

lissimo libro (*Conversione*) scritto a quattro mani con Vittorio Messori; e poi Ettore Bernabei, fondatore e presidente della casa di produzione Lux Vide, lo stesso Vittorio Messori e molti altri, giornalisti e uomini di cultura, che attraverso la sincera amicizia di una persona, hanno concepito stima e apprezzamento per l'Opus Dei e per il suo messaggio, la cui diffusione – ricordava il fondatore – è anche e proprio dovuta a questo discreto e rispettoso *apostolato di amicizia e di confidenza*, nel quale la sintonia umana a poco a poco sfocia nella comune ricerca di dare un senso autentico alla propria esistenza.

Il libro è anche molto utile per comprendere un aspetto dello spirito dell'Opus Dei: la fedeltà verso la Chiesa e l'amore per il papa, chiunque esso sia. Il lavoro dell'autore si è svolto per molti anni nel pontificato di Giovanni Paolo II e sono numerosi gli episodi che lo riguardano, a cominciare dall'emozione per le parole pronunciate durante la Messa di inaugurazione del pontificato. In quel momento i cattolici “ben a ragione potevano sentirsi come assediati da una cultura ostile. Ebbene sentire il capo degli assediati dire agli assediati *non abbiate paura!*, cambiava completamente la prospettiva” (p. 56).

Ecco un libro che spiega bene la vita di un fedele della Prelatura dell'Opus Dei, pienamente immerso nella realtà professionale del suo tempo.

Aldo Capucci

Onésimo DÍAZ HERNÁNDEZ, *Rafael Calvo Serer y el grupo Arbor*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2008, 617 pp.

En enero de 1949, la revista *Arbor* publicaba un beligerante ensayo titulado *Del 98 a nuestro tiempo. Valor de contraste de una generación*. En sus páginas se podía leer lo siguiente: “[lo] que queremos es establecer definitivamente las únicas bases posibles de convivencia nacional y de cultura creadora”. A lo que se añadía: “[en] el catolicismo podemos considerar, junto a su esencia religiosa, sus consecuencias culturales; lo primero exige la libre aceptación del dogma; para lo segundo son necesarias cabeza clara y buena voluntad”. El párrafo concluía con la afirmación de que “el catolicismo cultural es condición *sine qua non* para la vida española”; un catolicismo cultural “imposible sin el catolicismo auténtico” –se precisaba– y que “hoy es necesario también para el futuro inmediato de Europa”.

El autor de aquel ensayo era Rafael Calvo Serer, joven activista monárquico (en 1949 apenas contaba con 32 años), ya por entonces catedrático de Historia y, desde enero de 1949, subdirector de la citada revista, que pasaría a dirigir a mediados de 1951.

Con este ensayo, junto con otros escritos, intervenciones e iniciativas realizadas en los meses siguientes, Calvo pretendió ir perfilando la acción política y cultural que consideraba imprescindible para configurar de manera definitiva la unidad española

del Movimiento Nacional. El impulso de la empresa había de corresponder a una nueva generación culturalmente creadora, cuya *mise en scène*, el propio Calvo Serer se había encargado de anunciar en *Arbor* en diciembre de 1947.

El año de 1949, así pues, marcó un punto de inflexión –como acertadamente nos dice Onésimo Díaz en su documentado estudio sobre Calvo y el grupo *Arbor*.

¿En qué consistió ese punto de inflexión? Siguiendo el relato de Díaz Hernández, se llega a la conclusión de que éste consistió en un cuestionamiento de los fundamentos culturales y morales del régimen de Franco y de la acción del conjunto de sus minorías dirigentes. No otra cosa parecía entenderse de la pública presentación de *Arbor*, no ya como una revista más del panorama cultural español, en todo caso destacable por la calidad intelectual y científica de sus contribuciones, sino como la plataforma donde se agrupaba una nueva élite cultural, llamada a configurar la vida española con sólidos principios cristianos, considerados indispensables para evitar que se fracturara el proceso iniciado el 18 de julio.

Las palabras de Calvo no hacían sino introducir en nombre de la nación y del catolicismo un elemento de división en el régimen y una voluntad decidida de autoafirmación de su propia excepcionalidad –la suya propia y la de su grupo cultural– dentro de aquella España “nacional” y “católica”. Para Calvo Serer, y en eso –nos señala Onésimo Díaz– le secundaba la plana mayor de *Arbor*, *todos* en esa España podían parecer lo mismo, pero en realidad no *todos* eran iguales, ni mucho menos todos parecían resultar igual de valiosos –o tan indispensables– para la perpetuación de la España nacional y católica.

A Calvo Serer en cierto modo no le faltaba razón. Pues, a pesar de la unidad de referencias a España y al catolicismo, o a pesar de una coincidencia de objetivos últimos –esto era, la perpetuación *sine die* del Estado confesional español–, existió entre las minorías dirigentes nacionales y católicas del franquismo una profunda divergencia de fondo, que siempre estuvo vigente y que, con el paso del tiempo, no haría sino reforzarse o –cuando menos– revelarse con creciente fuerza.

Onésimo Díaz, con un relato meticuloso, apoyado en unas fuentes extraordinariamente ricas procedentes del Archivo Histórico de la Universidad de Navarra –entre las que destacan los archivos personales de Florentino Pérez Embid y de Rafael Calvo Serer–, reproduce analíticamente y casi paso a paso la génesis y desarrollo de una de las empresas culturales de la época franquista, y nos proporciona un conjunto de claves imprescindibles para evaluar la naturaleza peculiar de la vida política del franquismo y de su intensa conflictividad. Seguramente ahí radica una de las grandes aportaciones de este estudio.

¿Fue la vida política del franquismo y su conflictividad la expresión del ansia de poder de unas camarillas fuertemente personalistas y exclusivistas?, ¿hubo algo más en el fondo de esos enfrentamientos que la más pura ambición de poder, o se trató sólo de un conflicto motivado por un choque de sensibilidades encontradas, de escaso interés y relevancia, una derivación de aquella España plana y vacía de contenidos que habría producido el esterilizante ecosistema del franquismo? Quizás bajo

ese conflicto se dejaban traslucir unas discrepancias de mayor hondura, las cuales nos remiten al ámbito de las percepciones, de los esquemas mentales, de los valores. Seguramente, fue en esto último donde se situó el fondo de la cuestión.

La división interna de las minorías dirigentes franquistas fue perceptible desde el principio, e hizo que no todos los colaboradores de Franco sacaran las mismas consecuencias político-culturales de la dogmática afirmación nacional y católica del nuevo Estado español.

Bajo la apariencia de una identidad de planteamientos, existían diferencias de fondo y de forma. Diferencias que quedaron muy atenuadas –pero nunca anuladas– por la necesidad de estar unidos, pues eran muchas, y muy graves, las amenazas que se cernían –así lo creyeron– contra la supervivencia de la patria. Aunque quizás resulte exagerado elevar esas diferencias a la categoría de ideologías distintas, o incluso en algún sentido contrapuestas, éstas fueron algo de mayor entidad que simples diferencias de sensibilidad. Tal vez cabría definir las de estructuras mentales (*states of mind*) político-culturales divergentes, o bien siguiendo a Oakeshott, de *dos estilos políticos* diferenciables, resultantes de valorar el paradigma de Estado confesional católico –asumido por todos como modelo e ideal de orden social y de progreso individual y colectivo– a partir de la respectiva concepción de la historia elaborada por dos de las corrientes político-culturales de construcción nacional (de claro marchamo –también las dos– elitista y estatista) en reacción a la política democrática y a la sociedad de masas: la vinculada a la tradición contrarrevolucionaria o tradicionalista, personificada en Ramiro de Maeztu, y la vinculada a la tradición liberal, representada por José Ortega y Gasset.

Ciertamente, entre los exponentes nacionales y católicos de estas dos orientaciones intelectuales existieron notables coincidencias. En ambos casos se afirmó la necesidad de subordinar la política a la moral, con el fin de reaccionar contra la subversión del orden y de la autoridad, provocada por las pasiones políticas difundidas entre las masas por el nihilismo y materialismo moderno. En ambos casos se concluyó que sólo los valores derivados de la fe católica contenían la potencia transformadora ético-moral del individuo, necesaria para restaurar el sentido profundo de orden y de jerarquía que se requería para salvar a la sociedad del caos y de la revolución. En los dos casos se entendió que en el pluralismo nacido del individualismo ético no podía sustentarse la convivencia, como tampoco se podía fundar el progreso. En consecuencia, lo que resultaba imprescindible no era otra cosa que llevar a cabo, desde el Estado, una intensa labor de moralización pública, mediante la difusión de una cultura nacional y católica. Asimismo se concluyó comúnmente que en esa labor cultural identitaria– con fines políticos y con fundamentos morales– se había de centrar la acción del Estado.

Entre tantas coincidencias –las páginas de Díaz proporcionan vívido testimonio– también hubo espacio para las discrepancias, y de éstas sobrevendría el conflicto.

¿Cómo perpetuar el consenso nacional que proporcionaban las normas de vida de la Iglesia? Las respuestas que se dieron a esta pregunta común fueron dos, en función –ya se ha indicado– de dos comprensiones de la historia.

La primera de ellas percibió la historia como el esfuerzo de unas minorías preclaras por afirmar la *Verdad* intemporal frente al *Error*. Y, de manera consecuente, se fijó el sentido del progreso en la capacidad de las minorías preparadas para preservar a la sociedad del extravío, producto del pecado y de la debilidad humana. Este planteamiento, apoyándose en el *a priori* categórico de que la civilización cristiana representaba en la historia de la humanidad la solución cultural definitiva –y que en consecuencia expresaba la única posibilidad de verdadero progreso y de bienestar humano–, contenía una condena global –y asimismo total– a la modernidad traída por la Ilustración, cuya génesis y desarrollo se atribuía a un error teológico y a una heterodoxia moral, y de la cual se concluía que sólo podía sobrevenir la revolución.

¿Cómo perpetuar –así pues– el consenso nacional? A partir de esta comprensión de la historia la respuesta parecía no admitir otra vía de resolución: mediante la construcción y servicio a un ideal político colectivo de fomento y protección de la integridad católica de la sociedad. Una suerte de política o de anti-política desmovilizadora de los españoles al servicio de la construcción de una única sociedad ejemplar, en la cual se pudieran vivir íntegramente y de manera constructiva todos los derechos y todas las libertades. En torno a esta cosmovisión se situó la acción y el propósito de Rafael Calvo Serer y del grupo *Arbor*.

En la segunda de las orientaciones se delineaba una comprensión de la historia radicalmente distinta y de procedencia liberal. La marcha de la historia consistía en el triunfo de las minorías preclaras a la hora de integrar al conjunto de los hombres en proyectos colectivos ejemplares de vida en común, con los que responder y dar satisfacción a todas las demandas e inquietudes producidas por un devenir histórico, marcado –este último– por un perpetuo cambio. Desde este otro *a priori* categórico, el catolicismo y sus valores morales –no sólo universales sino también humanamente ejemplares– fue considerado la única vía segura que podía garantizar el tránsito desde una dictadura hacia un Estado ejemplar. La perpetuación del consenso nacional dependía del impulso de políticas de apertura y de integración, no para adaptar el régimen a los dictados del cambio social y del devenir histórico, sino para incorporar toda realidad social o cultural a su seno, integrándola mediante una adecuada traducción católica y nacional. La ortodoxia católica religiosa se puso al servicio de un ideal de Estado ejemplar e, incluso, de una nueva política nacionalmente ejemplar. Estos segundos no fueron menos católicos y más nacionalistas que los primeros. Todos resultaban igual de nacionales y de católicos, si bien los segundos –quizás y en cierto modo–, fueran más estatistas, y los primeros más sociales o *socialistas* pero no por eso, menos elitistas y autoritarios.

A partir de estas dos comprensiones de la historia se delinearon dos mentalidades político-ideológicas distintas, exclusivistas y excluyentes entre sí. Éstas, a pesar de sus elementos comunes, llegaron a chocar entre sí y fueron pródigas en evoluciones diferentes. Para determinar hasta qué punto el acuerdo entre estas dos orientaciones resultaba improbable, basta leer el libro que comentamos.

Puede sorprender al lector la parca referencia que hace el autor a la pertenencia al Opus Dei de Calvo Serer. Díaz Hernández no parece conceder demasiada relevancia

a la condición de Calvo de fiel del Opus Dei para explicar las concepciones políticas e ideológicas del intelectual valenciano, o la orientación de sus acciones públicas. Esta escasa presencia del tema sin embargo no debería causar sorpresa pues, en último término, la pertenencia a dicha institución, sin duda un hecho de trascendencia en la vida personal de Calvo Serer, apenas resulta relevante para explicar sus actuaciones en la vida pública española. En realidad, Calvo se nos revela como un católico ordinario del espacio y tiempo que le tocó vivir. Vinculó su acción –como católico– en la vida pública a la defensa del ideal de Estado confesional, como hizo la inmensa mayoría de los católicos de entonces, o como incluso se sostuvo desde la Santa Sede. Se propuso, como tantos católicos, hondamente preocupados por los graves problemas de convivencia que afectaban a España, elaborar y difundir un pensamiento fundado en ideas fuertes, con las que sostener una identidad nacional consecuente con el ideal confesional que profesaba. Asimismo –como tantos otros católicos españoles de la época– percibió el tormentoso final de la República y el drama de la Guerra Civil como el año cero de la historia contemporánea de España, en que el país se estaba jugando su ser o no ser.

El autoritarismo del Estado nuevo, con todos sus rigores y sus disciplinas se juzgó como la condición necesaria –si no deseable por lo menos inevitable– para construir desde arriba un genuino régimen de convivencia de todos los españoles. Para Calvo Serer la posibilidad de construir una verdadera comunidad de paz y de convivencia radicaba en las normas de vida de la Iglesia, y para conseguirlo no bastaba con la restauración de la legislación religiosa emprendida por el Estado, sino que era imprescindible modelar las mentes y las conciencias de los españoles con un discurso nacional unitario, para que en ellos imperase íntegramente la Verdad y no se encaminasen hacia el Error.

Calvo Serer personificaba en sus posicionamientos la gran contradicción que para los católicos *modernos* significó la identificación de la misión de la Iglesia en la historia con el establecimiento y preservación del Estado confesional. Él, como tantos católicos *modernos*, no hizo sino tratar de responder de manera fiel a ese ideal con los medios e instrumentos que encontró –o que consideró más aptos– en la atmósfera política e intelectual de su época.

Las contradicciones que planteaba el ideal del Estado confesional, incluso para el cumplimiento de la misma misión de la Iglesia, empezaron a ser percibidas a raíz del concilio Vaticano II y también a raíz de las dramáticas consecuencias que –en la historia de Europa y en la historia universal–, habían producido las soluciones estatistas y colectivistas de toda especie. El mismo Calvo pudo experimentar en carne propia, a partir de 1953, qué traía consigo –en aquella España nacional y católica– caer en desgracia. No fue nada lo que sufrió en comparación con lo que otros padecieron, pero sí seguramente fue suficiente para que su trayectoria pública comenzase lentamente a virar hacia nuevas posiciones.

Álvaro Ferrary