99. Puede verse mi desarrollo, que sigo a continuación resumidamente, en Miguel Ayuso, «La matriz protestante de la política y el derecho modernos», en Miguel Ayuso (ed.), *Consecuencias político-jurídicas del protestantismo. A los quinientos años de Lutero*, cit., págs. 207 y sigs.

(16) Francisco Elías de Tejada, *La monarquía tradicional*, Madrid, Rialp, 1954, pág. 37.

Fundación Speiro

La Cristiandad –ha escrito otra personalidad de la misma estirpe que las dos ilustres anteriores– pervivió *de iure* como orden político-religioso y como idea-fuerza programática hasta la paz de Westfalia de 1648. A partir de ese momento, «la noción de Cristiandad como *comunidad* bajo una misma fe y poder se sustituye por la de una *coexistencia* de soberanías territoriales con diversidad religiosa, sin otra garantía ni instancia de paz que el llamado equilibrio europeo». «Se ha contrapuesto a menudo esta nueva estructura de coexistencia con el antiguo orden sacralizado en la oposición Europa-Cristiandad. *Europa* sería lo que a partir de Westfalia sustituye a la *Cristiandad* medieval y se prolongará en un largo proceso individualista y laicista, cuyas cotas culminantes parecen reservadas a nuestra época. Hoy la nomenclatura es discutible, puesto que el nombre de Europa es también muy viejo y contiene múltiples resonancias históricas y míticas, pero es válida para los españoles, puesto que desde hace más de dos siglos se nos presenta con el nombre de *europeísmo* o europeización el ideal de incorporarnos a la Europa moderna, coexistente y religiosamente neutra, abandonando el sentido de nuestro pasado, fiel siempre a la unidad político-religiosa de la catolicidad» (17).

El rasgo que caracteriza la Europa moderna, suplantadora de la Cristiandad, es –como acabamos de ver– la secularización. Que en buena medida resulta también del protestantismo (18). En la sociedad cristiana predominaba una convicción vital de que la realidad es obra de Dios, que todas las cosas que son han sido creadas por Él de la nada y que, por lo tanto, la realidad no es sino un don, un regalo de Dios.

---

(17) Rafael Gambra, «Comunidad o coexistencia», *Verbo* (Madrid), núm. 101-102 (1972), pág. 52. Cfr., sobre la oposición Cristiandad-Europa en el pensamiento tradicional español, Miguel Ayuso, «España y Europa, casticismo y europeísmo», *Aportes* (Madrid), núm. 17 (1991), págs. 65 y sigs.; «España y Europa. Las razones de un malentendido histórico», *Verbo* (Madrid), núm. 381-382 (2000), págs. 17 y sigs.; «La hispanidad *contra* Europa o *como* Europa», en Danilo Castellano (ed.), *Europa: definizioni e confini*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, págs. 61 y sigs.

(18) Hasta los propios términos *Säkularisierung* y *Säkularisation* exhiben esa progenie protestante. Cfr. Reinhold Sebott, «Säkularisierung, Säkularisation», en Walter Kasper (dir.), *Lexicon für Theologie und Kirche*, Friburgo de Brisgovia, Herder, 2009, col. 1467-1473.

Fundación Speiro

Que contiene sus propias leyes, reflejos de la sabiduría y del amor divinos, y que en el hombre se encuentran de manera especial, pues no se somete tan sólo a la ley, sino que se autogobierna también según su dictamen. La sociedad medieval, pues, se componía de un mundo sagrado. Puesto que Dios se hizo hombre, la creación entera se elevó a un nivel sagrado, lo que podría llamarse la divinización de la realidad. Cabía distinguir pero no separar Iglesia y comunidad política, sobrenatural y natural (19).

El humanismo renacentista, primero, y el protestantismo, después, aunque no dejaran de observarse entre ambos algunas tensiones e incluso oposiciones, militaron de consuno para quebrar ese mundo sacral e impulsar la secularización (20). El primero tomó como punto de partida un dato psicológico, que produjo un impacto en el orden político-social y revistió también un sentido religioso. Psicológicamente el hombre descubre las potencialidades que pertenecen a la naturaleza humana por sí misma, sin ninguna referencia a la gracia de Dios, despojando de resultas hombre y realidad natural de su sello sagrado. Además del impacto político de tal actitud, sobre el que luego volveremos, cabe señalar un complejo significado religioso, pues la religión empezó a retirarse a la conciencia personal del hombre, tal y como Dios se retiró del mundo: la fe pasó de acto corporativo a puramente individual (21). Pero la destrucción de la unidad cristiana, debilitada por el espíritu renacentista, y la aceleración del proceso secularizador, hubieron de aguardar hasta la Protesta luterana y sus secuelas. Es verdad que Lutero, de un lado, representó una reacción contra el optimismo del tiempo, con el fatalismo predestinacionista, y al romper la armonía entre la fe y las obras, consiguiente a la separación de gracia y naturaleza, rompió también todos los vínculos sobre los que se asienta la vida social y política verdadera. Y es que si

(19) Frederick D. Wilhelmsen, *El problema de Occidente y los cristianos*, Sevilla, ECESA, 1964, pág. 22; Juan Vallet de Goytisolo, «La ley natural en Santo Tomás de Aquino», *Verbo* (Madrid), núm. 135-136 (1975), págs. 641 y sigs.

(20) Juan Antonio Widow, *La libertad y sus servidumbres*, Santiago de Chile, RIL, 2014, págs. 207 y sigs.

(21) Frederick D. Wilhelmsen, *El problema de Occidente y los cristianos*, cit., págs. 26-35.

Fundación Speiro

la naturaleza humana carece de valor, tampoco vale nada la razón y, consiguientemente, el hombre no puede descubrir las leyes de la política y de la vida moral. La esterilidad cultural e histórica implicada en un tal planteamiento se tornó en agresivo agente secularizador con el calvinismo, destructor de la unidad de todas las cosas en el corazón de la vida tradicional. De modo que por otra vía aparentemente opuesta a la del Renacimiento, se iba a afirmar la visión no sacramental de la existencia, constituida en elemento intrínseco de la cosmovisión protestante: la doble revelación –natural y sobrenatural– de Dios al hombre es un sofisma papal, el mundo carece de un valor sacramental que pueda conducirnos a su Creador… (22). Esa es la «teología» con que los puritanos desembarcaron en Massachusetts y que iba a conformar más adelante la ideología «americanista» (23).

La gnosis luterana consiste esencialmente en el rechazo del ser de las cosas creadas, que consiguientemente han de construirse, así como las consecuencias que comporta en el orden político (la reducción de la política a poder desnudo) y jurídico (la puesta entre paréntesis de la justicia por la ley, primero, y luego por las pretensiones subjetivas que se toman por derechos).

El producto secularizado de la Cristiandad que llamamos Europa se configuró *de iure* tras la Paz de Westfalia como un concierto de «Estados». También ahí nos encontramos con la sombra del protestantismo. Pues el orden estatal se afirmó en el contexto de la pseudo-Reforma protestante. Que alentó el particularismo territorial, reforzándolo con su antropología pesimista impulsora de la desconfianza como categoría, y destruyó en consecuencia el carácter comunitario de la vida colectiva, una de cuyas bases es la confianza (24).

---

(22) *Ibid.*, págs. 39 y sigs.

(23) Cfr. Frederick D. Wilhelmsen, «Las raíces del protestantismo americano», *Nuestro Tiempo* (Pamplona), núm. 64 (1959), págs. 404 y sigs. Respecto del americanismo véanse los trabajos de Danilo Castellano, Miguel Ayuso y John Rao, «Catolicismo y americanismo», *Verbo* (Madrid), núms. 511-512 (2013), págs. 103 y sigs.

(24) Dalmacio Negro, *Historia de las formas de Estado*, Madrid, El Buey Mudo, 2010, págs. 81 y sigs. Véase Miguel Ayuso, *¿Después del Leviathan? Sobre el Estado y su signo*, Madrid, Speiro, 1996.

Fundación Speiro

De gran importancia resulta también la secuela jurídica de la concepción protestante de la libertad: se trata de los derechos subjetivos y *a fortiori* de los denominados «derechos humanos». De los primeros se ha dicho que «el empeño por distinguir la facultad de la regla, lo subjetivo de lo objetivo, es muy propio de la doctrina racionalista protestante, que tiende a reforzar el individualismo, y a relativizar la objetividad de los criterios de justicia» (25). Los «derechos humanos», seguidamente, han de entenderse en este cuadro, el de los procesos de la modernidad, estrechamente ligado con el subjetivismo. Y, precisamente, en virtud de los complejos supuestos –individualismo, subjetivismo, iusnaturalismo racionalista y liberalismo– en función de los cuales se gestaron, desarrollaron y consolidaron la idea de derecho subjetivo y, por ende, de los derechos del hombre, estas categorías no poseen solamente una significación técnico-jurídica, sino que portan también un alcance ético o moral, político, ideológico e incluso mítico y simbólico (26). Más aún, es a estos últimos significantes ideológico y simbólico a los que hay que conceder atención principal, pues son los que, a la postre, se muestran como verdaderamente relevantes en el universo conceptual contemporáneo y en los ordenamientos jurídicos que los consagran.

Es sabido que tanto Lutero como Calvino negaron el libre albedrío del hombre al tiempo que afirmaron la depravación total de la naturaleza humana y por ende la inutilidad de las obras para la salvación. Antes hemos hablado de la potencial esterilidad histórica y cultural del luteranismo, pues imposibilitaba cualquier desarrollo de la doctrina cristiana al basar la fe exclusivamente en la Escritura y recusar la autoridad de la Tradición de los Padres. Esa religión fosilizada y carente de todo dinamismo recibió el aguijón con el espíritu

(25) Álvaro d'Ors, *Una introducción al estudio del derecho,* 8ª ed., Madrid, Rialp, 1989, pág. 33.

(26) Cfr. Gregorio Robles, «Análisis crítico de los supuestos téoricos y del valor político de los derechos humanos», *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto* (Roma), núm. 3 (1980), págs. 480 y sigs. Desde otro ángulo bien distinto, lo ha observado también Juan Vallet de Goytisolo, «El hombre, sujeto de la liberación. Referencia a los denominados "derechos humanos"», *Verbo* (Madrid), núm. 253-254 (1987), págs. 335 y sigs.

Fundación Speiro

de revuelta de Calvino, al añadir a los elementos comunes mencionados un nuevo componente: que la bendición de Dios con los bienes de este mundo es signo de predestinación. De ahí el el origen protestante, en especial calvinista, según la afirmación de Max Weber (27), de la ética capitalista, que fue precisamente la que –por ejemplo– convirtió en protestante el cisma anglicano. Sin el calvinismo los nuevos medios industriales habrían podido ser encauzados por la moralidad católica, al servicio del bien común en lugar de al puro bien particular, y el mundo sería hoy diferente. Pero «el calvinismo desvió el nuevo progreso económico e industrial hacia una mentalidad y una psicología con una inseguridad interna, insistiendo en que el individuo, como tal, se enriqueciera y de esta manera simbolizara su salvación para todo el mundo y para sí mismo» (28).

4. Prefijos varios: la posmodernidad en especial

Antes hemos visto cómo don Álvaro d'Ors no veía en la llamada posmodernidad algo sustancialmente distinto de la modernidad. Aunque se hace necesario indagar un poco más detenidamente la relación entre ambas.

Para empezar, el prefijo «pos» indica a las claras que es algo que viene después o, si se prefiere, que estamos en presencia de una «modernidad tardía». Pero ese mero dato cronológico dice poco de la relación entre ambos fenómenos, haciéndose preciso indagar sobre la relación teorética entre ambos. Es ahí donde no se advierte la univocidad.

Pues, en primer término, pueden apreciarse rasgos de «modernidad débil», como acreditan la deconstrucción o el pensamiento débil. A continuación, en segundo lugar, se hallan también elementos de radicalización de lo moderno o «hipermodernidad». Y, finalmente, en ocasiones es dado encontrar signos de reacción contra la modernidad, esto es, de «antimodernidad».

(27) Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904-1905), vers. castellana, Madrid, Alianza, 2012.

(28) Frederick D. Wilhelmsen, *El problema de Occidente y los cristianos*, cit., pág. 46.

Fundación Speiro

El problema es que se da una mixtura, una oscilación entre signos contradictorios (29). Lo que no parece darse es una verdadera clasicidad, esto es, «premodernidad», lo que el propio término excluye para empezar.

Pensemos en los ejemplos que hemos puesto antes de los temas caracterizantes de la modernidad político-jurídica y apliquémosles la plantilla recién trazada.

Si hablamos de secularización, hemos de registrar los cambios que se dan en nuestros días a propósito de la llamada «laicidad». Dos son, en efecto, las formas principales asumidas por la laicidad y que tienen particular relieve también para el ordenamiento jurídico: una vía «francesa», que algunos llaman también europeo-continental, y una vía «americana». La primera, que es la que recibió propiamente el nombre de «laicidad», se conoce hoy más frecuentemente como «laicismo»; mientras que a la segunda es a la que se reserva (salvo en francés) el nombre de «laicidad». De ahí que puedan ser referidas, respectivamente, como «laicidad» y «nueva laicidad», la primera calificada de «excluyente» mientras que la segunda lo es de «inclusiva» (30).

La *ratio* que caracteriza a la vía «francesa» –resumimos– lleva en último término no sólo a la subordinación del individuo al Estado, sino también a la pretensión de que aquél piense y quiera progresivamente como piensa y quiere éste. Así, aunque proclame reiteradamente el derecho a la libertad de conciencia, lo subordina a la salvaguarda del orden público, que no es necesariamente el orden, sino –con frecuencia– el desorden. Por eso, para evitar las contradicciones en que cae, en una suerte de heterogénesis de los fines, se ha parado en la conclusión de que el Estado, para ser auténticamente laico, debería profesar la «indiferencia» de toda opción y todo proyecto, porque sólo de este modo se

(29) Cfr. Álvaro d'Ors, «Tres aporías capitales», *Razón Española* (Madrid), núm. 2 (1984), pág. 213; Miguel Ayuso, «La crisis. Una aproximación interdisciplinar», *Verbo* (Madrid), núm. 543-544 (2016), págs. 207 y sigs.

(30) Miguel Ayuso, *La constitución cristiana de los Estados*, Barcelona, Scire, 2008, págs. 117 y sigs.

Fundación Speiro

garantizarían la libertad (negativa) y la igualdad (ilustrada), consideradas «principios» irrenunciables de los ordenamientos constitucionales occidentales contemporáneos. Se ha llegado, así, a la laicidad «americana», para la que es el individuo y no el Estado quien tendría el derecho de ejercitar la libertad negativa. El Estado (o lo que queda del mismo) sería la institución al servicio de los proyectos de la sociedad civil o, en una versión más radical y coherente, de los proyectos individuales. Sin embargo, como no puede prescindirse de la convivencia, aun en sentido más limitado que se quiera, el derecho a la libertad de conciencia y, consiguientemente, la emancipación «laica» no puede tener plena realización, también la laicidad entendida según el modelo americano encuentra límites y cae en contradicciones (31). La laicidad, por tanto, acaba en un callejón sin salida. No resuelve ningún problema político o social, sino que los agrava: «La laicidad incluyente [...], que a algunos ha parecido y parece como la vía para la superación definitiva de la laicidad excluyente, se revela todavía más absurda que ésta puesto que no puede siquiera buscar legítimamente la (falsa) solución "ideológica" de la laicidad excluyente que, aunque absurdamente, conservaba un aspecto "positivo" frente al nihilismo político y jurídico al que conducen el subjetivismo y el relativismo. La laicidad incluyente incurre en diversas contradicciones radicales. Bastará ejemplificar observando: 1) que no puede admitir ningún ordenamiento o, mejor, que puede admitir solamente los ordenamientos que, al gozar del consenso de aquellos a los que dirige sus mandatos, son ordenamientos inútiles, porque inútil es el conjunto coherente de normas que ordena y prohíbe lo que los destinatarios del mandato harían o dejarían de hacer por decisión autónoma; 2) que está destinada a la parálisis, puesto que un ordenamiento que aspire a tutelar el ejercicio de la libertad negativa representa la negación de sí mismo; 3) que la tutela de opciones contradictorias constituye la premisa de conflictos incurables. La laicidad, por tanto, tal y como actualmente

(31) Danilo Castellano, *Orden ético y derecho*, cit., cap. 2, a quien seguimos en lo anterior.

Fundación Speiro

se presenta, no puede dar respuesta a los problemas que la convivencia presenta. Ella, por lo mismo, es "el" problema que el laicismo encuentra y no resuelve, incluso que no puede resolver si antes no niega las premisas desde las que actúa. La laicidad, sobre todo la incluyente, por lo tanto, en última instancia es incompatible con todo ordenamiento jurídico» (32).

En resumen: el cambio de modelo presenta a la vez elementos de radicalización y de debilitamiento, pero apenas de reacción.

Lo mismo ocurre con el tema del Estado, que ha aparecido en la explicación anterior. El debilitamiento y radicalización, en ocasiones de modo simultáneo, son evidentes en múltiples ámbitos (33); mientras que la reacción, que podría existir, se desenvuelve con frecuencia extraviadamente. El tema del bien común lo ilustra perfectamente. La fase fuerte de la modernidad lo sustituye por el bien público, esto es, por el de la *persona civitatis*; mientras que en la débil o propiamente posmoderna el propio bien público se diluye en el privado de los individuos, quienes ponen a su servicio la propia estructura estatal. En síntesis, el antimodernismo se opuso (con razón) al Estado moderno y a sus pretensiones, pero para alcanzar este fin acogió (primero de hecho y luego también de derecho) la democracia moderna, que a su vez comporta el acogimiento de las instancias del modernismo político y social. Después, tras la Segunda Guerra Mundial, por influjo de las doctrinas políticas estadounidenses, impuestas a las Estados vencidos, pero también a algunos vencedores (piénsese en Francia), y en definitiva incluso a los Estados europeos occidentales que permanecieron ajenos al conflicto (como, por ejemplo, España), el modernismo político y social se presenta en nuestros días bajo el aspecto del personalismo, donde el modernismo nuevo y «actualizado» radicaliza las tesis del viejo (34).

---

(32) *Ibid.*

(33) Thomas Molnar, *El Estado débil*, Mendoza, Idearium, 1982.

(34) Cfr. Danilo Castellano, *De christiana Republica*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2004, en especial la introducción y el capítulo primero.

Fundación Speiro

En cuanto al derecho subjetivo, la extensión de la «cultura de la queja» y la expansión de las «pretensiones» militan en pro de la exasperación de esa categoría, singularmente en su modalidad de los derechos humanos. Nacidos éstos, al menos virtualmente, «abiertos» a la trascendencia (aunque se afirmara sobre bases racionalistas) del derecho, se han transformado en meras «pretensiones», afirmadas al principio contra el ordenamiento, codificadas sucesivamente en el ordenamiento (los llamados «derechos civiles») al tiempo que limitadas por el mismo, afirmadas indiscriminadamente al final con la ayuda del ordenamiento (35).

Finalmente, en relación con el capitalismo, la globalización y su evolución financiera nos conducen hacia una semejante línea mixta de debilitamiento y radicalización…

¿No hay, pues, apenas reacción? La hay, pero en general desde el *humus* de la modernidad, y por lo mismo tarada. No olvidemos el aforismo de Gustave Thibon: «Se puede saltar al vacío, pero no *desde* el vacío» (36).

5. Los sedicentes antimodernos

Una sedicente antimodernidad se dio en los tiempos de la fase fuerte de la modernidad, del lado que podríamos llamar moderado o conservador, que –según una fase célebre referida nominalmente a la historia contemporánea de España, pero aplicable conceptualmente a cualquier lugar– buscaba según los momentos moderar los instintos o conservar el sistema de la Revolución (37). El conservadurismo o la moderación son por definición modernos, en el sentido de que dependen de la modernidad, más aún, de su fase

(35) Danilo Castellano, «El derecho y los derechos en las Constituciones y Declaraciones contemporáneas», *Verbo* (Madrid), núm. 533-534 (2015), pág. 326.

(36) Gustave Thibon, *Nietzsche ou le déclin de l'esprit*, Lyon, Lardanchet, 1948, págs. 164-165: «Car on peut sauter dans le vide, mais on ne saute pas à partir du vide».

(37) Jaime Balmes, *Escritos políticos*, Barcelona, Balmesiana, tomo III (volumen XXV de las *Obras completas*), 1926, pág. 241.

Fundación Speiro

agresiva, la Revolución, que es –como acabamos de decir– la que quieren moderar o conservar. A partir de un cierto punto, también es cierto, la conservación y la moderación no tienen que ir de la mano en el terreno práctico, pero –en cambio– siguen yendo siempre juntas en el doctrinal. Hasta el punto de que, incluso bajo protesta de contrarrevolución, se encuentra mucha conservación, aunque a veces con poca moderación.

También en los tiempos de la fase fuerte de la modernidad cierta sedicente antimodernidad se afirmó en un sentido principalmente reactivo, aunque también radicalizador, como pudieron ser los fascismos (38). Hemos usado el término en plural, lo que plantea un primer problema. Porque el fascismo, propiamente considerado, es el fascismo italiano; sin embargo, a partir del mismo se ha construido una abstracción generalizadora, con intención frecuentemente polémica, según la cual se trataría de un derechismo extremista y violento. La aplicación de la plantilla a fenómenos tan disímiles como el nacionalsocialismo alemán y el Estado nuevo portugués ya muestra la debilidad de la caracterización. Un intento de definición despojado de intenciones apologéticas (que fueron las primeras) o denigratorias (que inmediatamente siguieron a las anteriores) desborda el objeto de estas líneas. Pero si pensamos en un momento de crisis del racionalismo y del parlamentarismo, con la emergencia del existencialismo y del comunismo, cabe tratar de comprender esa reacción plenamente moderna, incluso coloreada parcialmente de izquierdismo, aunque mitigada en algunos casos por elementos estrictamente no dependientes de la modernidad. Así, por ejemplo, la Falange fue un fascismo *sui iuris*, al tiempo que casi un ente

(38) Gonzalo Fernández de la Mora, «España y el fascismo», *Verbo* (Madrid), núm. 188 (1980), págs. 991 y sigs. La parte relativa a la definición del fascismo resulta muy interesante. La que toca a España mucho más discutible. De hecho le replicaron, con fundamento, Rafael Gambra y Manuel de Santa Cruz, en las mismas páginas que vieron su colaboración: véase Rafael Gambra, «Sobre la significación del régimen de Franco», *Verbo* (Madrid), núm. 189-190 (1980), págs. 1223 y sigs., y Manuel de Santa Cruz, «El tradicionalismo político y el régimen que cronológicamente siguió al 18 de julio», *Verbo* (Madrid), núm. 189-190), págs. 1231 y sigs.

Fundación Speiro

de razón (39). Pues los oradores en el acto fundacional del Teatro de la Comedia fueron un monárquico liberal, orteguiano y kelseniano, como José Antonio Primo de Rivera, junto con el aviador Julio Ruiz de Alda y el camaleónico Alfonso García Valdecasas. De los fundadores de las JONS, luego unidas a la Falange, Ramiro Ledesma Ramos sí era un fascista de coloración nietzscheana, mientras que Onésimo Redondo era más bien por su origen un demócrata-cristiano conservador. Como sólo sobrevivió Valdecasas, que se integró sin dificultades en la Falange franquista, dirigida por Serrano Súñer, un verdadero demócrata-cristiano, luego liberal, y por el general Franco, claro, un africanista sin gran formación intelectual, creo se comprenderá que haya calificado la Falange de un ente de razón, pues no guarda consistencia ni en su origen ni en su evolución. Más allá de contaminaciones ambientales, por momentos fortísimas, el

(39) Rafael Gambra, *loc. cit.*, págs. 1224-1225: «Si por fascismo entendemos –como notas más salientes– los movimientos políticos que subliman e hipostasian una realidad histórica –la Nación, el Estado, la Raza– y que rinden culto a la persona de un Jefe, Héroe o Conductor como encarnación de aquella realidad, resultará difícil excluir del mismo al falangismo y al régimen franquista, al menos en su primera época. En cuanto al falangismo –y a su paralelo las JONS– no fue la originalidad la más saliente de sus cualidades, por más que no faltase a sus fundadores vis creadora y espíritu poético. Pero si se comparan con los fascismos de la época, encontraremos la misma exaltación nacionalista –que hipostasia a España como unidad absoluta–, idéntico imperativo revolucionario, la misma simbología de camisas de uno u otro color y de brazos en alto, el mismo culto casi religioso-pagano al Fundador y Jefe Nacional, etc. […]. Del alzamiento Nacional de 1936 es de lo que no puede decirse sin grave error que fuera fascista. Como fenómeno histórico muy amplio y profundo unió en sí diversas motivaciones, una de las cuales fue la psicosis fascista representada por el falangismo. Pero un movimiento sin más de tres años de historia no puede explicar los sacrificios y el denuedo de aquella cruentísima lucha. Fueron motivos religiosos y nacionales muy profundos los que pueden explicar la compleja realidad del alzamiento y guerra de España. Cosa distinta ha de decirse del Estado Nacional que nació de aquella coyuntura bajo la égida de Franco y por iniciativa principalmente de Serrano Súñer. Pretender que su montaje no tuviera inspiración fascista es algo que no puede sostener seriamente nadie que tenga edad para haberlo visto o conocido por vivencias muy cercanas». Eso pese a que el mismo Gambra, pocos años antes, había hecho una valoración discreta del régimen de Franco, de intención positiva, en su *Tradición o mimetismo*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1976. Pero lo que tocan esas ideas tiene difícil redención para la tradición verdaderamente antimoderna.

Fundación Speiro

régimen del general Franco no fue en puridad fascista, esto es, totalitario, sino simplemente autoritario, salvo en los primeros años. Si hiciéramos un ejercicio semejante respecto del Portugal de Salazar, nos alejaríamos mucho más aún de los predios del fascismo…

Aunque parezca mentira, ambos fenómenos pertenecientes a la fase fuerte de la modernidad, aunque en principio opuestos, por lo menos parcialmente, en la práctica se han dado a veces conjuntamente. De manera que movimientos de raíz fascista se han hecho súcubos del mundo conservador, como en la Italia de después de la segunda guerra mundial, donde el MSI era una oposición consentida de la Democracia Cristiana; o en la misma España, donde los restos de la Falange, desempeñaban un papel análogo en el seno de las familias políticas del franquismo (40).

Si hubiera de hacerse hoy un elenco de los sedicentes antimodernos encontraríamos un panorama no sustancialmente disímil, aunque con algunas ramificaciones derivadas en el fondo de la fragmentación de la fase débil de la modernidad.

Por ejemplo, hoy aparecen derechas calificadas de «alternativas» (41), que a partir de problemas reales (como

(40) Cfr. Francisco Elías de Tejada, «La tradición italiana», *Anales de la Fundación Elías de Tejada* (Madrid), núm. XII (2007), págs. 99-100. Se trata de la publicación castellana del primer capítulo, especialmente escrito para la edición italiana de su libro *La monarquía tradicional* (Turín, Edizioni dell'Albero, 1966). Como veíamos con Gambra antes, el texto no puede ser más comprensivo, pese a lo cual resultó fallido. De las dos líneas de evolución futura que avizoraba para el Movimento Sociale Italiano, a saber, recuperar la verdadera tradición o desembocar en el liberalismo plenamente, fue la segunda la que se produjo. Para España, además del texto de Rafael Gambra recién citado, junto con su libro *Tradición o mimetismo*, el mismo Elías de Tejada había señalado finamente el hilo que conectaba la Falange con el modernismo liberal orteguiano en «La estela sociológica de José Ortega y Gasset», AA. VV., *Scritti di sociología e política in onore di Luigi Sturzo*, Bolonia, Nicola Zanichelli Editore, 1953, vol. II, págs. 601-616. Por mi parte, he abordado indirectamente la cuestión en «Menéndez Pelayo y el menéndezpelayismo político», *Fuego y Raya* (Córdoba de Tucumán), núm. 5 (2013), págs. 73 y sigs., y en «La democracia cristiana en España: una visión panorámica», *Fuego y Raya* (Córdoba de Tucumán), núm. 7 (2014), págs. 55 y sigs.

(41) Cfr. Paul Gottfried, «The Decline and Rise of the Alternative Right», *Taki's Magazine*, 1 de diciembre de 2008.

Fundación Speiro

el migratorio) levantan «identitarismos» (42) ideológicos que engarzan, al menos en alguna de sus vertientes, con los viejos fascismos. Son movimientos políticos de liderazgo fuerte, apelación radical a la identidad nacional y gran hostilidad hacia la inmigración, la globalización, las minorías y el elitismo cosmopolita. Contra el mundo posmoderno buscan reforzar el (decadente) Estado. De nuevo, en lo que hay de reactivo podrían señalarse elementos positivos contra el sistema imperante, si bien se diluyen a la hora de precisar sus contornos, tocados siempre de modernidad.

Subsiste también, en segundo lugar, y con algunas conexiones con los movimientos recién mentados, una línea subterránea, de pensamiento gnóstico (43), ligada a un cierto tipo de fascismo, que sigue abrazándose a la reivindicación del paganismo en una significación anticristiana. Son derechas que fueron calificadas de «nuevas» decenios atrás y que en ocasiones han sido o engullidas o utilizadas por las más novedosas nacional populistas a que acabamos de referirnos y que responden a la experiencia estadounidense donde son conocidas como *alt-right*.

Desde el ángulo conservador, en tercer lugar, se asumen a veces posiciones parcialmente coincidentes con las primeras, mezcladas incoherentemente otras con el ataque al Estado en nombre del liberalismo (económico por lo menos, pero también político, siempre que sea al modo ingles). Un sector del mundo católico, y no del menor relieve, también lo ve así: piénsese en Ratzinger-Benedicto XVI y su elogio del liberalismo lockeano frente al rousseaniano (44). También

(42) Danilo Castellano, «Identità e ordine politico», en su libro *La verità della politica*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2002, págs. 69 y sigs., distingue entre los distintos tipos de identidad a la luz de los distintos tipos de racionalidad.

(43) Véanse los tres artículos publicados en *Verbo* (Madrid) por M. S. C. [Manuel de Santa Cruz, pseudónimo de Alberto Ruiz de Galarreta], «El movimiento GRECE. Apuntes para la historia de los heterodoxos», núm. 165-166 (1978), págs. 529 y sigs.; «Del Movimiento GRECE a la *Nouvelle Droite* francesa», núm. 181-182 (1980), págs . 193 y sigs., y «Los epígonos de Nietzsche en la España de hoy», núm. 351-352 (1997), págs. 11 y sigs.

(44) Juan Fernando Segovia, «El diálogo entre Josef Ratzinger y Jürgen Habermas y el problema del derecho natural católico», *Verbo* (Madrid), núm. 457-458 (2007), págs. 631 y sigs.

Fundación Speiro

se halla presente en el *ritornello* del llamado «marxismo cultural» como causante de todos los males hodiernos (45). O en el eclecticismo, aunque bien presentado, simplemente antiposmoderno (46).

Este americanismo, que constituye un elemento nuclear del conservatismo contemporáneo, ejerce una influencia no menor sobre un sector del mundo católico, a veces desde el ángulo teórico, otros también desde el práctico, como se ve en el «comunitarismo» (47) y las «opciones benedictinas» (48), que han atraído paradójicamente incluso a parte del tradicionalismo.

Éste, en cambio, plenamente antimoderno, aunque haya perdido influencia social, se conserva teoréticamente como el verdadero antimodernismo, acechado por todos lados. Pero eso ya no es objeto de este papel.

---

(45) Se discute el asunto en Miguel Ayuso, «Las consecuencias políticas y jurídicas del "68"», *Verbo* (Madrid), núm. 571-572 (2019), págs. 87-106.

(46) La lectura de Enrique García-Maíquez, «Los críticos de la posmodernidad propugnan el retorno al realismo», *Nueva Revista* (Madrid), 20 de septiembre de 2019: https://www.nuevarevista.net/pensamiento-critico/los-criticos-de-la-posmodernidad-propugnan-el-retorno-al-realismo/, resulta ilustrativa al respecto, pues se encuentran elegantemente reunidos todos los tópicos y todos los autores de ese batiburrillo doctrinal.

(47) Véase Danilo Castellano, «De la comunidad al comunitarismo», *Verbo* (Madrid), núm. 465-466 (2008), págs. 489-494; Miguel Ayuso, «El comunitarismo frente a la comunidad», *Verbo* (Madrid), núm. 521-522 (2014), págs. 115-127.

(48) Puede verse el cuaderno publicado en el número 573-574 (2019), de *Verbo*, con trabajos de Carmelo López-Arias, Juan Retamar, Joël Hautebert, Bernard Dumont, Danilo Castellano y Juan Fernando Segovia. Así como los artículos de Juan Manuel de Prada, «La opción benedictina», XL Semanal (Madrid), 26 de agosto y 2 de septiembre de 2019. Aunque la recuperación de la tesis comunitarista, de progenie americanista, tiene lugar aquí de manera superficial y no muy depurada conceptualmente, se beneficia de una tentación cada vez más extendida en el mundo católico, aun el llamado tradicionalista. La histeria con que se han acogido algunas de las críticas anteriores constituye un indicio llamativo. En todo caso, la tal «opción» no parece ser la de la orden benedictina ni la de su fundador, San Benito; enlaza, más bien, con la supuesta ilustración moderada del americanismo de Benedicto...XVI.

Fundación Speiro