

DANILO CASTELLANO EN LA TRADICIÓN CATÓLICA

Miguel Ayuso

1. Hacia una biografía intelectual

Nuestro amigo el profesor Danilo Castellano nació en la localidad friulana de Flaibano, cercana a Udine, el 4 de febrero de 1945. Su primer maestro fue su padre. Hombre inteligente que reflejaba, sin particulares estudios, el ambiente católico antiliberal que imprimía el párroco, don Domenico Palavisini, de matriz monárquica y demaistriana: «Ha sido para mí relevante la constante, gradual y sabia enseñanza paterna. Mi padre demostró responsabilidad y disponibilidad para la formación de los hijos, no sobre bases eruditas, sino sobre fundamentos sustanciales. En definitiva, él me ha educado en un aristotelismo esencial, sobre todo en moral y política, y me ha introducido en la filosofía de la historia de De Maistre» (1).

Resulta significativa a este respecto la agudeza de su padre en el rechazo del fascismo, al que se negó a pertenecer, pese a la fuerte presión social y administrativa de la época (2). Por su parte, nuestro hombre, haciendo sustancialmente propia la posición de uno de sus maestros, Carlo Francesco D'Agostino, del que inmediatamente vamos a hablar, a propósito de si podía ser encuadrado en un filón

(1) Cfr. «Diálogos con Danilo Castellano», *El Diario* (Buenos Aires), año XLIX, núm. 12882 (2011), suplemento de Filosofía del Derecho, núm. 22, págs. 2 y sigs. En algún punto el entrevistador no resulta del todo fiel (exigencias del «nacionalismo»), como el entrevistado discretamente nos ha hecho ver, pero para los aspectos de su biografía intelectual resulta útil.

(2) Danilo Castellano en varias ocasiones ha expresado con claridad su juicio contrario al fascismo. Puede verse una interesante reconstrucción de la política italiana del siglo XX en su libro *De christiana republica. Carlo Francesco D'Agostino e il problema politico (italiano)*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2004, págs. 15 y sigs.

antidemocrático, decía: «No, si por democracia se entiende una forma de gobierno, que consideraba legítima junto con las demás indicadas por Aristóteles. Sí, en cambio, cuando la democracia se entiende como fundamento del gobierno, esto es, cuando la legitimidad se pone en el consentimiento como adhesión sin argumentos a cualquier proyecto. La distinción es fundamental para comprender la cuestión –que D’Agostino llevaba en el corazón– de la legitimidad. En efecto, en el referéndum institucional se puso del lado de la monarquía. No por razones de preferencia sino de obediencia a la autoridad convertida, a su juicio, en legítima con el Concordato y después del Concordato de 1929 [...]. Esta actitud ofrece la prueba de la aceptación del referéndum. No rechazó, por tanto, ni la democracia (como método) ni sus instrumentos legítimos». Y continúa así respecto del fascismo: «No obstante las presiones familiares rechazó “tener” el carnet del Partido Fascista. Consideraba el régimen de Mussolini inaceptable, pero no peor que la democracia liberal precedente y sucesiva al mismo. El fascismo, no obstante la firma de los Pactos de Letrán, que hicieron a muchos católicos sufrir la ilusión de que se volvía al Estado católico, era y permaneció un régimen “laicista” y totalitario. D’Agostino, para sustraer a sus hijos de la educación impuesta por el Estado (tanto el del *Risorgimento* como el fascista que representa su continuación), los hizo estudiar en casa. Esta decisión se pone como ejemplo de que juzgaba inaceptable el fascismo sobre todo por su totalitarismo, que es la doctrina que reclama a los individuos/ciudadanos que quieran y piensen como quiere y piensa el Estado, esto es, de querer y pensar “por ley”» (3).

Augusto Del Noce, su maestro universitario

En 1970 se licencia con la máxima calificación en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Trieste, en la que también sigue libremente los estudios de Derecho. Desde el

(3) Véase la entrevista que le hizo Francesco Algisi con motivo de la aparición del libro recién citado (véase en el sitio archiviostorico.info, sección «interviste»), de donde están tomadas las citas.

primer año, y aunque no le tocara cursar esa materia sino más adelante, comienza a asistir a las clases del profesor Augusto Del Noce, a quien con frecuencia le hace preguntas, en ocasiones muchas (4). Hasta el punto de que Del Noce, a quien no había escapado la inteligencia penetrante de su joven alumno (5), un día sale presuroso detrás de éste al terminar la lección y le espeta directamente: «¿Cuáles son sus ideas políticas?». Castellano, se resiste, alegando que eso no tiene importancia para el curso. Pero el profesor le insiste con fuerza y finalmente le reconoce: «Católico monárquico». Del Noce, sin dudar, le dice: «Usted tiene que hacer la tesis conmigo». Es verdad, como observa Castellano, que falta todavía mucho tiempo. Que el maestro parece querer acortar, quemando etapas. Por eso le pregunta sobre si tiene pensado algún tema. Danilo Castellano le responde que quisiera estudiar el pensamiento de Charles Maurras. Y Augusto Del Noce no se anda por las ramas: «No. Usted se quemaría y me quemaría a mí» (6). Y le da a leer el libro de un filósofo belga, Marcel De Corte, cuyo nombre no le dice nada al estudiante, pero que finalmente le entusiasma: *Philosophie des mœurs contemporaines*. Y, sí, Castellano terminará haciendo la tesis con Del Noce sobre De Corte (7). La actitud de Del

(4) Lo ha contado el propio Danilo Castellano en su *La política tra Scilla e Cariddi. Augusto del Noce, filosofo della politica attraverso la storia. Un dialogo mai interrotto*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2010, págs. 5 y sigs.

(5) En varias ocasiones lo hará notar en público. Primeramente en las propias aulas de la Universidad, aprovechando la ausencia del estudiante concernido. Con la natural sorpresa de sus compañeros. Pero también en otros ámbitos: así, delante de un grupo de estudiantes de Turín, dirá que un joven de Udine es uno de los jóvenes italianos más inteligentes y prometedores. Con Del Noce mantendrá siempre la relación de estima y afecto, aunque mediada siempre por una cierta distancia. La del discipulado, quizá. La de la honda divergencia respecto del liberalismo, más probablemente. De ahí el diálogo ininterrumpido que apunta el subtítulo del libro citado en la nota anterior.

(6) Esta parte de su decisiva conversación con Del Noce no está contada en el texto citado en la nota anterior, donde pudorosamente lo vela, pero he recogido la confesión de sus labios en diversas ocasiones. La última de ellas, en mayo de 2015, volviendo a Udine en su automóvil de un gratísimo viaje a Rávena.

(7) La tesis de Danilo Castellano está publicada: *L'aristotelismo cristia-*

Noce permite entender el juicio que Castellano deja de su maestro: «Se trata [su libro sobre Del Noce] de un intento de lectura del pensamiento y de la obra del noceano, que están abiertos a la consideración de la metafísica, lo que no permite profesar coherentemente la doctrina liberal. Toda la literatura que conozco incluye a Del Noce en la modernidad; por mi parte, si bien no niego que fuera liberal, pues pese a que su itinerario intelectual fue muy articulado y atormentado es claro que pensó con categorías modernas, sostengo sin embargo que también sentó las premisas fundamentales para refutar el pensamiento de la modernidad». «Del Noce se mantuvo liberal, sobre todo en la praxis (lo que se evidencia en su adhesión constante a la democracia cristiana, de la que fue senador); así como quedaron también en él aspectos doctrinales de liberalismo (aunque se opusiese, por ejemplo, al liberal Hobhouse, cuyo vitalismo oponía al liberalismo ético suyo). Aunque ya surgió la cuestión en las discusiones públicas que sostuvimos durante sus clases en 1964, nunca llegamos a un acuerdo en los decenios sucesivos. De todos modos, adoptado el método de lectura transpolítica de la historia, tiene el mérito de haber indicado y demostrado que es imposible sustraerse al juicio del tribunal de la praxis, cuyas normas de referencia son aquellas impuestas por la realidad, esto es, por la consideración metafísica de las “cosas”, comenzando por el individuo humano» (8).

no de Marcel De Corte, Florencia, Pucci Cipriani, 1975. Ese aristotelismo cristiano que brilla desde el mismo título pudiera también aplicársele al biógrafo. De ahí que Del Noce hubiera tenido una feliz intuición al dirigir a Danilo Castellano hacia De Corte sorteando a Maurras (y con él las dificultades que suscitaba). En el mismo año 1975 la revista *Itinéraires*, dirigida por Jean Madiran y en la que De Corte era uno de los colaboradores más señalados, dedicó al filósofo belga con ocasión de su septuagésimo aniversario un número especial que incluyó estudios sobre su pensamiento (uno de Danilo Castellano, titulado «Du réalisme philosophique à la pédagogie», al lado de los de Hugues Kéraly, Thomas Molnar, Louis Salleron, Jacques Vier y André Motte) y su bibliografía completa. Cfr. *Itinéraires* (París), núm. 196 (1975). Al fallecer De Corte, en 1994, fue nuestra *Verbo* la que le dedicó un cuaderno con un ramillete de ensayos de quien escribe, Juan Vallet de Goytisolo y, claro está, Danilo Castellano. Véase *Verbo* (Madrid), núm. 327-328 (1994).

(8) En el volumen citado y que sintetiza en la página 2 de la entrevista

Carlo Francesco D'Agostino, su maestro político

No mucho después, en 1966, conoce a Carlo Francesco D'Agostino (9), que le ha contactado al encontrar su nombre y dirección en el centro de Venecia del Frente Monárquico Juvenil. Le envía las publicaciones del «Centro Político Italiano» que ha fundado en 1943, con Roma aún

ta argentina también citada. Hemos retocado ligeramente en ocasiones la redacción para hacerla mínimamente correcta en castellano.

(9) Castellano le ha dedicado a D'Agostino una obra, ya citada, que resalta su importancia en el seno de la política católica en Italia durante el siglo XX. Antes había promovido un libro en su honor: *Questione cattolica e questione democristiana. Liber amicorum di Carlo Francesco D'Agostino*, Padua, CEDAM, 1987, con ocasión de su octogésimo aniversario. En el que escribieron Dario Composta, Danilo Castellano, Ennio Innocenti, Francesco Leoni, Pietro Giuseppe Grasso, Francesco Novello, Giovanni Durando y Fabio Marino. Después ha seguido impulsando los estudios sobre su obra y pensamiento: así, en concreto, tres tesis de licenciatura. La primera, que menciona Castellano en *De christiana republica*, es «La Constitución en el pensamiento de los católicos intransigentes. Con especial referencia a los escritos de Carlo Francesco D'Agostino y del Centro Político Italiano», redactada en el curso 1988/1989 en la Universidad de Pavía por Anna Favergioti con dirección del profesor Pietro Giuseppe Grasso. Que ha venido seguida recentísimamente de otras dos, obra de Samuele Cecotti y Marco Massignan. Respecto de la de Cecotti, titulada «El problema de la legitimidad del Estado *risorgimentale* italiano en Carlo Francesco D'Agostino», ganó el premio convocado por el periódico *Instaurare* en 2008 con motivo del décimo aniversario del fallecimiento de D'Agostino, véase crónica en *Instaurare* (Udine), año XXXIX, núm. 1 (2010), pág. 6. Con posterioridad ha sido publicada una reelaboración en la colección *De re publica*, que dirige el profesor Castellano, con el título *Della legittimità dello Stato italiano. Risorgimento e Repubblica nell'analisi di un polemista cattolico*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2012. Viene precedida de una extensa introducción del profesor Giovanni Turco, bajo cuya dirección se elaboró. La última, obra de Marco Massignan, defendida en la Universidad de Verona en el curso 2013/2014, tiene por título «El pensamiento político de Carlo Francesco D'Agostino». En *Verbo* hemos publicado el «In memoriam» de D'Agostino, redactado por Danilo Castellano, en el núm. 385-386 (2000), págs. 474 y sigs., así como el artículo de Pietro Giuseppe Grasso, «La evolución de los ordenamientos constitucionales laicistas y el pensamiento de Carlo Francesco D'Agostino», *Verbo* (Madrid), núm. 467-468 (2008), págs. 613 y sigs. De Grasso puede verse también el importante *Costituzione e secolarizzazione*, Padua, Cedam, 2002, que recoge sus colaboraciones en *Instaurare*. Volveremos luego, pues, sobre el asunto.

bajo la ocupación alemana, para las que utiliza el sello de *L'Alleanza Italiana* (10). La preocupación por el «Estado católico» (llamémoslo así) y la denuncia de la Democracia Cristiana constituyen el eje de su pensamiento (11).

(10) La personalidad de Carlo Francesco D'Agostino, en verdad extraordinaria por su generosidad, tenacidad y también agudeza (en individuar los temas esenciales del combate político de los católicos), marcó a nuestro hombre. Que, como hemos visto, le retribuyó su benevolencia inicial hacia él, convirtiéndose en el más activo defensor de sus posiciones. Una curiosidad, no tan irrelevante, hallamos aquí. D'Agostino –nos lo ha contado Danilo Castellano en *De christiana republica*, cit., pág. 20– fue grandemente influido por Remo Renato Petito, quien a su vez mantuvo siempre una estrecha relación con los carlistas españoles, de los que escribió varias veces en *L'Alleanza Italiana*. El historiador Maurizio Di Giovine lo ha contado en su importante ensayo «Le relazioni tra l'Italia ed il Carlismo in 175 anni (1833-2008)», en Miguel Ayuso (ed.), *A los 175 años del Carlismo. Una revisión de la tradición política hispánica*, Madrid, Itinerarios, 2011, págs. 370-375. El propio Di Giovine, discípulo de Petito, organizador con el profesor Paolo Caucci von Saucken de los Congresos Tradicionalistas de Civitella del Tronto, dedicó uno, el XXXVIII, en 2008, al estudio del pensamiento de D'Agostino: «La tradición más allá de la memoria: el problema del Estado católico y el pensamiento político de Carlo Francesco D'Agostino». Fueron ponentes Mons. Ignacio Barreiro y los profesores Giovanni Turco, Miguel Ayuso, Pietro Giuseppe Grasso y Danilo Castellano.

(11) Quizá el libro más importante de D'Agostino sea *La «illusione» democristiana*, Roma, L'Alleanza Italiana, 1951 (reimpresión del 1988). En la entrevista que le hizo Francesco Algisi con motivo de la aparición de *De christiana Republica*, y que ya hemos citado, hay respuestas de gran importancia para la interpretación de la obra de D'Agostino y del mismo Castellano. Así, por ejemplo, define la entraña del pensamiento de aquél como «una aproximación racional a los problemas políticos que se revela conforme a la doctrina social de la Iglesia». Le parece también «correctísimo» entender que el compromiso político de D'Agostino ponía en el centro la realeza social de Nuestro Señor Jesucristo: «En la defensa de la realeza social de Jesucristo ha gastado gran parte de su vida [...]. Debe señalarse que tal defensa no nacía tan sólo de actos de fe, sino que tenía como fundamento una exigencia racional. Un ordenamiento jurídico que prescindiera del derecho natural (clásico) está destinado, en efecto, a convertirse en instrumento del irracionalismo. Lo ha demostrado, por ejemplo, el nazismo y lo demuestran las democracias liberales occidentales que “autorizan” la muerte procurada del inocente y/o del incapaz. La realeza social de Jesucristo es la antítesis de la soberanía moderna, sea la del absolutismo o la del “pueblo”». Por eso, D'Agostino viene a resultar una suerte de «anti-De Gasperi», a quien definió, objetivamente, como no católico. Cfr. «Diálogos con Danilo Castellano», *loc. cit.*, pág. 3.

Un Danilo Castellano en ebullición intelectual, que tiene miedo de caer en el totalitarismo, se convence en cambio leyendo *Il dramma degli italiani e la certezza della rinascita* (12) de que la verdad no sólo no lleva al totalitarismo sino que constituye la mejor defensa frente al mismo. D'Agostino, consciente del valor del joven que acaba de conocer, le invita a ir al Congreso de Lausana de 1967 para que conozca a De Corte (13). Los congresos de Lausana, organizados por el «Office International des Oeuvres de Formation Civique et d'Action Culturelle selon le Droit Naturel et Chrétien», constituían una de las mejores ocasiones para el encuentro con las personas más destacadas que trabajaban en pro del orden político católico en los distintos países. Castellano recuerda el almuerzo en el vagón restaurante del tren al paso por el Lago Mayor y el hotel elegante en el que se alojan. Recuerda también, entre la gran multitud de participantes y de puestos de libros, la aparición de las boinas rojas. «Son los carlistas», le dice D'Agostino. Volverá a Lausana dos veces más, en 1969 y 1970 (14). Una de nuevo con D'Agostino. Como a Castellano no le parece bien volver a ser invitado, declina cortésmente al principio. Pero D'Agostino le da la vuelta a la cortesía: es su mujer quien le invita y por tanto no puede desairarla. La última vez acudirá ya solo.

(12) Cfr. Carlo Francesco D'AGOSTINO, *Il dramma degli italiani e la certezza della rinascita*, Roma, L'Alleanza Italiana, 1964.

(13) Puede verse la convocatoria y la crónica, respectivamente, en *Verbo* (Madrid), núms. 53-54 (1967) y 55 (1967), págs. 181 y sigs. y 309 y sigs. Allí estaban, entre otros, los franceses Jean Ousset, Jean Madiran, Gustave Thibon o Jean de Fabrègues; así como el brasileño José Pedro Galvão de Sousa, el argentino Bernardino Montejano, el húngaro Thomas Molnar y los españoles José Gil Moreno de Mora, Francisco Elías de Tejada y Juan Vallet de Goytisolo. Y el belga Marcel De Corte, al que pudo conocer. No así, claro está, a los demás. Pero andando el tiempo haría amistad con Juan Vallet, trataría a Bernardino Montejano y Thomas Molnar, conocería a la viuda de Galvão de Sousa y animaría publicaciones sobre Elías de Tejada.

(14) Véanse las crónicas en *Verbo* (Madrid), núm. 64 (1979), págs. 255-256, y núm. 84 (1970), págs. 265-268. En el de 1970 estaba, y le saludó, el Arzobispo Marcel Lefebvre, que le produce muy buena impresión. Así le recuerda años después: «Serio y ascético. Quizá preocupado». Más tarde sabríamos exactamente por qué. Pero, en pureza, se pudo saber siempre.

Otros magisterios: de Marino Gentile a Cornelio Fabro

No se acaba aquí, empero, el elenco de sus maestros. Como tampoco el de los influjos intelectuales que le han tocado. Del Noce, abriéndole el mundo de la filosofía y la política, y D'Agostino, acompañándolo en sus primeras armas apostólicas, probablemente permanecen como los dos planetas mayores. Pero en el interior de una galaxia más vasta. En la que hay mencionar por lo menos a Marino Gentile y Cornelio Fabro.

A Marino Gentile lo trata ya en los años setenta, probablemente en los Encuentros romanos de la Fundación Volpe. Más adelante colaborará con su hijo Francesco, generacionalmente más cercano a él, y a quien conocerá más tarde, en 1978, en el congreso organizado en Florencia por Gianfranco Morra y Sergio Cotta con la intención de frenar la deriva izquierdista de la Democracia Cristiana (15). Pero Marino Gentile, filósofo aristotélico original y auténtico (16), tras

(15) Pese a que Francesco Gentile sabía de la relación entre Castellano y su padre no intimaron entonces. Y apenas tuvieron comunicación en los años sucesivos. En 1984 Francesco lo invitará al I Encuentro del Ircocervo, en Copanello, sobre «Teoría y praxis en las raíces del derecho civil» (en los sucesivos se abordó el mismo tema pero en relación con el derecho penal o el constitucional), y Castellano tiene una intervención que impresiona a Gentile y al propio Perlingieri, famoso civilista que estaba presente. También ahí se iniciará una relación que se concretará en el ámbito editorial, pues Perlingieri es el dueño de las Edizioni Scientifiche Italiane, en las que Castellano publicará la mayor parte de sus libros.

(16) Cfr. Danilo CASTELLANO, «El aristotelismo político de Marino Gentile», *Verbo* (Madrid), núm. 397-398 (2001), págs. 615 y sigs. Es una traducción, publicada con motivo del décimo aniversario del filósofo patavino de origen triestino, del texto que le dedicó Castellano en 1995, en el congreso por él organizado junto con Giancarlo Giurovich, cuyas actas se publicaron un año después con el título *Modernità della classicità. La filosofia etico-politica in Marino Gentile*, Udine, Forum, 1996. Se trata de una reconstrucción finísima de las bases del pensamiento político de Marino Gentile, a partir de sus premisas teoréticas, individuando tres núcleos temáticos de aristotelismo: a) la naturaleza del poder político (entendido como «mando», como orden proveniente de la autoridad política); b) el carácter ético del Estado y c) la relación, necesaria, entre filosofía y política, y el primado de la primera respecto de la segunda, mejor dicho, la intrínseca caracterización filosófica de la política.

haberse purificado de algunas influencias idealistas, tendrá en gran estima a Danilo Castellano y le hará objeto de confidencias. En 1978, en un congreso de filosofía friulana en el que Castellano habla sobre Del Degan (17), Gentile le comenta a don Ennio Innocenti que Castellano siendo un joven era ya un maestro. Cuando Gentile sea nombrado presidente del Instituto Internacional de Estudios Europeos Antonio Rosmini, las funciones de director las ejercerá el profesor Giovanni Ambrosetti, y a la muerte de éste en 1986 designará director a Danilo Castellano, quien ocupará la dirección durante toda su presidencia así como durante las sucesivas de Wolfgang Waldstein, Pietro Giuseppe Grasso y Heinrich Scholler, hasta que en 2007 –por haber sido nombrado decano de la Facultad de Derecho de Udine– consideró oportuno dejarla. En todo caso, la historia del Instituto Rosmini, en su segunda mitad, no puede explicarse sin la personalidad de Danilo Castellano. El Instituto Rosmini no nació, es sabido, como una institución rosminiana, sino como una institución de alta cultura acogida al nombre prestigioso (aunque equívoco) y funcional a ciertas operaciones del filósofo y teólogo roveretano. Otra cosa es que algunos de los fundadores o de los socios posteriores lo fueran (18).

También de los setenta es la relación con Cornelio Fabro.

(17) El congreso fue organizado por la cátedra de Historia de la Filosofía de la Universidad de Udine y el Círculo Filosófico Paolo Veneto de Sergio Sarti. Las actas están recogidas en un volumen titulado *Un secolo di filosofia friulana e giuliana*, Udine, Missio, 1979. Los escritos de Del Degan, por sugerencia de Michele Federico Sciacca, fueron recopilados por Danilo Castellano en un volumen, *In difesa del vero Rosmini*, Udine, La Nuova Base, 1982.

(18) Cfr. Danilo CASTELLANO y Vera PASSERI PIGNONI, *L'Institut International d'Études Européennes «Antonio Rosmini». Cenni storici e notizie delle sue attività*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2006. Castellano, en primer lugar, rechaza la interpretación liberal de Rosmini, si bien no deja de ser consciente de algunas de las debilidades o dificultades de su pensamiento. De otro lado, condujo discretamente aunque netamente la sociedad hacia la defensa y difusión de la cultura política clásica, aunque en diálogo con los representantes de la moderna. Probablemente, tanto antes como después de su dirección, no ha sido tan claro el signo intelectual. En las páginas que firma del opúsculo recién citado, que llevan por título «Storia del impegno culturale e civile», *loc. cit.*, págs. 13 y sigs., explica algunas de las dificultades y equívocos.

Algunos años después del Concilio, Fabro, que era friulano, fue a dar una conferencia en Udine sobre el Dios de Hegel. Castellano asistió a la misma y quedó impresionado de las tesis del religioso estigmatino. Un día que va a Roma le llama. Y Fabro lo recibe en la parroquia de la Santa Cruz, en el Flaminio, donde vivía. Hablan varias horas. En el saloncito de la entrada. Con el tiempo pasó a su biblioteca, finalmente a su apartamento. Pues administraba los lugares de los encuentros según la confianza con el interlocutor. Al final fue mucha, hasta el punto de que Fabro se sumó con entusiasmo a la vida de la revista *Instaurare*, fundada por Castellano, y a la que aquél generosamente ofreció su patrocinio, pues aceptó formar parte de su comité científico, y su ayuda intelectual y aun económica (19). Castellano, por su parte, le dedicó una monografía de gran interés (20).

Es claro, finamente, que su horizonte intelectual no termina con los maestros anteriores. Soy testigo del aprecio que demostró a don Dario Composta y el que sigue profesando a Pietro Giuseppe Grasso (21), así como del enrique-

(19) Muy pronto, en el núm. 2 del año II (1973) se publica una entrevista del profesor Andrea Dalledonne con Fabro.

(20) Véase Danilo CASTELLANO, *La libertà soggettiva. Cornelio Fabro oltre moderno e antimoderno*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1984. El primer capítulo fue traducido y publicado en español en las páginas de *Verbo* con motivo de la muerte del padre Fabro en 1995: «El tomismo esencial entre (más allá de) lo moderno y lo antimoderno», núm. 337-338 (1995), págs. 825 y sigs. El profesor Castellano destaca en 1984 cuatro grandes líneas en Fabro: su original lectura de Santo Tomás superadora del formalismo abstracto que atribuía (quizá exageradamente a veces) a otros sectores de la escolástica y hasta del tomismo, particularmente en el tema del *ser*, al que quería devolver todo el realismo que tiene en Santo Tomás; su interpretación del existencialismo kierkegaardiano; la crítica del pensamiento moderno y, finalmente, la toma de posición contra la *svolta antropologica* de Karl Rahner y la aventura de la teología progresista. En 1995 se puede añadir, como apunta una nota de la redacción de *Verbo*, sugerida por el propio Castellano, una quinta: la denuncia del pensamiento rosminiano como un «sincretismo» que se presenta a manera de compromiso ambiguo del empirismo y apriorismo, desviado del realismo tradicional e impotente tanto para fundar una filosofía cristiana como para frenar la componente nihilista del immanentismo moderno. Véase, a este respecto, su una vez más polémico libro *Lenigma Rosmini*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1988.

(21) Ambos se cuentan entre los colaboradores más importantes de *Instaurare*. Aunque no se hallen entre los fundadores, sí son obreros de las

cimiento obtenido de su comercio con el mundo hispánico (Vallet, Gamba, Galvão de Sousa o Elías de Tejada, singularmente, entre los fallecidos, y Juan Fernando Segovia o Juan Antonio Widow entre los felizmente en la lucha) (22).

primeras horas. A don Dario Composta lo encontramos a partir del año 1982, en el que escribe a propósito del centenario del nacimiento de Maritain en el núm. 3 del año XI. El año siguiente es relator en el congreso veraniego de la revista. Al que volverá los años 1994 y 1995. Pienso que la relación de Danilo Castellano con el sabio salesiano se produjo o al menos se reforzó en el seno del Instituto Rosmini. La incorporación del profesor Grasso se produjo también por esas fechas de inicios de los años ochenta. Aunque lo había conocido años antes, gracias una vez más a D'Agostino, pues estando con él en la estación de ferrocarril de Milán se encontraron con Grasso, dando inicio a una conversación que se prolongó bastantes minutos y que en cambio no vino seguida de nuevos contactos durante algunos años. Pero Grasso había registrado el valor del a la sazón joven friulano, pues le habría comentado a D'Agostino: «È un giovane che cammina con le proprie gambe». En el núm. 6 del año IX (1980) inicia la colaboración escrita, seguida de inmediato por su participación en el congreso del año 1981. Las colaboraciones filosófico-teológicas de Composta y las jurídico-constitucionales de Grasso se cuentan seguramente entre las de mayor interés de la historia de la revista.

(22) Cfr. Danilo CASTELLANO, «La política antimoderna de Rafael Gamba», en Miguel Ayuso (ed.), *Comunidad humana y tradición política. Liber amicorum de Rafael Gamba*, Madrid, Actas, 1998, págs. 55 y sigs.; «Galvão de Sousa e la sovranità», en Ricardo Dip (ed.), *Tradição, revolução e pós-modernidade*, São Paulo, Millennium, 2001, págs. 261 y sigs.; «Vallet de Goytisolo: un verdadero servidor de la justicia», *Verbo* (Madrid), núm. 497-498 (2011), págs. 540 y sigs. De Elías de Tejada ha editado (en la colección por él dirigida) el libro, preparado por Giovanni Turco, *Europa, tradizione, libertà. Saggi di filosofia della politica*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2005. En otros casos, el aprecio no excluye una visión crítica del pensamiento del autor: es el caso de Gonzalo Fernández de la Mora. Véase el texto estampado en AA.VV., *Razonalismo. Homenaje a Fernández de la Mora*, Madrid, Fundación Balmes, 1995, págs. 196-204. Si bien es preferible acudir a la versión que se encuentra en Danilo CASTELLANO, *La naturaleza de la política*, Barcelona, Scire, 2006, págs. 79 y sigs., toda vez que aquella apareció con una alteración respecto del original entregado por el autor. En efecto, el incipit del parágrafo 4º anuncia una crítica a las tesis de Fernández de la Mora y no sólo una exposición de éstas. Es el propio Castellano quien lo explica en la pág. 14 del libro recién citado. Con posterioridad puede verse también Danilo CASTELLANO, «Un empeño generoso para una imposible neutralidad política. A los diez años de la muerte de Gonzalo Fernández de la Mora», *Verbo* (Madrid), núm. 501-502 (2012), págs. 7 y sigs. Creo que lo mismo podría darse respecto de Dalmacio Negro, a quien Castellano aprecia humana e intelectualmente, pero con quien tiene discrepancias no menores que –eso sí– hasta ahora no han

En este punto, en el origen de la relación, se entrelazan el empeño apostólico del que inmediatamente vamos a hablar con el del Instituto Rosmini del que ya hemos dejado un apunte. En efecto, ya ha quedado dicho que el joven Castellano fue llevado por Carlos Francesco D'Agostino a Lausana a los congresos de la Ciudad Católica (metamorfoseada en el nombre complejo de «Office International des Oeuvres de Formátion Civique et Action Culturel selon le Droit Naturel et Chrétien»). Allí conoció a los carlistas y a los hombres de la Ciudad Católica que, en buena parte, desarrollaban una acción común. Muchos años después, a principios de los años noventa, ya director del Instituto Rosmini, aprovechó la coyuntura para intentar recuperar el contacto al objeto de renovar la presencia española en el Instituto de Bolzano. Ahí comenzó una fructífera relación que llega hasta nuestros días. Pues Castellano, aprovechando que el primer secretario del Instituto en los años cincuenta, Aldo Penasa, había sido director del Instituto de Cultura Italiana en Barcelona y, casado con una española, a la sazón vivía en Madrid, le pidió que se acercara a Rafael Gamba para probar su disponibilidad. Gamba le remitió a Juan Vallet de Goytisolo y éste a quien ahora escribe. Penasa se incorporó hasta su muerte el año 2000 a las reuniones de los martes de Abascal 38 y nos produjo tan buena impresión humana como confusa respecto de sus posiciones intelectuales. Nos habló del «iuspersonalismo», que Juan Vallet refutó elegantemente. Nuestro nuevo amigo tomó las críticas con igual elegancia y yo me decidí a aceptar la invitación. Fue en el congreso de octubre de 1992. Desde entonces no he dejado de ir, gracias a Dios, ningún año. Y cada año he acudido acompañado de un grupo de amigos, procurando preservar la estabilidad de la asistencia y la incorporación de nuevos miembros. Jorge Uscatescu, amigo de Vallet, y durante años activo participante en las Reuniones de amigos de la Ciudad Católica, que había monopolizado la presencia española durante más de veinte años, pues «no había ningún

dado lugar a una exposición articulada. Del mendocino Juan Fernando Segovia y del chileno Juan Antonio Widow sólo le he oído repetidamente palabras de encomio.

español que pudiera ser invitado», comentó que «el grupo de Vallet» había desembarcado en Bolzano. Era verdad, *ma non troppo* (23).

2. *Instaurare omnia in Christo*

El 1 de mayo de 1971 participa decisivamente en la fundación del Movimiento Católico *Adveniat Regnum*, que se relaciona con la revista de igual nombre de Fausto Belfiori. Porque inicialmente no pensaban editar una revista. Sólo más adelante verán la necesidad de tener un órgano de expresión. Se llamará *Instaurare omnia in Christo* (en adelante *Instaurare*) y finalmente permanecerá aun cuando decidan hacer desaparecer el movimiento (24). Pese a su juventud es el alma desde el inicio. Paga el alquiler de la sala del Hotel

(23) Pues en los años sucesivos pasaron por allí Consuelo Martínez-Sicluna, Estanislao Cantero, Andrés Gamba, José Miguel Serrano, Gonzalo Fernández de la Mora, Dalmacio Negro, Juan Velarde, Joaquín Almoguera, Javier Mendoza, José María Sánchez, Miguel Herrero de Miñón, Jorge Rodríguez-Zapata, Carlos Pérez del Valle, Juan Cayón, etc. No parece, pues, a la vista del listado, donde aparece el equipo intelectual de *Verbo* junto con otros que nunca podrían ser encuadrados en el mismo, que fuera cuestión de «grupo». La visión «patrimonial» de Uscatescu fue desarmada con acierto por Castellano, cuando a la muerte de Marino Gentile promovió la presidencia de Waldstein frente a la de Uscatescu que otros querían. Pero ese es otro capítulo de la pequeña historia del Instituto que no corresponde desarrollar aquí.

(24) La ocasión de la constitución del movimiento y luego de la revista no fue otra que la aprobación de la ley del «divorcio», firmada por un presidente del Consejo de Ministros democristiano, procedente de la Acción Católica, Emilio Colombo. El grupo se propuso no sólo «reaccionar» a esa ley aprobada en diciembre de 1970, sino también (y aun antes) a las premisas «neutralistas» del ordenamiento jurídico italiano (particularmente a los principios inspiradores de la Constitución) y, más en general, a las orientaciones de fondo de la cultura hegemónica en la segunda mitad del siglo XX. Hasta el ejemplar del año XVI, núm. 6, de noviembre-diciembre de 1987, se siguió anunciando que constituía el órgano del Movimiento Católico *Adveniat Regnum*, mientras que a partir del siguiente, correspondiente al núm. 1 del año XVII, y sin que se expresaran las razones, tal indicación se sustituyó por la de «Periódico Católico Cultural Religioso Civil». En realidad se trataba de evitar el (hipotético) control que el obispo (o los obispos) o la Conferencia Episcopal pudieran intentar para acallar las críticas, no por respetuosas netas, del grupo.

Ambassador Palace donde se celebra la primera reunión y en la que aparecen, con cierto revuelo de las gentes que transitan por el hotel, muchos curas con sotana. La primera entrega, que lleva la indicación de año I y números 1-2, se distribuye en marzo-abril de 1972. Tiene cuatro páginas (en el futuro pasará a ocho y a dieciséis, aunque excepcionalmente alguna entrega se redujera a dos) y en la mancheta constan los nombres de Alfonso Marchi (director), Danilo Castellano (vice-director) y Marco A. Calistri (responsable) (25). Desde entonces, con más de cuarenta años de trabajo a las espaldas, la revista y el grupo humano que la anima siguen en pie gracias a un esfuerzo sostenido de muchas gentes, pero sobre todo de Danilo Castellano. Lo ha hecho todo y quien lo vio lo sabe: redactar parte importante de las colaboraciones, buscar otras, aportar firmas, traducir, reseñar libros, ensobrar las revistas, llevarlas al correo. A partir de 1993, año de la muerte del abogado Marchi, asumió ya la dirección formalmente Danilo Castellano. Aun no respetando escrupulosamente el número y la puntualidad de las entregas se ha salvado la periodicidad con varios números a lo largo del año, así como la reunión anual de los Amigos de *Instaurare*.

Ni conservadores, ni progresistas

En ese primer número se publica un texto revelador de un joven Danilo Castellano, que apenas ha cumplido los veinticinco años, y del que se hace constar que constituye la síntesis de la introducción a un debate promovido por el movimiento el 27 de mayo de 1971 (26). Tiene dieciséis bre-

(25) A partir del núm. 1 del año XVII (1988) se anuncia un comité científico integrado por Dario Composta, Cornelio Fabro, Pietro Giuseppe Grasso, Francesco Saverio Pericoli Ridolfini y Paolo Zolli. Al que, desde el núm. 1 del año XXXII (2003), se añadieron Miguel Ayuso, Félix Adolfo Lamas y Wolfgang Waldstein, de Madrid, Buenos Aires y Salzburgo, respectivamente.

(26) Cfr. Danilo CASTELLANO, «Nè conservatori, nè progressisti», *Instaurare* (Udine), año I, núm. 1 (1972), pág. 3. Las citas siguientes, respecto de las que no se haga indicación alguna, pertenecen a este texto, que –en cambio– vamos a glosar seguidamente con referencia a otros posteriores del autor.

ves puntos donde ya encontramos neta la marca de la casa. Constituye además el programa de la revista y, en buena medida, de su autor.

Comienza afirmando que «somos católicos tradicionales, entendiendo por tradición el conjunto de principios y valores que permanecen en el devenir histórico y en los que el hombre se inspira para resolver los nuevos problemas, informando en ellos su solución» (27). La verdadera tradición, por lo mismo, se opone igualmente al progresismo y a la conservación: «Progresismo y conservación, en efecto, son las dos caras de la misma moneda. Son los dos aspectos con los que debe presentarse el historicismo filosófico de marca hegeliana, que en cuanto niega un orden objetivo de valores sólo puede afirmar una realidad: la evolución continua por medio de un proceso de tesis y antítesis, de conservación y progreso» (28). Eso no implica negar, claro está, «que

(27) No es, sin embargo, terminología que Castellano use frecuentemente. Entre otras razones porque está prevenido frente el riesgo que supone la capitulación ante la sociología o la historia, que acecha incluso a quienes defienden la tradición pertrechados de los instrumentos teóricos necesarios para cernirla. Es cierto que un Elías de Tejada, por ejemplo, subraya convenientemente el doble contraste que la tradición supone y requiere: el sociológico del vigor y el ético de la bondad (Francisco ELÍAS DE TEJADA, Rafael GAMBRA y Francisco PUX, *¿Qué es el Carlismo?*, Madrid, Escelicer, 1971, § 61 y sigs.). Aunque no siempre una tal afirmación haya sido inequívoca en otros autores menores. Cfr. Danilo CASTELLANO, «Monarquía y legitimidad. Apuntes para una introducción a la cuestión», en Miguel Ayuso (ed.), *A los 175 años del Carlismo*, cit., págs. 316-318. Se trata de la ponencia presentada por el autor al importante Congreso internacional promovido por el Consejo Felipe II con motivo del aniversario al que hace mención el título. Con posterioridad ha sido reproducida también en *Fuego y Raya* (Córdoba de Tucumán), núm. 2 (2010), págs. 84-86. Un discernimiento crítico lo encontramos al abordar la cuestión de la comunidad y, desde otro ángulo, la del orden. Cfr. respectivamente, Danilo CASTELLANO, «De la comunidad al comunitarismo», *Verbo* (Madrid), núm. 465-466 (2008), págs. 489 y sigs., y «Orden tradicional, orden universal y globalización», *Verbo* (Madrid), núm. 499-500 (2011), págs. 811 y sigs. Se trata de sendas ponencias a dos Reuniones de amigos de la Ciudad Católica.

(28) Con el tiempo el profesor Castellano ha ido oponiendo cada vez con más rigor ideología y filosofía. De modo que el hegelianismo sería más una ideología opuesta a la filosofía y consiguientemente ajeno a la experiencia. Puede verse, de nuestro autor, *La naturaleza de la política*, cit., en especial el capítulo I.

exista el progreso de la ciencia o de la técnica», aunque sí –por el contrario– que éstas «sean los únicos valores y las solas verdades que, tras la presente fase crítica de la evolución social, serían capaces de motivar el fin del hombre y explicar la nueva civilización de los “universales”». Y es que la preocupante desorientación del hombre contemporáneo es «la conclusión necesaria a que debía llegar la civilización del racionalismo, que –desde hace siglos– persigue el espejismo de hacer al hombre absolutamente autónomo tanto ante la realidad como frente a Dios» (29). Es lógico que el primer problema para comprender la historia contemporánea sea el del ateísmo, «no como ausencia de Dios o posición personal frente al Creador, sino más bien como el resultado de la opción racionalista». Ateísmo «positivo», esto es, religión ateísta, que laiciza y reduce la Verdad de la trascendencia cristiana a la dimensión inmanente (30). A partir de ahí no puede aceptar ni la noción de pecado ni la verdad de los misterios de la fe, que –a lo sumo– serán mitos creados por el espíritu humano, todavía incapaz de comprender la verdad racionalista. Se impone, pues, la desmitificación, consecuencia de la secularización o, en otras palabras, de la reducción del mismo cristianismo a religión natural. Lo que impide hablar ni de Verdad ni de Iglesia Católica, pues sólo tiene sentido el sincretismo religioso o el ecumenismo de muchos cristianos de hoy. Por eso, cuando la Iglesia Católica llegara a presentarse como «una» iglesia, demostraría que el tiempo de las religiones ha pasado y que habría llegado otro de ceder su puesto a la ciencia, conver-

(29) Es interesante observar cómo la tensión teórica de nuestro autor le conduce a reforzar la racionalidad frente a la anti-filosofía del racionalismo (*La razionalità della politica*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1993). Sólo a partir de ahí se eleva hacia el descubrimiento del orden (*L'ordine della politica*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1995) y finalmente a la verdad (*La verità della politica*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1997).

(30) Es una idea que puede encontrarse en autores contemporáneos y, en particular, en los maestros de Danilo Castellano. De Marcel De Corte a Cornelio Fabro. También, aunque no pueda incluirse entre sus mentores, si bien tuvo ocasión de tratarlo, Michele Federico Sciacca. Pero, sobre todo, Augusto Del Noce. Véase su *Il problema del ateismo*, Bolonia, Il Mulino, 1964.

tida en el universal contrapuesto a los particularismos religiosos (fuentes de luchas y de guerras). Sólo la ciencia como absoluto haría posible la religión del futuro: «Una religión de élite, de iniciados, frente a la religión de la “masa” supersticiosa que “todavía” cree en Dios, la Virgen, los santos, la Encarnación, la gracia, etc. [Pues] al ateísmo positivo, en efecto, no son necesarios ni Dios ni santos, ni Cristo ni gracia. Le es suficiente la “razón activa” para modificar la realidad de las cosas y cambiar la naturaleza del hombre; la revolución es la única redentora de la humanidad».

Las consecuencias son muchas y de relieve. Primeramente, la historia se convierte en historia del pensamiento, esto es, de la razón activa, es decir, de la revolución. La única verdad moral, a continuación, es pues la del «sentido de la historia». De ahí la superioridad de la política sobre la moral y, por lo mismo, de los partidos que «hacen la historia»: el hombre, mero instrumento de la revolución, debe inclinarse ante ellos. En tercer lugar, el amor al prójimo se convierte en el amor al remoto, en cuanto que toda revolución no puede sino amar lo que no es. En la mejor de las hipótesis no se tiene amor al prójimo sino filantropía por el lejano semejante. Como diversos clérigos predicán hoy la doctrina de Cristo en subordinación al pensamiento moderno (que, en cuanto producto de la crisis, sólo puede dar crisis), siguen de aquí también una serie de errores teológicos, más aún, la negación de la misma teología, que ni siquiera se reduce a la filosofía, sino que se convierte en simple ideología: «¿Por qué quiere desmitificar cierto clero? ¿Por qué niega la presencia real de Cristo en la Eucaristía? ¿Por qué atribuye a la misa el mero valor de cena y no el de sacrificio expiatorio? ¿Por qué considera contrario a los derechos de la persona humana el bautismo de los recién nacidos o la enseñanza del catecismo a los niños? ¿Por qué ve propiamente en la revolución el camino para realizar el amor al prójimo? ¿Por qué reclama el divorcio necesario entre religión, moral y política, con la excusa de purificar así la Iglesia?».

Y es que, en realidad, «atrincherándose tras el mito de la purificación de la Iglesia respecto del mundo, se quiere

dominar el mundo aliándose con éste» (31): «Se ha observado agudamente que si por clericalismo se entiende la búsqueda por parte del clero del acuerdo con el ala marchante de la historia en el intento de insertarse en ella a cualquier precio, nunca como hoy el clericalismo se muestra en estado puro; y si aceptásemos tal definición del clericalismo, deberemos ser anticlericales en cuanto hijos devotos de la Iglesia y amantes de nuestra religión, ya que ésta [...] contesta siempre la realidad existente incluso cuando asume actitudes conservadoras, así como es contraria a las direcciones que aparecen destinadas a la victoria». Sigue de ahí igualmente que «los cristianos que, en nombre de una interpretación arbitraria de los documentos conciliares (32), se declaran contra el triunfalismo y la era constantiniana, son los verdaderos triunfalistas y constantinianos del momento, con una profunda diferencia respecto de quienes les precedieron, ya que los contemporáneos subordinan la Religión al ateísmo, la Iglesia a la revolución y, haciendo así, niegan en el vuelco que operan a ambas».

La conclusión resulta también instructiva de sus intenciones: «Tenemos la obligación de ser “anti” porque somos

(31) Ha insistido mucho Castellano en criticar lo que, según una reconstrucción delnociana, podríamos llamar «clericalismo». Cfr. Augusto DEL NOCE, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, Milán, Rusconi, 1971, pág. 201.

(32) Véase su equilibrada ponencia al VII Incontro Romano de la Fundación Volpe, «La concezione dell'ordine morale e politico nei documenti del Concilio Ecumenico Vaticano II», publicada en AA.VV., *Ordine e disordine*, Roma, Volpe, 1980, págs. 191 y sigs. Expuesta el 11 de abril de 1979 en el Palazzo Pallavicini, la repropuso el autor en el VI *Convegno* de los Amigos de Instaurare, el 21 de agosto siguiente. No ha dejado de ser Castellano muy crítico (con frecuencia más crítico que «los más críticos») con la situación de la estructura humana de la Iglesia y de la cultura católica posconciliares, que por cierto tienen raíces anteriores al Concilio, en el modernismo, pero ello no le ha llevado a dejar de examinar orgánicamente los documentos salidos del mismo. Del modernismo, sobre todo el político y social, se ha ocupado específicamente en varias ocasiones, de las que citamos «El problema del modernismo social», *Verbo* (Madrid), núm. 423-424 (2004), págs. 197 y sigs. y «El modernismo político y social», *Verbo* (Madrid), núm. 455-456 (2007), págs. 421 y sigs. El primero es la traducción de un capítulo de su libro *De christiana republica*, ya citado. El segundo en una ponencia a la Reunión de amigos de la Ciudad Católica dedicada a «La devastación modernista».

“por”. Esto es, estamos por la verdadera Religión, por la Iglesia, por la persona humana, por las sociedades naturales que se originan en ésta y, entre ellas, principalmente por la familia y la Patria. Estar a favor de estas realidades significa estar en contra de los mitos de la filosofía moderna y, principalmente y necesariamente [...], contra los mitos de la desmitificación» (33).

La Cristiandad y la Iglesia

Ya desde el inicio comparecen en las páginas de la revista múltiples temas relativos a la vida de la Cristiandad y de la Iglesia. Por eso, aunque en buena medida los argumentos morales y jurídico-políticos son abundantes, no dejan de estar presentes los de naturaleza dogmática, litúrgica o pastoral. También se evidencia un tono a veces catequético que no excluye el apologético y que desde luego no rehúye la discusión. Que se completa con la atención a los problemas del presente por medio, en particular, de una rúbrica llamada a partir de cierto momento «Hechos y cuestiones», y con la consideración de un número no despreciable de libros que son cernidos agudamente por los comentaristas de la redacción. La colección de *Instaurare* es, pues, una fuente de gran valor para el estudio de las vicisitudes de la Iglesia y la Cristiandad en el último tercio del siglo XX y los primeros decenios del XXI.

Las páginas que dedica el propio Castellano a los temas jurídico-político son frecuentes y abundantes. Y, junto a él, una nómina de importantes colaboradores desgrana los temas siempre vigentes junto –lo acabamos de anotar– con

(33) Véase un desarrollo muy agudo en la ponencia, «La ideología contrarrevolucionaria», que presentó a un Curso de Verano de la Universidad de Complutense de Madrid, celebrado en El Escorial entre los días 2 y 6 de agosto de 1993, y publicada en las actas: Joaquim VERISSIMO SERRÃO y Alfonso BULLÓN DE MENDOZA (eds.), *La contrarrevolución legitimista en Europa (1688-1876)*, Madrid, Editorial Complutense, 1995, págs. 35 y sigs. Otro de los ponentes apuntó días después un intento, poco afortunado, de refutación, demostrando no haber comprendido las razones de nuestro hombre. Puede verse una amplia crónica del curso en el núm. 24 (1994) de *Aportes* (Madrid), págs. 19 y sigs.

los del momento. Esta es una de las características más destacadas de la revista: la de no desatender la consideración de los fundamentos, pero tampoco olvidar la necesidad de examinar la experiencia. Al principio, por ejemplo, en cuanto a los temas político-sociales, el tema del matrimonio y el referéndum abrogatorio del divorcio adquirió un gran relieve. Y el modo en que se abordó dejó ver la exclusión de cualquier complacencia malminorista. Pronto se sumarán otros como la escuela católica, la «contestación», el aborto procurado, la objeción de conciencia, la enseñanza de la religión, las modificaciones del Concordato, la reforma del derecho de familia, las consecuencias de la Revolución francesa, las opciones erróneas de la Constitución y la secularización de Italia, la crisis política conocida en su momento como Tangentópolis, la (fallida) Constitución europea, la denuncia del americanismo político y la llamada nueva laicidad, de nuevo los problemas jurídico-políticos del matrimonio y la familia.

Pero la revista también ha prestado una gran atención a los temas dogmáticos, pastorales y aun litúrgicos. Siempre en el respeto estricto del magisterio de la Iglesia. Y con valentía y decisión en el rechazo de los errores tanto como con un respeto a la autoridad no exenta de crítica incluso severísima. En teología dogmática como en moral. Y con adhesión a la liturgia tradicional (34).

Las finalidades del periódico se declaran explícitamente en el «manifiesto» de 1 de mayo de 1971: «Combatir toda tolerancia culpable y transacción en materia de fe y de moral, para afirmar la necesidad y la urgencia de la recuperación, también en el campo civil, de los valores religiosos, fundamento y garantía de estabilidad del edificio social; combatir [además] los ataques de la crítica racionalista,

(34) No podemos en estas breves páginas hacer el repaso de artículos y autores. Baste, sin más precisiones o citas, y respecto de los temas enumerados, civiles y religiosos, recordar –entre otros– los nombres de Ignacio Barreiro, Danilo Castellano, Tito Centi, Ivo Cisar, Dario Composta, Carlo Francesco D’Agostino, Andrea Dalledonne, Cornelio Fabro, Klaus Gamber, Pietro Giuseppe Grasso, Giancarlo Giurovich, Ennio Innocenti Fabio Marino, Daniele Mattiusi, John Rao, Wolfgang Waldstein y Paolo Zolli.

negadora de toda trascendencia». Así pues, sostiene la tesis según la cual sólo se puede hablar de orden político-jurídico si éste se funda en la ley natural (el Decálogo), de la que no se puede prescindir si se quiere perseguir el bien común (35). Esto puso (y pone) al periódico en ruptura abierta con la hegemónica cultura liberal, que sostiene el indiferentismo, y antes aún con la cultura marxista que en los años setenta del siglo pasado parecía destinada a triunfar (36). Pero también, tanto desde el plano político como desde el teológico, con la llamada cultura «católica» modernista. Porque ha debido empeñarse también en el plano dogmático-religioso, rechazando la crítica racionalista que ha vuelto a proponer el modernismo (la síntesis de todas las herejías según la definición de San Pío X) de la cultura «católica» contemporánea sobre el plano doctrinal, bíblico y eclesial. A diferencia de otros movimientos católicos antimodernistas, sin embargo, no ha erigido ninguna época en modelo y ha considerado un error el apoyo positivo al llamado «mal menor»; así como tampoco ha «oscilado» nunca respecto de la interpretación del Concilio Vaticano II, juzgándolo en continuidad con la Tradición (37).

(35) El asunto ha sido tematizado por el propio Castellano, sobre todo en *Orden ético y derecho*, Madrid, Marcial Pons, 2011.

(36) Resulta muy interesante comprobar cómo Danilo Castellano, enemigo del comunismo no se ha dejado en cambio atrapar por el engaño del anticomunismo, siempre funcional al liberalismo y en el fondo al americanismo. En esto ha seguido también a D'Agostino. De hecho, cuando en la entrevista antes citada de Francesco Algisi se le pregunta si la figura de D'Agostino se parece a la del brasileño Plinio Corrêa de Oliveira, responde: «Creo que no. Para D'Agostino, en efecto, el adversario principal no era el comunismo (como para Plinio Corrêa de Oliveira) sino el liberalismo. Además D'Agostino no era conservador en el plano social. Estaba, en efecto, convencido de que, para responder a las instancias de la justicia, fuese (y sea) necesario una colaboración entre capital, inteligencia y trabajo». Lo que Castellano ha ilustrado en un capítulo de su libro, ya citado, *De republica christiana*. Pero esto nos conduce a otros predios que preferimos no desbrozar.

(37) El caso del arzobispo Lefebvre, que marcó los años setenta, los ochenta y llega hasta nuestros días, no ha dejado de ser recogido en las páginas de *Instaurare*. En el núm. 5-6 del año IV (1976), el profesor Paolo Zolli reseña muy favorablemente la edición italiana del libro de Lefebvre *Un évêque parle*. Comparte *toto corde* los consejos y sugerencias de quien,

En lo anterior han hecho aparición reiterada los congresos de *Instaurare*, complemento de la acción de la revista. Los dos primeros congresos tuvieron lugar en Udine y a partir del III (1974) en Madonna della Strada, provincia de Pordenone, hasta la fecha, desde hace muchos años en el mes de agosto. Con escasas excepciones se ha respetado la periodicidad anual. Y respecto de los ponentes, aunque con frecuencia hayan sido estables dentro de los distintos períodos naturales en una trayectoria tan extensa, han solido seguir también el criterio de intentar alguna rotación. De manera que se observa un equipo, siempre enriquecido. Capitanado por Danilo Castellano. Estos son los temas y ponentes: «Valores eternos del cristianismo» (Giovanni Cossio, Alfonso Marchi y Danilo Castellano), en 1972; «Unidad católica contra la nueva herejía» (Fausto Belfiori), en 1973; «Análisis de una crisis y perspectivas de la situación actual» (Danilo Castellano), en 1974; «Temas de siempre y problemas actuales del catolicismo» (Giancarlo Giurovich) y «El caso Lefebvre» (Danilo Castellano), en 1976; «Continuidad y actualidad del magisterio pontificio de Pío IX a nuestros días» (Paolo Zolli) y «Psicoanálisis, pastoral y educación» (Ennio Innocenti), en 1978; «La concepción del orden moral y político en los documentos del Concilio Vaticano II» (Danilo Castellano) y «Consideraciones críticas sobre el retorno a lo privado»

«como auténtico pastor, no se limita a deplorar la situación presente de la Iglesia, sino que propone remedios y soluciones para conservar la fe». Fabio Marino, a propósito del indulto de 1984 para celebrar la misa tridentina, expone consideraciones favorables a la Hermandad de San Pío X (núm. 1 del año XV, 1986). Danilo Castellano, por su parte, ya se refirió al caso en 1976, cuando la suspensión *a divinis*, con simpatía no exenta de discernimiento. Fue en el congreso de *Instaurare* de ese año, del que queda constancia en el número 5-6 del año V. Cuando la excomunión (núm. IV, año XVII, 1988) hallamos en cambio unas observaciones equilibradas pero críticas. Castellano, en efecto, observando con cautela las del prelado francés respecto de libertad religiosa, ecumenismo o colegialidad, encuentra que aunque éstos en absoluto expresan la doctrina católica, no son justas aquéllas si se refieren a los documentos del Concilio. Lo que a Castellano importa sobre todo es, sin embargo, subrayar los errores de quienes han hecho nacer y crecer el caso. Comentarios (aún) más favorables a Lefebvre son los de Paolo Zolli en el núm. 2 del año XVIII (1989).

(Sergio Sarti), en 1979; «Problemas actuales del gobierno de la Iglesia Católica» (Ennio Innocenti), en 1980; «La secularización en la legislación y en la jurisprudencia italianas» (Pietro Giuseppe Grasso) y «*Rerum novarum* en el contexto de la doctrina económico-social católica» (Carlo Francesco D'Agostino), en 1981; «Reflexiones sobre el Catecismo tridentino y los nuevos catecismos» (Tito Centi) y «Consideraciones en el primer centenario del nacimiento de Jacques Maritain» (Danilo Castellano), en 1982; «El método trascendental en la teología moral» (Dario Composta), en 1983; «El compromiso actual de los católicos italianos en el campo político y social» (Tito Centi) y «El compromiso actual de los católicos italianos y el cuadro institucional de una acción social y política» (Pietro Giuseppe Grasso), en 1984; «Reflexiones sobre la teología de la liberación» (Luigi Iammarrone) y «Teología de la liberación y filosofía moderna» (Danilo Castellano), en 1985; «Objeción de conciencia y pensamiento católico» (Ennio Innocenti) y «Problemas éticos y políticos de la objeción de conciencia» (Danilo Castellano), en 1986; «Los cuarenta años de la Constitución italiana y la secularización de la sociedad italiana» (Pietro Giuseppe Grasso) y «Cuestión católica y cuestión democristiana» (Giancarlo Giurivich), en 1987; «Los problemas de la persona y los equívocos del personalismo» (Danilo Castellano) y «La arquitectura entre sacralidad y secularización: reflexiones sobre los edificios de culto tradicional» (Carlo Fabrizio Carli), en 1988; «La ideología de la Revolución francesa hoy» (Bernard Dumont) y «Razones y finalidades de la lucha de las poblaciones italianas por la fe y las tradiciones contra los invasores jacobinos franceses» (Francesco Mario Agnoli), en 1989; «Los derechos humanos, entre liberalismo y socialismo» (Francesco Gentile) y «Aspectos político-jurídicos de la controversia sobre la hora de religión» (Pietro Giuseppe Grasso), en 1990; «La ética contemporánea entre nihilismo y verdad» (Luigi Iammarrone) y «Personalismo y nueva moral» (Danilo Castellano), en 1991; «Significado y perspectivas de un quehacer de veinte años» (Danilo Castellano), «Gnosticismo y utopía» (Giuseppe Goisis) y «Tradicón, conservación, revolución e intransigencia» (Giancarlo Giurovich), en 1992; «Ética y polí-

tica» (Luigi Iammarrone) y «El problema del Estado católico hoy» (Miguel Ayuso), en 1993; «Las tendencias teológicas del posconcilio» (Dario Composta) y «El fin de la primera República y las perspectivas de la acción política de los católicos italianos» (Pietro Giuseppe Grasso), en 1994; «Problemas éticos actuales de la vida humana» (Dario Composta) y «Problemas ético-políticos de la cuestión de la convivencia» (Giancarlo Giurovich), en 1995; «Apuntes para un replanteamiento crítico en el quincuagésimo aniversario de la República» (Pietro Giuseppe Grasso) y «La política más allá de la falsa dialéctica de la identidad» (Danilo Castellano); «Intransigencia y catolicismo contemporáneo» (Danilo Castellano) y «Evangelio y conciencia» (Ennio Innocenti), en 1997; «El 18 de abril de 1948: ¿victoria o derrota de los católicos italianos?» (Pietro Giuseppe Grasso) y «El desistimiento cultural católico como origen del giro secularizador de la segunda mitad del siglo XX» (Danilo Castellano), en 1998; «La historia del *aggiornamento* que faltó entre reanimación y devastación litúrgica» (Wolfgang Waldstein) y «Filosofía, religión y oración: el fracaso de una reforma necesaria» (Giancarlo Giurovich), en 1999; «La crítica a la Constitución republicana y un proyecto alternativo de carta constitucional» (Pietro Giuseppe Grasso) y «El católico Carlo Francesco D'Agostino frente al liberalismo y la democracia cristiana» (Danilo Castellano), en 2000; «El único sacrificio sobre la cruz y el altar» (Sennen Corrà) e «Informe a los treinta años» (Danilo Castellano), en 2001; «Constitución y secularización» (Pietro Giuseppe Grasso y Michele Gaslini) y «Filosofía, política y religión» (Marco Nardone), en 2002; «El modernismo: cuestiones teológicas viejas y nuevas» (Ivo Cisar) y «Génesis, desarrollo y problemas actuales del modernismo social» (Danilo Castellano), en 2003; «La familia en la doctrina social de la Iglesia» (Ignacio Barreiro) y «Familia, sociedad civil y comunidad política: tres sociedades naturales, contemporáneas e indistinguibles» (Danilo Castellano), en 2004; «El laicismo del Estado y en el derecho público: de la religión civil a la solidaridad en la indiferencia» (Pietro Giuseppe Grasso) y «Laicismo y disolución de la moral» (Ivo Cisar), en 2005; «El problema de la cultura católica hoy» (Ignacio Barreiro) y «Lectura de la cuestión de

la cultura católica a través del proceso a un proceso (el caso Calabresi)» (Giordano Brunettin), en 2006; «La familia entre orden natural, viejo laicismo y nueva laicidad» (Giacomo Bertolini y Francesco Mario Agnoli), en 2007; «Del giro de la Constituyente al relativismo social y político contemporáneo: el 48, 68, 78...y 2008» (Pietro Giuseppe Grasso, Danilo Castellano y Giovanni Turco), en 2008; «¿Qué libertad y qué derecho de autodeterminación?» (Ignacio Barreiro y Danilo Castellano), en 2009; «Problemas actuales sobre la invariabilidad de la verdad y de la Revelación» (Gabriel Díaz y Giordano Brunettin), en 2010; «El empeño teórico y ético de Cornelio Fabro» (Giovanni Turco y Danilo Castellano), en 2011; «Catolicismo y americanismo» (Miguel Ayuso y John Rao), en 2012; «Iglesia y Política» (Bernard Dumont y John Rao), en 2013; «La familia en la tempestad» (Umberto Galeazzi y Danilo Castellano), en 2014, y «Libertad y religión» (John Rao y Miguel Ayuso), en 2015.

3. Un homenaje hispánico

En lo anterior han ido apareciendo numerosas referencias a la preciosa colaboración que hemos recibido del profesor Castellano en los últimos (casi) veinticinco años. Mas, habida cuenta del relieve que la misma ha alcanzado, parece conveniente recogerla separadamente ahora.

Danilo Castellano en Verbo

Conocí personalmente a Danilo Castellano, como ya se ha dicho, en octubre de 1992 y el entendimiento fue total y fulminante (38). Acabada la reunión pasamos una jornada

(38) Escribí así en la crónica de esa reunión publicada en el núm. 307-308 (1992) de *Verbo*, pág. 958: «Hacía tiempo que había tenido la oportunidad de conocer su ejecutoria, a través de artículos dedicados al durante tantos años colaborador de estas páginas, Marcel De Corte, y otros de filosofía moral y política de extraordinaria agudeza. Las largas conversaciones que he podido sostener con él durante estos días de convivencia me han permitido conocer mejor su obra, y espero traer pronto

solos en Bolzano, acompañándome amablemente a pasear por la ciudad y los alrededores. Pero el grato paseo otoñal me sirvió para el discernimiento del mundo católico italiano, que ya conocía, pero que comencé a ver con nueva luz, confirmándome en muchos de los juicios que a tientas había ido forjando. También para volver a pensar en las causas y consecuencias de la crisis de la cultura católica de resultas de su apertura al mundo moderno. Tanta impresión me hizo que, de inmediato, encargué la traducción de su artículo sobre la objeción de conciencia y el pensamiento católico, uno de los que iba a reunir seguidamente en su volumen *La razionalità della politica*, que una vez aparecido también reseñé (39). A partir de ese momento su firma será una de las más habituales de *Verbo*.

Lista de sus colaboraciones en Verbo

Esta es la lista de sus colaboraciones en *Verbo* hasta la fecha (40): «Objeción de conciencia y pensamiento católico. Consideraciones sobre el fundamento de un problema ético con especial referencia al servicio militar», *Verbo* (Madrid), núm. 311-312 (1993), págs. 41 y sigs.; «El *Risorgimento*: interpretaciones y problemas», núm. 313-314 (1993), págs.

a *Verbo* comentarios de algunos de sus últimos libros. Pero, en el marco en que se mueve esta crónica, lo que debo encarecer es su trabajo al frente del Instituto Rosmini. Su actividad en la preparación y ejecución de los congresos, y en la edición de sus actas, es digna del mayor de los encomios. Muchas instituciones se agostan por la falta de un impulsor activo y generoso, o por la orientación excesivamente vaporosa de los principios que inspiran sus actividades. El profesor Castellano une a sus capacidades de organización el entendimiento muy nítido de los fundamentos que justifican esa acción».

(39) Danilo CASTELLANO, «Objeción de conciencia y pensamiento católico. Consideraciones sobre el fundamento de un problema ético con especial referencia al servicio militar», *Verbo* (Madrid), núm. 311-312 (1993), págs. 41 y sigs. La traducción la hizo con rapidez y competencia el general Armando Marchante y el texto se publicó en el número de enero-febrero. En cuanto al libro, apareció a fines de 1993, de manera que la reseña que redacté hubo de esperar hasta el número 323-324 (1994), págs. 417-422, correspondiente a los meses de marzo-abril.

(40) La lista es tan larga que no cabe en los límites de una nota. De ahí que la hallamos subido al texto.

333 y sigs.; «Monarquía y democracia en el pensamiento de Michele Federico Sciacca», núm. 321-322 (1994), págs. 9 y sigs.; «La filosofía católica de Marcel de Corte», núm. 327-328 (1994), págs. 779 y sigs.; «Cuestión católica y cuestión democristiana», núm. 331-332 (1995), págs. 31 y sigs.; «Iglesia y contrarrevolución», núm. 335-336 (1995), págs. 483 y sigs.; «El tomismo esencial entre (más allá de) lo moderno y lo antimoderno», núm. 337-338 (1995), págs. 825 y sigs.; «La esencia de la política y el naturalismo político», núm. 349-350 (1996), págs. 1109 y sigs.; «Pluralismo y bien común», núm. 357-358 (1997), págs. 729 y sigs.; «In memoriam Carlo Francesco D'Agostino», núm. 385-386 (2000), págs. 474 y sigs.; «El aristotelismo político de Marino Gentile», núm. 397-398 (2001), págs. 615 y sigs.; «La política cristiana: teoría y práctica», núm. 417-418 (2003), págs. 419 y sigs.; «Racionalismo y derechos humanos», núm. 421-422 (2004), págs. 85 y sigs.; «El problema del modernismo social. Apuntes para una "lectura" de la experiencia política italiana contemporánea», núm. 423-424 (2004), págs. 197 y sigs.; «Derecho constitucional y derecho natural clásico. Una problematización de la experiencia jurídico-política contemporánea», núm. 427-428 (2004), págs. 573 y sigs.; «La naturaleza de la política», núm. 437-438 (2005), págs. 619 y sigs.; «Orden ético y derecho», núm. 449-450 (2006), págs. 735 y sigs.; «El modernismo político y social», núm. 455-456 (2007), págs. 421 y sigs.; «Constitucionalismo y experiencia político-jurídica», núm. 463-464 (2008), págs. 237 y sigs.; «De la comunidad al comunitarismo», núm. 465-466 (2008), págs. 489 y sigs.; «Libertad y derecho natural», núm. 471-472 (2009), págs. 147 y sigs.; «Libertad y Estado en el pensamiento político de Álvaro d'Ors», núm. 473-474 (2009), págs. 275 y sigs.; «La emergencia educativa: causas y problemas», núm. 475-476 (2009), págs. 363 y sigs.; «El Estado como problema de conciencia», núm. 479-480 (2009), págs. 757 y sigs.; «El problema de la laicidad en el ordenamiento jurídico», núm. 481-482 (2010), págs. 23 y sigs.; «Juridicidad y orden ético», núm. 483-484 (2010), págs. 189 y sigs.; «La libertad religiosa como libertad negativa en las constituciones y declaraciones de derechos con-

temporáneas», núm. 485-486 (2010), págs. 451 y sigs.; «Augusto del Noce y la cuestión del racionalismo político. Apuntes para una ponencia», núm. 487-488 (2010), págs. 565 y sigs.; «Qué es el liberalismo», núm. 489-490 (2010), págs. 729 y sigs.; «Constitución y poder constituyente», núm. 491-492 (2011), págs. 27 y sigs.; «Un verdadero servidor de la justicia», núm. 497-498 (2011), págs. 540 y sigs.; «Orden tradicional, orden universal y globalización», núm. 499-500 (2011), págs. 811 y sigs.; «Un empeño generoso para una imposible neutralidad política: a los diez años de la muerte de Gonzalo Fernández de la Mora», núm. 501-502 (2012), págs. 7 y sigs.; «La jurisprudencia de los tribunales constitucionales entre interpretación y novación de la Constitución: ¿hermenéutica o ejercicio de un poder político», núm. 503-504 (2012), págs. 287 y sigs.; «Constitución y constitucionalismo», núm. 505-506 (2012), págs. 357 y sigs.; «¿Qué es el bien común?», núm. 509-510 (2012), págs. 711 y sigs.; «El problema del americanismo hoy», núm. 511-512 (2013), págs. 103 y sigs.; «El problema de la Constitución y la ideología constitucionalista», núm. 513-514 (2013), págs. 181 y sigs.; «El derecho de los derechos humanos», núm. 513-514 (2013), págs. 241 y sigs.; «¿Es divisible la modernidad?», núm. 515-516 (2013), págs. 445 y sigs.; «La nueva democracia “corporativa”», núm. 517-518 (2013), págs. 639 y sigs.; «¿Constantino liberal?», núm. 519-520 (2013), págs. 709 y sigs.; «Europa entre la religión y las religiones», núm. 521-522 (2014), págs. 53 y sigs.; «De la experiencia jurídica al derecho», núm. 523-524 (2014), págs. 221 y sigs.; «La *res publica christiana* como problema político: conclusión», núm. 527-528 (2014), págs. 715 y sigs.; «De la democracia y la democracia cristiana», núm. 529-530 (2014), págs. 801 y sigs.; «El derecho y los derechos en las constituciones y declaraciones contemporáneas», núm. 531-532 (2015), págs. 315 y sigs.; «Monarquía y poder legítimo», núm. 533-534 (2015), págs. 519 y sigs.

Danilo Castellano en otras publicaciones y actividades afines

Pero, más allá, también de otras revistas por mí curadas

o en las que tengo participación: como *Anales* (41) o más adelante *Fuego y Raya* (42). Así como procuré incorporarle a cuantas iniciativas estaban en mi mano, como –primeramente– la Reunión anual de amigos de la Ciudad Católica (43), pero también los Cursos de Verano de la Universidad Complutense, los Congresos de la Sociedad Internacional Tomás

(41) Danilo CASTELLANO, «La política como *regalitià*», *Anales de la Fundación Elías de Tejada* (Madrid), núm. 3 (1997), págs. 91 y sigs., y «La filosofía de Augusto del Noce y la ideología de sus intérpretes», núm. 5 (1999), págs. 187 y sigs. El primero de los textos fue su ponencia al IV Congreso Internacional de la SITA, celebrado en Barcelona entre el 24 y el 27 de septiembre de 1997, publicada de nuevo con las actas del mismo (Córdoba, CajaSur, 1999).

(42) Danilo CASTELLANO, «Monarquía y legitimidad. Apuntes para una introducción a la cuestión», *Fuego y Raya* (Córdoba de Tucumán), núm. 2 (2010), págs. 69 y sigs.; «De la democracia y la democracia cristiana», núm. 6 (2013), págs. 57 y sigs.

(43) La presencia de Danilo Castellano en las Reuniones de amigos de la Ciudad Católica ha sido la siguiente: «Dios y la naturaleza de las cosas» (Barcelona, 1995); «Pluralidad y pluralismo» (Pozuelo, 1996); «Lo que debemos a Cristo: dos mil años de catolicismo» (Barcelona, 2001); «Laicidad y laicismo» (Madrid, 2004); «El orden ético-jurídico y el ordenamiento constitucional» (Barcelona, 2005); «La devastación modernista. A los cien años de la *Pascendi*» (Madrid, 2007); «Las transformaciones de la política» (Madrid, 2008); «La emergencia educativa» (Madrid, 2009); «Catolicismo y liberalismo, hoy» (Madrid, 2010); «La tradición católica y el nuevo orden global» (Madrid, 2011); «El bien común. Implicaciones político-jurídicas y cuestiones actuales» (Madrid, 2013); «Tecnocracia y democracias» (Madrid, 2013); «La *res publica christiana* como problema político» (Madrid, 2014) y «Monarquía y democracia. Política católica e ideologías» (Madrid, 2015). Pero, a partir de un cierto punto, no se ha limitado a participar con sus ponencias, sino que ha tenido parte importante en la selección de los temas, el diseño de los programas y la indicación de los relatores. Trabajo precioso que hace recordar el que otro ilustre italiano, el profesor Michele Federico Sciacca, desempeñó entre 1970 y 1975. Lo cuenta respecto de éste Juan Vallet de Goytisolo, «In memoriam Michele Federico Sciacca», *Verbo* (Madrid), núm. 133-134 (1975), págs. 293 y sigs. Vallet y Sciacca alcanzaron gran penetración. Contaba el primero cómo el filósofo siciliano decía de Elías de Tejada que tenía mente de un *superman* y que Gamba tenía cabeza de filósofo. Y cómo él le ilustraba sobre los matices del grupo carlista, según una enumeración que solía repetirle a Elías de Tejada: «El más intransigente –decía Vallet– es Gamba, el más energúmeno Canals, el más maniobrero Galarreta y tú el más pastelero». No es objeto de estas páginas ampliar más estos juicios. Quede, si Dios lo quiere, para otra ocasión.

de Aquino (SITA) (44), algunos libros-homenaje (45) y, finalmente, el Consejo de Estudios Hispánicos Felipe II con todas sus ramificaciones. Lo que le hizo cruzar el Atlántico e iniciar también una fructífera actividad en la orilla occidental del mundo hispánico. Actividad, a ambos lados de nuestra común nación, acompañada del reconocimiento por numerosas instituciones y personalidades. De esto último vamos a tratar escuetamente a continuación.

Danilo Castellano en el Consejo Felipe II

Francisco Elías de Tejada organizó en 1972 las I Jornadas Hispánicas de Derecho Natural. Sumó al efecto su red de amigos y colegas, del máximo prestigio y la mejor orientación. Al término de las conclusiones se declaró: «Propo-nemos la fundación de la “Asociación Internacional de Iusnaturalistas Hispánicos Felipe II”, que asuma la tarea de desarrollar las anteriores conclusiones, mediante publicaciones de estudios monográficos, sea sobre autores, sea sobre temas doctrinales, en los cuales se desarrollen en tér-minos de actualidad las enseñanzas de los juristas clásicos de las Españas» (46). Las tesis expresadas no eran otras que la

(44) Fue, así, ponente en los Cursos de Verano de El Escorial, del curso 1993/1994, sobre «La contrarrevolución legitimista en Europa (1688-1876)», donde conoció a muchas personas interesantes, entre las que des-taco a mis amigos Jean de Viguerie y Frederick D. Wilhelmsen. Y también, como ya se ha dicho, en el IV Congreso Internacional de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino, de 1997, al que ya nos hemos referido, y que contribuí a organizar (como secretario general de la sección española) por habérmelo así indicado el padre Victorino Rodríguez, O. P., presiden-te a la sazón de la sección española. El fallecimiento de éste el viernes santo de 1997, meses antes del congreso barcelonés, marcó un punto de infle-xión en la SITA, y no sólo en la sección española, en acelerada deriva demo-cristiana (tanto en lo doctrinal como en lo práctico), con la inexplicable ayuda de algunos que parecían militar bajo las banderas de la tradición. También conoció en aquella ocasión destacadas personalidades. La publi-cación de las actas de ambas reuniones ya ha sido citada en lo anterior.

(45) Es el caso de Gonzalo Fernández, Rafael Gamba y José Pedro Galvão de Sousa. Las contribuciones de Danilo Castellano llevan por títu-lo «El Estado racional», «La política antimoderna de Rafael Gamba» y «Galvão de Sousa e la sovranità». Están citadas en la nota 19.

(46) Francisco PUY (ed.), *El derecho natural hispánico. Actas de las I*

de reafirmar, primeramente, «la permanente vigencia del derecho natural tal como lo entendieron los juristas clásicos de las Españas, [así como] la aplicación de sus criterios a las realidades de nuestro tiempo con la rotunda precisión con la que nuestros mayores mantuvieron las verdades católicas definidas en Trento contra las formulaciones del pensamiento protestante». La de defender, a continuación, «el valor filosófico del saber del derecho natural, entendido como jurisprudencia, contra las pretensiones tecnocráticas de la “doctrina legal” y demás manifestaciones con las cuales los técnicos intentan rebelarse frente a la superior jerarquía de los saberes filosóficos». La de, en tercer lugar, reconocer en el derecho natural «el único medio válido para la implantación de las libertades concretas en la sociedad, a través de la instauración de un Estado de derecho, donde la autoridad lo sea en la medida en que cumpla las leyes positivas y donde las leyes positivas encarnen la ley natural por la que el hombre participa en la ley eterna». Y hacer propia, «hasta sus más extremas consecuencias, la doctrina reiterada por la totalidad de los clásicos juristas españoles, de que autoridad que se aparta de la ley no merece de autoridad, puesto que decae, de poder político, en opresora tiranía». Finalmente, la de solicitar de las autoridades competentes «la necesaria implantación de la disciplina del derecho natural en los planes de enseñanza de todas las facultades humanísticas», porque en la crisis ideológica de los tiempos que corren «es urgente instituir la supremacía del saber filosófico, universal e integrador, sobre los saberes técnicos, parciales y especializados» (47).

Jornadas Hispánicas de Derecho Natural, Madrid, Escelicer, 1973, pág. 496. El propio Elías de Tejada tuvo la ponencia inaugural, mientras que el discurso de clausura correspondió a Juan Vallet de Goytisolo. Nueva demostración de la profunda solidaridad entre las iniciativas de la Ciudad Católica, promovidas por Juan Vallet, y las de Elías de Tejada. Entre los participantes cabía distinguir la escuela universitaria del sabio extremeño (Vladimiro Lamsdorff-Galagane, Manuel Fernández-Escalante, Emilio Serrano Villafañé, Antonio-Enrique Pérez-Luño, José F. Lorca Navarrete, Alberto Montoro Ballesteros o Juan Antonio Sardina Páramo) y la red internacional (el Barón von der Heydte, Frederick D. Wilhelmsen, Guy Augé, Giovanni Ambrosetti, José Pedro Galvão de Sousa y Gonzalo Ibáñez).

(47) *Ibid.*, págs. 495-496. Esa referencia al Estado de derecho supone

La muerte inesperada de Elías de Tejada en 1978 impidió que el crecimiento de la institución, que había nacido con grandes bríos en la península ibérica, en la italiana, en el Brasil y en Chile particularmente, se frenase. Habrían de pasar algunos años para que, puesta en marcha no sin grandes dificultades la Fundación que tenía en mente crear y que finalmente hizo su viuda, Gabriella Pèrcopo, se reemprendiesen las iniciativas que truncó su muerte. En particular la Asociación Felipe II, que pasó a denominarse Consejo de Estudios Hispánicos Felipe II. Esto es, conservando el nombre del rey que resumía a su juicio los tiempos áureos de las Españas, comprendiendo las lusitanas, pero sustituyendo el término asociación por el más clásico de consejo y ampliando el objeto del derecho natural hispánico a los estudios hispánicos. Así, presidido por Juan Vallet de Goytisolo y bajo el alto patronato de S.A.R. Don Sixto Enrique de Borbón, vino a fungir como una suerte de Real Academia del Tradicionalismo Hispánico. Danilo Castellano aceptó dirigir la sección de estudios políticos (48).

una concesión a la terminología en boga, rara en quien no era proclive a hacer concesiones. Lo desarrolla en FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, «El Estado de derecho en el pensamiento germánico y en la Tradición de las Españas», *Verbo* (Madrid), núm. 211-212 (1983), págs. 23 y sigs. Donde la conjunción copulativa en realidad esconde una disyunción. Con algo más de cautela se expresó su gran amigo brasileño José Pedro GALVÃO DE SOUSA, *Da representação política*, São Paulo, Saraiva, 1971 págs. 35 y sigs., que distingue entre Estado de derecho y Estado de justicia. Por su arte, el autor del que aquí estamos tratando, prefiere evitar esos términos connotados de positivismo y afina más. Véase Danilo CASTELLANO, «La esencia de la política y el naturalismo política», *Verbo* (Madrid), núm. 349-350 (1996), pág. 1118: «Y no se puede objetar que el *Estado moderno de derecho* es diferente, ya que sí es verdad que está subordinado a la ley, pero en dicho Estado no hay ley que no se pueda modificar con las debidas formalidades. En efecto, en el Estado de derecho, la ley, lejos de ser fundamentalmente un orden racional, es *mandato* del soberano, orden acompañada del poder para imponerse, o sea, *efectivo*. Por tanto, también el liberalismo, igual que la democracia moderna y el absolutismo, es totalitario».

(48) Juan Cayón ocupó desde el inicio la secretaría general y quien escribe la dirección científica. Las tres secciones (estudios de derecho natural, estudios históricos y estudios políticos) fueron –y son– dirigidas por los profesores Ricardo Dip, Juan Fernando Segovia y (precisamente) Danilo Castellano. A la muerte de Vallet en 2011 recayó en mí la presidencia de las Fundaciones Speiro y Elías de Tejada, así como la del Consejo Felipe II.

Una de las actividades que se reiniciaron fue la de las Jornadas Hispánicas de Derecho Natural. Aprovechando la cercanía de las bodas de plata de la primera edición, se intentó convocar unas segundas el año 1997. Como la envergadura de la convocatoria superó al comité organizador, hubieron de trasladarse al año siguiente. Y, en efecto, tuvieron lugar en Córdoba el 1998. Danilo Castellano fue uno de los ponentes. Además de un cierto número de catedráticos españoles y europeos que no conocía, le sirvió sobre todo para trabar relación con un grupo de profesores hispanoamericanos. Así los argentinos Guido Soaje, Bernardino Montejano y Félix Lamas; los brasileños Ricardo Dip y Clovis Lema García; y los chilenos Gonzalo Ibáñez y Juan Antonio Widow. Una buena parte de las actividades que ha desarrollado luego el profesor Castellano en la Argentina tienen su origen precisamente en las II Jornadas Hispánicas de Derecho Natural (49). De las ediciones sucesivas de las Jornadas Hispánicas de Derecho Natural nunca ha estado ausente y su presencia ha sido siempre del primer orden, interviniendo en diversos grados en la confección del programa y la elección de los relatores (50). Otro ámbito en que la sección iusnaturalista del Consejo, con intervención de la sección de estudios políticos, ha desarrollado una labor constante, en la que ha participado destacadamente el profesor Caste-

(49) Pueden verse las actas: Miguel AYUSO (ed.), *El derecho natural hispánico: pasado y presente*, Córdoba, CajaSur, 2001. La ponencia de Danilo Castellano se titula «El derecho natural, fundamento ético de la política», págs. 153 y sigs. En la Argentina, el profesor Castellano, ha publicado dos artículos en la revista *Ethos* (Buenos Aires), del Instituto de Filosofía Práctica fundado por Guido Soaje y dirigido hoy por Bernardino Montejano: «El problema del sujeto y Cornelio Fabro», núm. 26 (2011), y «Valores jurídicos no negociables», núm. 28 (2013).

(50) Las III tuvieron lugar en Guadalajara (de la Nueva España) en 2008, diez años después de las anteriores, mientras que las IV se celebraron en Madrid en 2012. Unas V están previstas, de nuevo en la Nueva España (en la Ciudad de Méjico o en Guadalajara) para el 2016 sobre las «Consecuencias político-jurídicas del protestantismo», en los umbrales de los quinientos años de la Protesta de Lutero. Es claro que hay una voluntad de mantener una periodicidad no demasiado dilatada. Cfr., las actas, Miguel AYUSO (ed.), *Cuestiones fundamentales de derecho natural*, Madrid, Marcial Pons, 2009; y Miguel AYUSO (ed.), *El bien común. Cuestiones actuales e implicaciones político-jurídicas*, Madrid, Itinerarios, 2013.

llano, ha sido el Seminario (bautizado «Juan Vallet de Goytisolo» en 2011, a la muerte de su fundador), de Derecho Natural de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación (51).

La sección de estudios políticos, en ocasiones junto con la de derecho natural, se ha aplicado principalmente a la aproximación problemática al derecho público (en especial constitucional). Así, en la Nueva Granada, el Consejo Felipe II, en colaboración con la Unión Internacional de Juristas Católicos (UIJC) y del Grupo Sectorial en Ciencias Políticas de la Federación Internacional de Universidades Católicas (FIUC), y con el apoyo de algunos centros universitarios (principalmente la Universidad Católica de Colombia), ha organizado unas jornadas anuales de ámbito académico que han venido prolongadas en otras de tipo formativo (52).

(51) Cfr. Juan CAYÓN, «El Seminario de Derecho Natural y Filosofía del Derecho de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación. Apuntes para su historia veinticinco años después», *Verbo* (Madrid), núm. 517-518 (2013), págs. 577 y sigs. Escribe el profesor Cayón expresamente: «Danilo Castellano se ha convertido en un puntal insoslayable [del Seminario]» (pág. 588). Si el seminario se fundó el curso 1988/1989, el profesor Castellano ha intervenido en todas las ediciones desde la de 2002/2003. En ésta sobre los temas «La ideología del poder constituyente» y «Constitución y secularización»; en 2003/2004 sobre «Racionalismo y derechos humanos»; en 2004/2005 sobre «Derecho y método»; en 2005/2006 sobre «Persona y ordenamiento jurídico» y «Persona, derecho y libertad»; en 2006/2007 sobre «El problema de la laicidad en el ordenamiento jurídico»; en 2007/2008 sobre «Persona y personalismo en la experiencia jurídica y política»; en 2008/2009 sobre «Habermas y la democracia deliberativa»; en 2009/2010 sobre «Orden ético y derecho»; en 2010/2011 sobre «¿Libertad de religión o de la religión? El problema del derecho y la libertad para el ordenamiento jurídico». En 2011/2012, por las razones que explica Cayón en el artículo citado, no pudo celebrarse. Y, no sin dificultades, se recuperó en el sucesivo, 2012/2013, sobre «El problema de la Constitución y la ideología constitucionalista»; para continuar en 2013/2014 sobre «El problema del derecho público cristiano», y en el (por el momento) último 2014/2015 sobre «Locke, ¿iusnaturalista clásico?».

(52) Respecto de las primeras, en la Universidad Sergio Arboleda, de Santafé de Bogotá se celebró en febrero 2008 un seminario internacional sobre «Postconstitucionalismo», con la intervención –entre otros– de Alejandro Ordóñez, Danilo Castellano, Juan Fernando Segovia y quien escribe. Cfr. Miguel Ayuso, «¿Neo-constitucionalismo o post-constitucionalismo?», *Verbo* (Madrid), núm. 463-464 (2008), págs. 233 y sigs. Pronto

Incluso, para terminar, ha aportado su concurso a algunas actividades de la sección de estudios históricos. En tres ocasiones de relieve. La primera, en 2008, en ocasión de los 175 años del Carlismo, participando con una destacada ponencia en el Congreso internacional celebrado en Madrid. La segunda, al año siguiente, en 2009, en el Congreso también internacional reunido en Trieste con motivo del centenario de la muerte del rey Carlos VII. Ambos fueron presididos por S.A.R. Don Sixto Enrique de Borbón, Alto Patrono del Consejo Felipe II, quien con motivo del segundo quiso añadir al profesor Castellano al selecto grupo de los Caballeros de la Orden de la Legitimidad Proscrita. Y la tercera, finalmente, en el Congreso de nuevo internacional en el bicentenario de la Constitución de Cádiz (53).

la sede se trasladó a la Universidad Católica de Colombia, también en Bogotá. Los temas fueron «Estado, ley y conciencia» (2010); «El problema del poder constituyente» (2011); «Constitución e interpretación constitucional» (2012); «El derecho de los derechos humanos» (2013); «*Utrumque ius*. Derecho, derecho natural y derecho canónico» (2014); «Derecho y derechos. A los 800 años de la Carta Magna» (2015). Ligadas a esos congresos están las «Conversaciones de Paipa». Han sido hasta el momento cuatro: «Conceptos fundamentales de filosofía política» (2011); «Crítica católica del personalismo contemporáneo» (2012); «Los dos poderes: historia y problemas» (2013); «Reforma, secularización y postsecularismo» (2015). El profesor Danilo Castellano no sólo ha participado en todas las jornadas académicas y en los seminarios de formación, sino que –respecto de éstos– ha constituido uno de los pilares principales de los mismos, junto con don José Ramón García Gallardo, de la Hermandad de San Pío X. Danilo Castellano, a quien no le gusta particularmente viajar, y menos aún cruzar el Atlántico, ha asumido con gran generosidad y espíritu apostólico estos viajes, sabedor –así me lo ha repetido en varias ocasiones– de la importancia de la labor que se estaba desarrollando en Colombia. De ahí que haya dado prioridad a este destino sobre otros del mismo continente en que también ha sido frecuentemente requerido. Si desde el punto de vista cultural le ha impresionado particularmente Méjico, desde el apostólico considera especialmente importante la acción que se desarrolla en Colombia.

(53) La primera se publicó en las actas, Miguel AYUSO (ed.), *A los 175 años del Carlismo. Una revisión de la Tradición política hispánica*, Madrid, Itinerarios, 2011, a las páginas 507 y sigs., además de en la revista *Fuego y Raya*. La segunda, en el Congreso *El Carlismo español y la Trieste de los Habsburgo*, está inédita, pues no se recogieron las actas. La tercera está publicada en una entrega monográfica de *Verbo*, que lleva por título el del Congreso, *El «otro» Cádiz* (núm. 505-506). Finalmente, en su segunda cola-

Libros y distinciones

Hemos ido viendo en lo anterior un número importante de artículos de revista de Danilo Castellano publicados en español. También han ido saliendo diversas colaboraciones a libros colectivos estampados en nuestra lengua. Queda hacer mención para terminar de cómo un número importante de sus libros ha visto la luz en castellano (54), a veces antes incluso que la versión original en italiano (55) y cómo en un caso se trata de un libro sólo publicado como tal en español (56).

Finalmente debe señalarse que, además de la participación ya destacada al hablar del Consejo Felipe II, el profesor Castellano ha sido objeto de un doble reconocimiento de gran importancia por instituciones del mayor prestigio, como son las que integran el Instituto de España: las Reales Academias de Ciencias Morales y Políticas, en primer lugar, y de Jurisprudencia y Legislación en segundo término. De la primera forma parte, como miembro correspondiente, desde el 28 de marzo de 2000, en que el Pleno de Numerarios lo cooptó a propuesta de los numerarios Gonzalo Fernández de la Mora y Mon, Juan Vallet de Goytisolo y Dalmacio Negro Pavón. Mientras que de la segunda es miembro de honor, desde el 23 de noviembre de 2009, habiendo sido presentado por los numerarios Juan Vallet de Goytisolo, José María Castán Vázquez y José Luis Pérez de Ayala y López de Ayala, Conde de Cedillo y Conde de Fuensalida.

4. Un filósofo práctico con raíces teóricas

Durante sus estudios universitarios el profesor Valerio

boración en *Fuego y Raya*, ya citada, sobre la democracia cristiana, ha introducido el trabajo sostenido durante cuatro números de la revista.

(54) Danilo CASTELLANO, *Racionalismo y derechos humanos. Sobre la anti-filosofía político-jurídica de la modernidad*, Madrid, Marcial Pons, 2004.

(55) Danilo CASTELLANO, *Orden ético y derecho*, Madrid, Marcial Pons, 2010, y *Constitución y constitucionalismo*, Madrid, Marcial Pons, 2013.

(56) Danilo CASTELLANO, *La naturaleza de la política*, Barcelona, Scire, 2006. Se reserva además al libro el honor de inaugurar la colección *De Regno*, como se subraya adecuadamente en la «Presentación».

Verra le examina de Aristóteles. Le pregunta qué es a su juicio la metafísica. El joven Castellano le responde que un compendio de las doctrinas anteriores sometidas a crítica a través de la experiencia. Le impresiona la respuesta y le pregunta entonces si le ha interesado más la *Metafísica* o los otros tres libros (*Política*, *Retórica* y *Ética*). Éstos, vuelve a responder. Comprendo, comenta finalmente el profesor. Y es que ha entendido que el estudiante que tiene delante, y que muestra una cabeza teórica, es particularmente sensible a la experiencia más concreta. Seguirá, pues, el itinerario platónico y llegará a la filosofía desde la política.

La ideología contra la filosofía

Insiste Castellano en que filosofía y teoría de la política no coinciden, pues si tal fuera no habría distinción epistemológica entre filosofía y sociología, ya que ésta asumiría un primado sobre la primera sin poder –sin embargo– imponerse simultáneamente como auténtica ciencia. Teórico es aquí, pues, opuesto a teórico (57). Tampoco deben confundirse, a su juicio, ciencia política y filosofía política, pues hoy con frecuencia la primera se entiende como puro método, esto es, algo que se superpone a la experiencia con la intención de constituir la o –al menos– de manipularla según determinadas reglas (58). En tal caso la ciencia política se degrada a instrumento al servicio de *cualquier* poder. Y es que cuando se expulsa la instancia teórica la ciencia no sólo reivindica la *neutralidad* sino que proclama la *indiferencia* frente a las objetivas (es decir, intrínsecas) finalidades de los entes, concluyendo de resultas en arrogante *independen-*

(57) Danilo CASTELLANO, *La naturaleza de la política*, cit., pág. 12. A lo teórico –explica– le bastan las cláusulas (lógicas) generales de un sistema, mientras que a lo teórico sólo le sirven los conceptos fundados en la realidad metafísica. Al primero le basta la existencia de algo, mientras que el segundo precisa de su justificación.

(58) Una aplicación a la ciencia del derecho puede encontrarse en *Orden ético y derecho*, cit., pág. 14. Donde rechaza la paralela reducción del derecho al formalismo, que se ve obligado a identificar el objeto de la ciencia jurídica con el procedimiento. Esto es, rechaza cualquier apertura al nihilismo.

cia de las mismas. Finalmente no deben identificarse doctrina política y filosofía política, pues aquélla puede resultar útil para conocer la evolución del pensamiento y la génesis e historia de las instituciones, e incluso para conocer los esfuerzos por responder a las cuestiones que se presentan a la experiencia. Pero sólo cuando está traspasada por la instancia teórica alcanza el saber filosófico. Para concluir este orden de consideraciones, la filosofía se diferencia por tanto de la ideología, que es el intento de interpretar la realidad sobreponiéndose a la misma, esto es, (pseudo)filosofía de los auspicios en vez de comprensión de la realidad (59). La transición contemporánea de la ideología «fuerte» a la ideología «débil» ha conducido del sistema al nihilismo. Y es que la primera advertía la nostalgia de la filosofía, pues presentaba –aunque erróneamente– «su» orden como el orden en sí: confundía en el fondo el orden con el orden del sistema; mientras que en la segunda esta exigencia ha sido sofocada: el orden no es sino el orden «compartido», esto es, un conjunto de opciones que sustituyen a los principios (incluso a los pseudoprincipios) y legitiman cualquier poder (60). He ahí el absurdo del relativismo y del nihilismo como conclusiones del recorrido de una «modernidad» que no es tanto cronológica como axiológica.

La democracia contra la filosofía

No ha de extrañar, pues, que la democracia –entendida como fundamento del gobierno y no como forma del mismo– conduzca al nihilismo radical. La democracia –escribe Castellano– no puede ni reconocer ni imponer el derecho sustancial. No puede reconocerlo pues, al hallarse siempre suspendido de la determinación de la voluntad, no existe. No puede imponerlo porque, en todo caso, cualquier pretensión en tal sentido sería violación de la libertad nega-

(59) Danilo CASTELLANO, *Racionalismo y derechos humanos*, cit., pág. 14.

(60) Danilo CASTELLANO, *Orden ético y derecho*, cit., págs. 23 y sigs. Pueden verse en *Verbo* (Madrid), núm. 487-488 (2010), págs. 593 y sigs., los comentarios de Miguel Ayuso, Joaquín Almoguera, Juan Fernando Segovia y Consuelo Martínez-Sicluna, a propósito del libro de Castellano.

tiva y exigencia de un puro «ordenamiento» definido como jurídico sólo convencionalmente por quien detenta contingentemente el poder (61). El autor anota justamente que Kelsen, a partir de la convencionalidad del derecho, ha explicado la conexión entre democracia y relativismo; mientras que Bobbio, divulgador de Kelsen, ha sido más explícito, al sostener que el procedimiento debe abandonar toda nostalgia de un derecho sustancial. Al tiempo que recuerda que Passerin D'Entreves ya había observado que la democracia teorizada por Rousseau, y que tiende a destruir la naturaleza con la finalidad de rehacerla mejor, ha de considerarse superada. Pues no se trata ya de sustituir lo natural con lo artificial, sino de abandonar también lo artificial. Las instituciones, así, dejan de tener en esta interpretación (que es la de la doctrina que Castellano llama *politológica* y pertenece originariamente al ámbito estadounidense) la función de conservar y hacer respetar un ordenamiento jurídico considerado (todavía y erróneamente tal), para convertirse en canales a través de los cuales el conflicto (sobre todo el político) encuentra momentánea y precaria composición. Lo que requiere que a todos se les consienta utilizar las reglas para acceder al manejo de las instituciones (62).

La libertad negativa del liberalismo

Uno de los conceptos centrales del pensamiento de Danilo Castellano es la denuncia de la «libertad negativa» del liberalismo. Libertad gnóstica de origen protestante o

(61) Danilo CASTELLANO, *Constitución y constitucionalismo*, cit., págs. 98 y sigs. En el libro colectivo curado por Castellano que lleva por título *Diritto, diritto naturale, ordinamento giuridico* (Padua, CEDAM, 2002), nuestro autor sostiene que el ordenamiento para ser tal debe ser funcional a un orden que existe previamente y que a través del instrumento del ordenamiento trata de descubrir y realizar. Frente a la inversión que se produce en el seno de lo que Gianbattista Vico bautizó (y Francesco Gentile ha difundido en nuestros días) como la «geometría legal», en la que el ordenamiento pretende sustituir a un orden que ya no puede ser orden verdadero. Véase Francesco GENTILE, *El ordenamiento jurídico entre la virtualidad y la realidad*, Madrid, Marcial Pons, 2001.

(62) Danilo CASTELLANO, *Constitución y constitucionalismo*, cit., págs. 99-100. Con cita de los respectivos autores.

libertad como liberación, se trata de una libertad la libertad ejercitada con el solo criterio de la libertad, esto es, sin ningún criterio.

Libertad gnóstica, sí, que encuentra su matriz en el racionalismo de las ideologías. Aunque tiene raíces muy profundas y alejadas en el tiempo –que se divisan en la pretensión originaria de nuestros primeros padres (Adán y Eva) de ser como Dios, convirtiéndose en autores del bien y del mal, de lo justo y lo injusto–, ha encontrado un clima cultural particularmente favorable para desarrollarse con el protestantismo, que marca la opción fuerte y decidida en favor del racionalismo, una utopía, sobre la que se han construido distintas doctrinas morales y teorías políticas (63). Y que signa las dificultades y contradicciones de nuestro tiempo, prueba del absurdo de la asunción de la libertad liberal como libertad. También libertad como liberación: liberación de la condición finita, liberación de la propia naturaleza, liberación de la autoridad, liberación de las necesidades, etc. La libertad liberal es, pues, esencialmente reivindicación de independencia respecto del orden dado de las cosas y reivindicación coherente aunque absurda de la soberanía de la voluntad, poco importa (teoréticamente) que sea la

(63) Danilo CASTELLANO, «Qué es el liberalismo», *Verbo* (Madrid), núm. 489-490 (2010), pág. 729 y sigs. Escribe a continuación a propósito de esas doctrinas tocadas por el racionalismo gnóstico que articula la libertad negativa: «Todas –sin excepción– han producido una heterogénesis de los fines: ninguna, de hecho, ha conseguido alcanzar la libertad liberal sin contradicciones ni aporías. No lo logró Locke, cuya doctrina ha conducido en el terreno político-jurídico al positivismo puro a través de la hermenéutica del derecho natural racionalista ofrecida –a su juicio– por el soberano. Tampoco lo consiguió Rousseau, cuya teoría política se apoya y concluye en el totalitarismo. No pudo alcanzarlo Kant, constreñido a hacer de la autonomía de la voluntad el instrumento del republicanismo y, así, a no distanciarse en los hechos de las conclusiones de Rousseau, por el que nutrió y manifestó entusiasmos irracionales. Ni siquiera pudo Hegel, que hizo del Estado el momento más alto de la subjetividad por definición libre en su autodeterminación. Finalmente no lo obtuvieron las “nuevas” doctrinas liberales de nuestro tiempo, obligadas a invocar el nihilismo teorético (cuya afirmación constituye ya una contradicción) a fin de imponer ordenamientos jurídicos “neutrales” frente a la realidad y el bien y para imponer también praxis vitales inspiradas en el relativismo» (pág. 730).

del individuo, de la sociedad o del Estado. El sujeto humano es reducido así a un haz de pulsiones momentáneas y contingentes. Mientras la experiencia, en cambio, nos enseña al hombre como un animal racional, responsable además de sus acciones. Y es que el liberalismo, contrariamente a las apariencias y a los lugares comunes, no revaloriza al sujeto, sino que, por el contrario, lo asfixia. Al tiempo que convierte a la moral en imposible (64).

Las consecuencias jurídicas y políticas de esta libertad negativa liberal han sido objeto de amplia consideración por el profesor Castellano.

La política como inconveniente

La primera viene dada por la contraposición entre individuo humano y comunidad política. Si la libertad es tal sólo cuando se da la posibilidad efectiva de hacer lo que se quiere, todo límite (aun el derivado de la convivencia) se convierte en un mal. Será, en el mejor de los casos, un mal necesario. Pero siempre un mal. De una parte, manifiesta la «maldad natural» del ser humano y, de otra, se apoya en última instancia sobre el poder no cualificado sino por él mismo, es decir, sobre el poder brutal. Bajo este ángulo, pues, tanto el republicanismo (rousseauiano o kantiano) como el Estado de derecho contemporáneo (esto es, aquel Estado en el que nada se puede contra la ley, pero todo se puede con la ley), no son una vía para la superación de la contraposición entre individuo y comunidad política.

(64) *Ibid.*, pág. 736: «No sólo porque no hay moral sin responsabilidad individual, sino también porque no es posible la experiencia ética cuando la llamada conciencia pretende “poner” espontáneamente los deberes hacia sí mismos y hacia los demás. Si la conciencia fuese la fuente de la obligación moral, no obligaría. El individuo sería el dueño de la obligación que, por tanto, no estaría sometido a la obligación, sino por encima de ella. Lo que significa que el liberalismo, exaltando la subjetividad, anula no sólo al sujeto sino también su conciencia moral. Está constreñido a hacerlo al haber asumido la “libertad negativa” como libertad, es decir, al considerar que la libertad no es sólo el valor más alto sino que sólo es posible cuando se libera de la verdad. Exactamente lo opuesto de cuanto enseña el Evangelio, según el cual, en cambio, es la verdad la que hace libres».

Representan, al contrario, una solución meramente «formal» del problema. El círculo vicioso se revela pues, inidóneo para explicar la experiencia política y jurídica (65).

Que, en cambio, requiere considerar la naturaleza de la comunidad y aun antes la naturaleza del hombre. La vida humana, en primer lugar, sólo puede empezar y desarrollarse en la sociedad y por medio de la sociedad, que es un medio natural, ligado a la misma naturaleza del hombre: *ubi homo ibi societas*. En efecto, el hombre, cuando se hace parcialmente autónomo, puede «salir» de la sociedad –y a menudo lo hace, pero sólo para constituir otra, dentro de una comunidad que la englobe–; sin embargo, no reside en sus facultades entrar, ya que la sociedad es la *condicio sine qua non* de su misma existencia. Así pues, a continuación, toda sociedad, en cuanto sociedad, posee un orden y, por tanto, un fin. Y las sociedades humanas tampoco pueden sustraerse a esta ley, pues el orden y el fin de las sociedades naturales no pueden establecerse convencionalmente (66).

Respecto de ese orden de la comunidad política han de destacarse al menos tres aspectos principales. El primero reside en que se trata una sociedad natural semejante, por ejemplo, a la familia. Esto excluye, para empezar, toda explicación contractual (hipotética) de su génesis. E implica, sobre todo, que tiene un fin, que –contra el pensamiento llamado débil– debe perseguirse: el bien común, esto es, el bien del hombre en cuanto hombre y, por tanto, común a todos los hombres (67). El segundo consiste en que es contemporánea a las sociedades familiar y civil: es decir, la comunidad política no viene *después* de las dos primeras, sino *con* ambas. Es otra cosa, pero al mismo tiempo condición de las dos primeras. Así, el tercero afirma que aunque –a diferencia del totalitarismo moderno– no las trivializa, éstas no resisten en su orden si la comunidad política desaparece (68).

(65) *Ibid.*, pág. 737.

(66) Danilo CASTELLANO, *La naturaleza de la política*, cit., pág. 51.

(67) Danilo CASTELLANO, «¿Qué es el bien común?», en Miguel Ayuso (ed.), *El bien común. Cuestiones actuales e implicaciones político-jurídicas*, cit., págs. 13 y sigs.

(68) Danilo CASTELLANO, *La naturaleza de la política*, cit., págs. 55 y sigs.

Por aquí aparece una visión positiva del Estado (como comunidad) y de la política como inteligencia de la justa medida (69). Habremos de volver más adelante.

El constitucionalismo como artificio y los derechos humanos como pretensiones

La segunda consecuencia de la libertad negativa viene representada por el constitucionalismo, que se apoya sobre un presupuesto liberal (ya apuntado en lo anterior) como el de que el Estado es el enemigo del hombre. De aquí la necesidad de delinear un confín geográfico entre lo público y lo privado a fin de impedir al Estado que ejerza un poder totalitario, esto es, de pretender que el individuo piense y quiera lo que piensa y lo que quiere el Estado. Esta es la consecuencia lógica de la «creación» de la *persona civitatis* como ente artificial, definido como público pero en realidad privado

La observación, de raigambre aristotélica, sirve para poner en su sitio muchas tesis que, tras la aparición del Estado moderno y para hacerle frente, no han logrado siempre dejar de subordinarse a él. Así lo explica: «La prueba nos la ofrece el contemporáneo “desorden” que se ha establecido en la sociedad doméstica y civil con la instauración (y después de ella) del “Estado moderno”, que es “desordenado” por definición. Por tanto, todo proyecto de “defensa” y “recuperación” de la familia y la sociedad que abandone la cuestión del Estado entendido como *Res publica* está destinado al fracaso, puesto que no considera adecuadamente el problema del orden natural. Y, por consiguiente ya es “desordenada” la acción que subyace en el eslogan *más sociedad menos Estado*, puesto que abandona a sí mismo el destino de la comunidad política o peor aún, considera que se puede servir de ésta en función de los fines de la sociedad civil, o cree poder “condicionar” a la comunidad política actuando sobre la sociedad civil. La familia, las sociedades civil y política son realidades diversas, autónomas, distintas, pero relacionadas: *simul stabunt simul cadent*. Pero, sobre todo, son realidades *positivas*, es decir, indispensables, para que el hombre pueda conseguir su bien» (pág. 56). Por mi parte, y aunque en otra contexto, no he dejado de observar los mismo desde finales de los años ochenta. Pueden verse mis tres entregas sucesivas: *¿Después del Leviathan?*, Madrid, Speiro, 1996; *¿Ocaso o eclipse del Estado?*, Madrid, Marcial Pons, 2005, y *El Estado en su laberinto*, Barcelona, Scire, 2011. Cfr., de este último, las págs. 90 y sigs.

(69) Danilo CASTELLANO, *La razionalità della politica*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1993, págs. 67 y sigs. Con referencia a la obra de Francesco GENTILE, *Intelligenza politica e ragion di Stato*, Milán, Giuffrè, 1983.

(pues sólo viene considerado como legítimo cuando el poder ejercitado procede de un pacto y consiguientemente resulta consentido), que detenta el monopolio del poder y es fuente arbitraria del derecho (70). Si ya desde el origen portaba el constitucionalismo contradicciones que con frecuencia no eran sino aporías, la evolución del mismo, hacia la realización plena de la democracia se ha resuelto a la postre en su disolución. Es natural, pues –como observa Castellano– el constitucionalismo, en cuanto que técnica jurídica de las libertades, se revela en sus orígenes como «doctrina de la soberanía contra la soberanía» (71). Pero cuando pasó de la defensa a la promoción de los derechos liberales le obligaron a explicitar la propia ideología y transformar las cartas constitucionales en instrumento para ejecutar plenamente la doctrina social que debía transformar la libertad en liberación (72). Así se pasó del liberalismo al

(70) Danilo CASTELLANO, «Qué es el liberalismo», *loc. cit.*, pág. 738: «El hombre y la comunidad política no están armados el uno contra la otra en la experiencia y en la realidad. La comunidad política es necesaria al hombre, no como remedio de un mal, sino más simple y noblemente para conseguir un bien (el bien común temporal, esto es, el bien propio de todo hombre en cuanto hombre y por ello común a todos los hombres). Si ese es el fin de la comunidad política, ésta no puede separar público y privado, sino que debe ejercitar el poder respetando su criterio intrínseco, que brota no de la libertad de hacer lo que quiere sino de la necesidad de obrar según la verdad de las cosas. Cuando, al contrario, se insiste en la afirmación según la cual la libertad consiste en poder hacer lo que se quiere en vez de obrar como se debe, está la certeza de que antes o después (y más antes que después) se acaba en el Estado totalitario o en el Estado anárquico (contradicción en los términos aparentemente): el primero ha representado la experiencia del “Estado fuerte” de la *modernidad* (el Estado teorizado por Rousseau y por Hegel, para entendernos); el segundo ha representado la experiencia del “Estado débil”, agnóstico, neutral, servidor de toda opción individual (realizado, al menos parcialmente, en las democracias y por las democracias de distintos países occidentales contemporáneos). Las dificultades siempre crecientes en las que viene a encontrarse el constitucionalismo derivan de la errónea definición de la libertad».

(71) Danilo CASTELLANO, *Constitución y constitucionalismo*, cit., pág. 48.

(72) Para este asunto resultan de interés las consideraciones de filosofía de la educación que ha dejado nuestro autor, desde sus primeros pasos hasta nuestros días. Cfr., respecto de los primeros, *Pagine di filosofia dell'educazione*, Udine, Grillo, 1977, y para los últimos «La emergencia edu-

radicalismo y al marxismo. Y es que la carta constitucional deja de ser «un conjunto coherente de normas de las que deducir geoméricamente derechos y deberes del ciudadano, para convertirse en un conjunto de disposiciones a las que se da contenido en cada caso mediante las leyes ordinarias y la interpretación» (73). El kelsenianismo constitucional se confunde así –concluye– con el schmittianismo sociológico-jurídico y la carta constitucional se reviste de una normatividad de contenido variable que representa la garantía de la afirmación de la libertad negativa de un pueblo. Por donde se aproxima a una heterógenes de los fines, pues de garantía de los derechos liberales para el individuo se convierte en garantía de los derechos liberales de identidad colectiva (74).

Es claro que la evolución/disolución del constitucionalismo tiene un ámbito privilegiado de observación en la naturaleza y función de los llamados derechos humanos. De la concepción liberal de la libertad negativa deriva la reivindicación de las llamadas libertades modernas: de la libertad *de* pensamiento contrapuesta a la libertad *del* pensamiento, de la libertad *de* religión contrapuesta a la libertad *de la* religión, de la libertad *de* conciencia contrapuesta a la libertad *de la* conciencia, etc.: «Libertades todas, las primeras, asumidas como tales en las Declaraciones de derechos humanos norteamericanas y europeas y codificadas más o menos coherentemente por las Constituciones norteamericanas de

cativa: causas y problemas», *Verbo* (Madrid), núm. 475-476 (2009), págs. 363 y sigs.

(73) Danilo CASTELLANO, *Constitución y constitucionalismo*, cit., pág. 51.

(74) *Ibid.*, pág. 53. Donde, a continuación tiene la amabilidad de citarnos: «Como ha observado Miguel Ayuso, el constitucionalismo contemporáneo lleva al extremo las características y las deficiencias de sus orígenes y, en vez de garantizar un orden político, favorece la acentuación de los conflictos poniendo en grave riesgo los derechos liberales y la misma convivencia civil. Pero sobre todo por el efecto irradiante de la Constitución evolutivamente *realizada*, representa un riesgo para el verdadero derecho y para el auténtico bien común de la comunidad política» (Miguel AYUSO, «La Costituzione fra neocostituzionalismo e postcostituzionalismo», en el vol. *La Facoltà di Giurisprudenza. Dieci anni*, Udine, Forum, 2009, pág. 74).

finales del siglo XVIII» (75). También en este punto se ha producido una evolución que no ha escapado al agudo juicio de nuestro autor y que, recientemente, sintetizaba así: «Nacidos (al menos virtualmente) “abiertos” a la trascendencia del derecho (aunque se afirmara sobre bases racionalistas), se han transformado en meras “pretensiones”, afirmadas al principio contra el ordenamiento, codificadas sucesivamente en el ordenamiento (los llamados “derechos civiles”) y limitadas por el mismo, afirmadas indiscriminadamente al final con la ayuda del ordenamiento. La pretensión afirmada como derecho ha transformado así el derecho en instrumento de anarquía y la ley en instrumento de lucha y conflicto para la afirmación de la “libertad negativa” del sujeto» (76).

La no-política moderna y el conflicto

La tercera y última de las consecuencias de la concepción de la libertad negativa nos conduce a la aceptación del conflicto como presupuesto de la vida asociada y como método de solución de los problemas que ésta levanta: «Para la solución de los problemas, una vez más, se recurre al poder y no a la razón. El conflicto, impuesto por la doctrina politológica del Estado (entendido no como institución sino como proceso), se desarrolla dentro de las instituciones y por medio de las instituciones. No es casual que en los manuales de derecho público se afirme, por ejemplo, ahora explícitamente que el Parlamento es (o es también) el lugar de composición de los intereses. No el lugar, pues, para individualizar soluciones razonables y justas, sino el lugar donde se produce el “balanceo” de las fuerzas (partidistas, sociales, económicas, etc.), un enfrentamiento-encuentro que serviría para neutralizar otros tipos de conflicto a través de la creación de un orden político-jurídico coincidente con las

(75) Danilo CASTELLANO, «Qué es el liberalismo», *loc. cit.*, pág. 731. A este respecto hay que remitirse a *Racionalismo y derechos humanos*, cit.

(76) Danilo CASTELLANO, «El derecho y los derechos en las constituciones y declaraciones contemporáneas», *Verbo* (Madrid), núm. 533-534 (2015), págs. 326-327.

representaciones contingentes de la idea de orden que las mayorías expresan continuamente sobre la base de la imposición de sus decisiones como actos de voluntad/poder, no sobre la base de la individuación (fundada o infundada poco importa por ahora a este respecto) del orden político-jurídico; más aún, se renuncia a la búsqueda de este orden que representa la condición de la posibilidad de sus representaciones porque la verdad (incluso sólo su búsqueda) debe ser absolutamente expulsada de la esfera moral, política y jurídica» (77).

Lo que tiene un reflejo inmediato en cuanto a la concepción dominante de la democracia se refiere: «En la época postmoderna, es decir, hoy, los conceptos políticos han dejado el puesto a las nuevas exigencias vitalistas de los individuos asociados y/o de los grupos organizados y a modalidades irracionales de regimiento político. Esta no es una novedad absoluta, sino consecuencia de doctrinas que ya en siglos pasados, pero sobre todo a fines del siglo XIX, teorizaron la política como conflicto no “externo” a las instituciones (el que, según las doctrinas constructivistas, sería propio del estado de naturaleza) sino “interno” a las mismas. La novedad radica en el hecho de que hoy este modo de entender la democracia es el único que se considera válido en el mundo occidental, sobre todo a causa de la influencia ejercida por la cultura política norteamericana, hija del protestantismo y de la Ilustración» (78).

5. Clasicidad y modernidad: política clásica y política católica

Aunque en lo anterior ya ha despuntado con frecuencia el término (y el concepto) de modernidad, como presupuesto de las ideologías que Castellano refuta, oponiendo la

(77) Danilo CASTELLANO, «Qué es el liberalismo», *loc. cit.*, págs. 738-739.

(78) Danilo CASTELLANO, «La (nueva) democracia “corporativa”», *Verbo* (Madrid), núm. 517-518 (2013), págs. 639 y sigs. Cfr. también Danilo CASTELLANO, «La non-politique de la modernité», en Bernard Dumont, Gilles Dumont y Christophe Réveillard (dir.), *La guerre civile perpétuelle*, Perpiñán, Artège, 2012, págs. 37-49.

filosofía que puede llamarse clásica, conviene –por más que brevemente– volver sobre el tema. La modernidad, entendida axiológicamente, es sinónimo de subjetivismo (79). Pero éste, aunque de palabra exalte al sujeto, en realidad lo destruye al convertirlo en un haz de pulsiones. En el fondo no es sino el racionalismo hecho sistema y conduce coherentemente, por tanto, a Nietzsche y Marx. En otras palabras, la modernidad representa el intento –explica– de dominar la realidad, de plegarla a la voluntad humana. Es la esencia de la doctrina luciferina según la cual el hombre es como Dios, igual a Él, por tanto en la condición de poder desafiarlo y, sobre todo, de poder expulsarlo de la experiencia humana y de la historia.

Una descripción así debería llevar a rechazar la posibilidad de acomodo de la cultura católica con la modernidad. Cuando nos acercamos a la realidad, sin embargo, las cosas se complican. Por eso nuestro autor comienza distinguiendo entre magisterio de la Iglesia, acción política de sus jerarquías y quehacer de los intelectuales católicos. Respecto del primero entiende que se ha revelado coherente y constantemente contrario a la modernidad en virtud de su deber de custodiar el depósito que le ha sido confiado. Incluso el II Concilio Vaticano, pese a la «apertura al mundo» teorizada y promovida, produjo más un vuelco pastoral que doctrinal. El magisterio, «en medio de dificultades y no siempre con la

(79) Danilo CASTELLANO, «¿Es divisible la modernidad?», en Bernard Dumont, Miguel Ayuso y Danilo Castellano (eds.), *Iglesia y política. Cambiar de paradigma*, Madrid, Itinerarios, 2013, pág. 227 y sigs. Lo amplía en la pág. 228: «Decir que modernidad y subjetivismo son la misma cosa significa considerar que a) teóricamente se pretende hacer del pensamiento el fundamento del ser; b) gnoseológicamente se cree poder erigir la ciencia (entendida al modo positivista) como único método de conocimiento (en realidad pretende constituirse en dominio de una naturaleza que a menudo ignora; c) éticamente se identifica la moral con la costumbre (fruto de las opciones “compartidas”) o, en algunos casos y opuestamente, con la decisión personal; d) políticamente se reivindica el poder de crear el orden político (que, por esto, se limita a sólo orden público) sobre bases absolutamente voluntaristas; y e) jurídicamente se sostiene que la justicia es la decisión (efectiva) del más fuerte (pseudo-argumento de Trasímaco, que hacen suyo las doctrinas positivista y politológica del ordenamiento jurídico, que tantos contemporáneos comparten)».

claridad y rigor con los que sería deseable se propusiese (incluso para tener eficacia en el plano pastoral), se mantuvo sustancialmente fiel a la doctrina de siempre de la Iglesia Católica, aun cuando usó (poco oportunamente) un lenguaje que parecía marcar un cambio, cuando no una cesión, a la modernidad» (80). No puede decirse lo mismo respecto de la acción política de la Santa Sede, que «adoptó contingentemente estrategias que tuvieron repercusiones negativas sobre el plano doctrinal» (81). Favorecidas de manera determinante por los intelectuales católicos que, en ocasiones, se sintieron llamados a justificar con argumentos o pseudoargumentos la efectividad, esto es, las elecciones tomadas o las situaciones de hecho, y en otras intentaron anticiparse (aparentemente) a la efectividad, aplicándose a elaborar teorías que pudieran servir a crear nuevas situaciones (82).

En el fondo la cultura católica dominante ha querido distinguir dos modernidades, una desviada y otra recta. Es

(80) *Ibid.*, pág. 232. No se piense que el profesor Castellano cae de repente en el «clericalismo» que él mismo denuncia. «Clericalismo», no se olvide, en el sentido técnico antes explicado de rendición a las categorías dominantes con la intención (ingenua) de bautizarlas y ponerlas al servicio de la cultura católica. Sabemos –sabe– que lo que ocurre es cabalmente lo contrario. Sin embargo, nuestro autor afirma –en primer lugar– que esa «apertura» no constituyó una novedad, pues estaba ampliamente difundida. Es cierto, a continuación, que la actitud impulsada por el Concilio contribuyó de manera determinante –al imprimir al proceso una progresión geométrica– a crear una situación babélica en el interior de la cristiandad. Por ello, pareció que la modernidad se convertía en el parámetro para juzgar el magisterio, error en el que cayeron incluso los «vértices» de la Iglesia, como se ilustra con la tesis –sostenida por Ratzinger en su *Carta* a Marcello Pera– de que la esencia del liberalismo tiene raíces en la imagen cristiana de Dios.

(81) *Ibid.*, págs. 233-234. De nuevo aquí, aunque la difusión del error crezca con el Concilio, no están exentos de reproche los pontificados anteriores a éste, y no sólo –como podría pensarse– los de León XIII o Pío XI, sino también los de Pío IX y Pío XII, y hasta el mismo de San Pío X.

(82) *Ibid.*, pág. 237. Se refiere *nominatim*, respectivamente, a Sturzo y Maritain. Para todo este asunto es de gran importancia su libro, antes citado, *De christiana republica*, y –en español– su contribución al libro colectivo *Questione catolica e questione democristiana*, Padua, CEDAM, 1987 (en *Verbo* núm. 331-332, de 1995) y el artículo, también citado, «De la democracia y la democracia cristiana», publicado en *Fuego y Raya* y reproducido en *Verbo*.

ésta la que la Iglesia debería acoger. He ahí el problema: la modernidad no es divisible, sino que «constituye una realidad única que debe comprenderse en sus características esenciales, en las que nos hemos entretenido intentando demostrar que todo esfuerzo tendente a distinguir para recuperar está destinado a fracasar» (83).

Dos son los grandes ejes en que se hace preciso desarrollar lo anterior. El primero toca a la ideología del personalismo contemporáneo y la segunda a la laicidad y sus distintas modalidades. Frente a las que se alzan la comunidad política (y su bien común) y la realeza de Nuestro Señor Jesucristo.

El personalismo frente al orden político-jurídico y su impacto en la cultura católica

La cuestión de la persona y su comprensión (equivocada) por el personalismo se hallan en el origen del quehacer filosófico de Danilo Castellano. Ya en los años setenta del siglo pasado, cuando afrontaba su monografía sobre Marcel De Corte, comenzó a plantearse el tema a partir de los errores de la gnosis idealista. Siguió estudiando los aspectos teóricos del personalismo contemporáneo y diviso su huella en el surco de los debates de la Asamblea constituyente que discutió la Constitución italiana de 1948. Y conectó el asunto con los derechos humanos. Así pues, lo abordó tanto en sede ética como jurídica y política (84).

La conclusión es que el personalismo no es sino una forma radical de individualismo, que vacía de sentido la moral y rechaza toda ley (natural o positiva) que no sea consentida por la persona, de modo que pone las premisas para la disolución del ordenamiento jurídico y político al tiempo que hace imposible cualquier proceso educativo (85).

(83) *Ibid.*, pág. 253.

(84) Ha reunido buena parte de esos estudios en el volumen *L'ordine politico-giuridico «modulare» del personalismo contemporaneo*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2007.

(85) Puede verse una síntesis muy ágil del libro en la entrevista titulada «El personalismo nihilista y errático posmoderno», *Adversus* (Roma-Buenos Aires), núm. 10-11 (2007-2008), págs. 124 y sigs.

Así pues, primeramente, el personalismo supone una malinterpretación de la persona. Ésta es (en la definición de Boecio) una sustancia individual de naturaleza racional, de modo que el sujeto resulta dueño y responsable de sus actos; mientras que el personalismo reivindica la irresponsabilidad como condición de la libertad (negativa), de modo tal que –como ya hemos apuntado antes– la anula pese a que aparentemente la exalta. Reduce así el ámbito moral a la conciencia, entendida además como impulso vital. Lo que en el campo católico tiene un reflejo perverso a propósito de los «derechos de la conciencia», al confundir la libertad (y la objeción) *de* conciencia con la libertad (y la objeción) *de la* conciencia. Aunque las segundas son católicas, las primeras –que se sobrepone a las anteriores– son personalistas. Pretende también, a continuación, que el ordenamiento jurídico se haga sirviente de las voluntades individuales, de los proyectos del individuo, de cualquier proyecto de la persona. Los llamados derechos humanos, consiguientemente, tal y como históricamente se han presentado, no son otra cosa que la «positivización» de la libertad negativa del pensamiento contemporáneo. En otras palabras constituyen simultáneamente la premisa y la conclusión de la reivindicación de la sofística de la modernidad. Pese a las aperturas lingüísticas (y conceptuales) que respecto de los mismos se han dado en el campo católico (86). Y políticamente supone, en consecuencia, la introducción de la anarquía en las instituciones. Por lo que el tal «orden modular» al que conduce el personalismo resulta peor que el «orden anárquico» del Estado moderno, ya que ni siquiera logra ofrecer la apariencia de certeza y estabilidad que éste permitía (87). No lo

(86) Danilo CASTELLANO, «¿Es divisible la modernidad», *loc. cit.*, pág. 243, escribe: «Incluso quien ha dado la impresión de ser uno de sus defensores (como por ejemplo Juan Pablo II) se ha visto obligado a denunciar su falta de fundamento antropológico y ético». Y es que el equívoco deriva de intentar hacer pasar los «derechos» de constituciones y declaraciones como si fueran verdaderos derechos de la persona. Puede verse el capítulo II de su *Racionalismo y derechos humanos*, cit., págs. 87 y sigs. El juicio de nuestro autor aún aparece más perfilado en su «El derecho y los derechos en las constituciones y declaraciones contemporáneas», *loc. cit.*

(87) Danilo CASTELLANO, «El personalismo nihilista y errático posmo-

ven así los amplios sectores de la cultura católica tocados por el personalismo. Que Castellano considera cometen errores aún más graves que los de Maritain, ya que éste, en primer lugar, era víctima de los equívocos de la (obligatoria) oposición católica al Estado moderno; padecía, seguidamente, el espejismo de la búsqueda de un acuerdo con el sentido de la historia según las pautas del «clericalismo»; y, finalmente, respecto de la democracia relativista, único régimen que el personalismo puede admitir, le movía todavía la intención de «recuperarla» para la Iglesia. Graves yerros todos, pero menores que los de la cultura católica contemporánea que acoge ya como buena la doctrina política del personalismo (88).

Resulta bien interesante, para terminar, la consecuencia que apunta respecto del influjo de la cultura francesa en el seno de la cultura católica. Entiende que se deben a la cultura francesa buena parte de las premisas de la cultura católica actual, que ha conocido la reviviscencia del modernismo (ético, jurídico y político). Ahora bien la cultura católica contemporánea ha ido más lejos. Mientras que la cultura francesa intentaba aún una cierta mediación, aquélla ha integrado el gnosticismo característico de la cultura filosófica alemana y que hoy impregna también a la norteamericana. La mediación, por cierto, era imposible. Hoy se constata, así, una «heterogénesis de los fines» en los resultados a que ha llegado la cultura católica francesa, así como el error propiamente dicho de las posiciones adoptadas por la cultura católica contemporánea (89).

Ha aparecido en lo anterior el tema del modernismo, ligado efectivamente al personalismo. Castellano ha dedica-

derno», *loc. cit.*, págs. 127-128. Por eso sigue escribiendo: «Aunque sin sentir nostalgia por el antiguo Estado moderno (que era fruto de un error de fondo), se debe reconocer que éste era superior al Estado-no Estado que se apoya sobre las doctrinas políticas norteamericanas. Y no hago alusión a las doctrinas radical y explícitamente individualistas sino también a las doctrinas comunitaristas que están fomentando actualmente tantas ilusiones en el mundo católico».

(88) *Ibid.*, pág. 128.

(89) *Ibid.*, pág. 129. La traducción deja que desear en algunos puntos, por ejemplo en la «heterogénesis de los fines» convertida en «heterogeneidad (sic) de los fines».

do algunos textos, ya citados, al tema. En que ha individualizado una serie de principios. Y ha aplicado esos criterios a la experiencia de la dolorosa situación de la Iglesia católica a través de las páginas de *Instaurare* durante más de cuarenta años. El modernismo tiene, claro está, una raíz filosófico-teológica y se concreta a continuación en unas tesis políticas.

Respecto de la primera: la encíclica *Pascendi*, de 8 de septiembre de 1907 «se encuentra entre los actos más incisivos del magisterio pontificio [...] no sólo porque condena errores que vienen de lejos y se reafirmaron con fuerza en los comienzos del siglo XX, sino también porque penetra en profundidad y aprende las consecuencias de la *inmanencia como filosofía* que llevó a los llamados cinco principios del modernismo: a) el principio del subjetivismo, b) el principio de la razón inmanente y por lo tanto libre, c) el principio de la religión como necesidad inmanente satisfecha con la elaboración racional del objeto que se ha encontrado en el espíritu, d) el principio de la verdad como identidad del espíritu y e) el principio (político) de la democracia» (90).

En cuanto a las segundas, ligadas a los anteriores «principios», hallamos primeramente una tesis sobre el origen de la autoridad y la legitimidad del poder que aúna dos errores: creen que en la Iglesia y en la sociedad política la autoridad no debe venir de «fuera» (de Dios), sino de «dentro» (emanación de las conciencias); de manera que la justificación de la legitimidad sólo se considera con relación a su origen, ya que no pueden hacerlo desde el ángulo del ejercicio toda vez que la autoridad, para ellos, depende estrictamente de la voluntad de los asociados a través de su consentimiento

(90) Danilo CASTELLANO, «El problema del modernismo político y social», *Verbo* (Madrid), núm. 455-456 (2007), págs. 421 y sigs. Añade el autor esta interesante observación: «Es de señalarse, además, que la encíclica *Pascendi* ofrece el porqué de los errores. Bajo este ángulo es un documento no “dogmático”, es decir, no se limita a condenar sino que ofrece las razones por las cuales los errores son errores y, por lo mismo, se condenan». Quiere decir, claro está, que siendo un documento del magisterio, y teniendo un estatuto teológico, su desenvolvimiento es propiamente filosófico. Lo que añade valor a su valor. Y, de algún modo, es incluso necesario en documentos como el del caso.

(entendido modernamente como adhesión sin razones a cualquier proyecto). A continuación encontramos el problema de la democracia, no como forma de gobierno, sino como fundamento del mismo: la democracia se postula, pues, como la verdad, una verdad histórica y evolutiva, que se identifica así con la «vida». Una tercera tesis viene representada por la afirmación de la necesaria separación (que no distinción) entre la Iglesia y el Estado, reivindicación de la total autonomía (*rectius* independencia) temporal respecto de Dios y su ley. La cuarta, corolario de la anterior, pues comporta finalmente el primado del Estado sobre la Iglesia, concluye sujetando ésta a aquél. La fórmula de Cavour («la Iglesia libre en el Estado libre»), en realidad, lejos de reconocer a la Iglesia la libertad que le corresponde, «afirma que es libre en la libertad del Estado»: en otras palabras, sólo el Estado sería libre según la libertad negativa, y sólo él tendría el poder (que para el mismo sería también libertad) de regular la vida social (en la que entraría la Iglesia, o mejor, las iglesias, los cultos o las creencias), pues la referencia última y suprema procedería del ordenamiento jurídico (positivo) del Estado, que según los modernistas es el producto (en permanente evolución) de la democracia moderna (sea que ésta se exprese en la soberanía del Estado, sea en la soberanía popular). La última viene dada por la inestabilidad institucional y ordinamental, referida primeramente a la Iglesia (nada ha de haber –sostienen los modernistas– de estable ni de inmutable en ésta), pero con relevancia social y política en cuanto conduce al rechazo al derecho y a las instituciones (que, aunque no se atrevan a sostener su supresión, vacían de hecho) (91).

La laicidad y el Estado católico

Nos vamos aproximando al final. El viejo modernismo condenado en la encíclica *Pascendi* no sólo no desapareció, sino que –como en la parábola del diablo arrojado de una casa que vuelve con más bríos (*Lc.*, 11, 24-26)– se presenta

(91) *Ibid.*, págs. 422-425.

renovado (y reforzado) en el ámbito político-social con la tesis de la nueva laicidad. De la que se ha ocupado nuestro autor en diversas ocasiones y que nos llevaría muy lejos incluso presentar resumidamente (92).

La «laicidad» no es simple reivindicación de autonomía o de independencia de las realidades temporales, como en el pasado reclamaban diversas doctrinas definidas «laicas», que a veces condujeron al «laicismo», manifestado esencialmente como anticlericalismo. Hoy la laicidad se presenta en términos nuevos, no tanto de «laicidad excluyente» (la exclusión del fenómeno religioso respecto del ordenamiento jurídico) como de «laicidad incluyente» (la inclusión del fenómeno religioso pero como derecho al ejercicio de la libertad negativa y no como deber ejercitado en la libertad). Desde este prisma la laicidad consistiría en la emancipación como realización integral de la libertad negativa, que se convierte en laicismo cuando asume una posición militante. Dos son las formas que hoy asume la laicidad, las que llama nuestro autor «vía francesa» y «vía americana». La primera privilegia los derechos de la identidad colectiva y reivindica el poder de organizar la sociedad según un orden convencional cualquiera. En la segunda, que se ha extendido más allá del ámbito en que nació a causa de las aporías de la anterior, es el individuo y no el Estado quien tendría el derecho de ejercitar la libertad negativa, y el ordenamiento jurídico estatal sería instrumental a la voluntad individual (93).

Pasando al campo de la cultura católica, parte de consi-

(92) Cfr. Danilo CASTELLANO, «El modernismo político y social», *loc. cit.*; *Orden ético y derecho*, cit., en concreto el capítulo 2 («El problema de la laicidad en el ordenamiento jurídico»), y «¿Es divisible la modernidad?», *loc. cit.*, donde encontramos diversas aproximaciones convergentes. En la primera el foco se pone explícitamente en el neomodernismo campante, mientras que en la segunda se aborda en sede de filosofía jurídico-política y en la última con consideración específica de las tesis de los cardenales Bertone («laicidad positiva») y Scola («nueva laicidad»).

(93) Danilo CASTELLANO, *Orden ético y derecho*, cit., págs. 41-50. Pero si la laicidad francesa caía en la contradicción representada por el hecho de que para afirmarse verdaderamente debería sostener la indiferencia respecto de toda opción o proyecto, la americana se ve obligada a recurrir al «orden modular» para escapar de las propias contradicciones. Lo explica a las págs. 47-50.

derar la estrategia contingente elaborada por la cristiandad en los inicios del siglo XX con la intención de oponerse a la *laicidad* violenta, la que hoy es llamada excluyente, propia del Estado liberal decimonónico, que primero condujo –lo hemos apuntado– a la separación de la Iglesia y el Estado y luego a la subordinación de la Iglesia al Estado. Se pensó entonces que bastaría conquistar los pueblos para condicionar los Estados. El «caso francés» y el «caso italiano», aun no siendo idénticos, son significativos a este propósito, pues representan dos «vías» para el paso de la *laicidad* a la llamada *nueva laicidad* (94).

Llegados aquí podemos abordar ya el análisis que nos ofrece nuestro autor de las tesis de algunos destacados autores católicos que, queriendo abrir un diálogo con el laicismo (sobre todo con el moderado), insisten en proponer una *nueva laicidad*, a veces definida como *positiva*. El cardenal Bertone, en primer lugar, parece moverse en el horizonte de la cultura de los derechos humanos y en este ámbito parece hacer propia la tesis según la cual la *laicidad*, como indiferencia del ordenamiento jurídico para cualquier creencia o valor, pero al mismo tiempo garantía de todos, se convierte ella misma en valor. La *laicidad* sería *positiva* en el momento en que no pretende imponer valores por norma

(94) Danilo CASTELLANO, «El modernismo político y social», *loc. cit.*, pág. 425: «Principalmente el “caso” italiano revela la *heterogénesis de los fines*, a la que lleva el antimodernismo político y social. Esto es, el “caso” italiano revela cómo el modernismo político y social ha renacido también por causa del antimodernismo. 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 antes recordadas [...]. Después, por influjo de las doctrinas políticas estadounidenses, impuestas a los Estados vencidos, pero también a algunos vencedores (piénsese en Francia), tras la Segunda Guerra Mundial, 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 de la nueva *laicidad*, o bien, el modernismo nuevo y “actualizado” radicaliza las tesis del viejo modernismo, condenado en la *Pascendi*, dándole (o intentando ofrecerle) nuevas argumentaciones teóricas (en realidad pseudo-argumentaciones) y presentándolo bajo la fórmula suasoria de la *laicidad* “incluyente”».

(como la vieja laicidad francesa), excluyendo así la posibilidad de la convivencia de los valores. Para ser positiva, pues, no debe ser portadora de un orden, sino mera condición de posibilidad de la libertad, del ejercicio de la libertad negativa individual. La garantía debe valer para todos los actos de libertad de la persona, comenzando por los religiosos. En lo que toca al cardenal Scola, propone un modelo de laicidad más articulada en la que la tarea del Estado laico sería interpretar y componer equitativamente las identidades y las diferencias cuyas instancias deben transformarse en derechos y deberes fundamentales (95).

Castellano observa, para empezar, que ambas tesis se insertan en el horizonte de la modernidad, más aún, que han encontrado realización (al menos parcial) en la modernidad débil del americanismo político y de la doctrina politológica del Estado como proceso. En concreto, la teoría del cardenal Scola, a la que presta una atención mayor, y que somete a crítica severa, parece aceptar la definición de la democracia como fundamento del gobierno, parece aceptar también la visión del orden como resultado de la confrontación y parece finalmente asumir la democracia como instrumento para supraordenar la sociedad civil al Estado, visto necesariamente como Estado moderno y sin considerar siquiera el problema de la comunidad política. En todo caso –concluye el profesor friulano– significa el abandono virtualmente definitivo de la política como ciencia ética (96).

Esa laicidad –entendida según las exposiciones anteriores– se acomoda perfectamente al paradigma posmoderno que las Cortes constitucionales han asumido y con frecuencia forjado, al lado de la libertad de conciencia y religión. Y es que la laicidad, significa, sobre todo, una posición de autonomía en el orden de la indiferencia y, por tanto, la reivindicación de la libertad de pensamiento y *de* conciencia como condiciones de independencia frente a la realidad y la ética (entendida como orden moral), así como cualquier autoridad. Lo explica muy claramente: «La tesis según la

(95) Danilo CASTELLANO, «¿Es divisible la modernidad?», *loc. cit.*, pág. 249.

(96) *Ibid.*, págs. 250 y sigs.

cual la libertad *de* religión lleva consigo la laicidad puede parecer, a primera vista, paradójica. Quizá sea contraria a la *doxa*, esto es, contra la opinión corriente pero que no es sostenible. Si se considera, en efecto, lo que se ha dicho, por más que brevemente, parece claro que la libertad *de* religión es la negación de toda religión. Negación, sobre todo, de toda religión revelada, a la que sólo se puede adherir siempre que se la transforme en creencia y en sentimiento personal, modificando así –si fuera posible– la naturaleza de la misma religión. La libertad de religión no es otra cosa –como acabamos de decir– que la pretensión a ver reconocida como legítima la propia creencia (incluso la atea) y, por ello, a ver reconocido el “derecho” a su profesión en público y en privado. Lo que no es sinónimo de “no coerción” en lo que toca a la fe y a la adhesión a la Iglesia. Es mucho más. Y, sobre todo, es algo distinto. Rosmini diría que es una forma radical de impiedad» (97).

Frente a esta impiedad se alza la realeza social de Cristo y lo que en ocasiones llama nuestro autor el «Estado católico» (98). Su defensa no nace sólo de de la fe sino que tiene por fundamento una exigencia racional (99). Un ordena-

(97) Danilo CASTELLANO, «¿Es divisible la modernidad?», *loc. cit.*, pág. 254.

(98) Danilo CASTELLANO, *La razionalità della politica*, cit., págs. 45 y sigs. El texto en cuestión, escrito para un volumen *in memoriam* de Paolo Zolli, lleva por título «Nota sul problema dello Stato cattolico». El término es, sin embargo, ambiguo. Porque no se refiere al Estado (moderno) sino a la comunidad política. Y porque se halla bien lejos de la «confesionalidad protestante». Sobre el asunto, muy delicado, puede verse mi «Álvaro d’Ors y el tradicionalismo. A propósito de una polémica final», *Anales de la Fundación Elías de Tejada* (Madrid), núm. 10 (2004), págs. 183 y sigs.

(99) *Ibid.*, pág. 52: «El problema –escribe– es “laico” antes que “religioso”, afecta a la razón más que a la fe e impone a la inteligencia el acoger lo que es justo a fin de que la comunidad estatal se ordene según el derecho». Puede verse también mi «Il problema dello Stato cattolico, oggi», *Instaurare* (Udine), núm. 3 (1993), págs. 5 y sigs. Se trata precisamente de la ponencia presentada en una de las reuniones anuales de los amigos de *Instaurare*. Tema desarrollado luego en mi libro *La constitución cristiana de los Estados*, Barcelona, Scire, 2008, benévolamente acogido en versión italiana por Castellano en su colección «De re publica», *La costituzione cristiana degli Stati*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2010.

miento jurídico que prescindía del derecho natural (clásico) está destinado, en efecto, a convertirse en instrumento de irracionalismo. Donde la búsqueda de la verdad se hace secundaria no se puede alcanzar el bien, todavía menos el común (100). De ahí que nuestro autor haya insistido en la concepción de la política como «realeza», esto es, el gobierno prudente que persigue el bien común, ajeno a la lógica de la soberanía (101). Así se entiende mejor la realeza social de Nuestro Señor Jesucristo, que es la antítesis de la soberanía moderna, sea la del príncipe o la del pueblo (102). Porque es la política racional (aunque no racionalista), que encierra la entraña de un orden que no puede sino referirse a la verdad (103).

(100) Cfr. Danilo CASTELLANO, *La razionalità della politica*, cit., págs. 57 y sigs., donde trata del Estado y la educación del ciudadano y donde evoca los juicios de Giovanni Ambrosetti (*L'essenza dello Stato*, Brescia, La Scuola, 1973) y de Marino Gentile (*Il filosofo di fronte allo Stato moderno*, Nápoles, Scalabrini, 1964), según los cuales, respectivamente, «la esencia del Estado plantea necesariamente el problema de la verdad» y «el Estado es el instrumento que, en el orden querido por Dios, se nos ha dado para que disciplinándonos lleguemos mejor a ser hombres».

(101) Danilo CASTELLANO, *La naturaleza de la política*, cit., págs. 19 y sigs.

(102) Álvaro d'Ors, desde otra perspectiva, lo ha visto muy agudamente: véase «Teología política. Una revisión del problema», *Revista de Estudios Políticos* (Madrid), núm. 205 (1976), págs. 41 y sigs.

(103) Son los títulos de tres conocidos libros del autor, donde recoge lo más relevante de su producción de los años ochenta y noventa, editados en la colección «La crisalide», dirigida por Francesco Gentile para las Edizioni Scientifiche Italiane de Nápoles: *La razionalità della politica* (1993), *L'ordine della politica* (1997) y *La verità della politica* (2002).