EL LUGAR INTELECTUAL DE DALMACIO NEGRO
Una visión desde el pensamiento tradicional hispánico

Por MIGUEL AYUSO*

1. *Incipit*

No es cosa fácil la caracterización intelectual de Dalmacio Negro. Se profesa liberal, pero en una acepción, si no acuñada sí perfilada por él, que no es seguida generalmente, y que por tanto dificulta su comprensión. Ese liberalismo al que dice adscribirse sería un liberalismo «político», ligado a la tradición de Occidente, y por tanto opuesto al liberalismo que apoda «estatista»[1]. Escribe Dalmacio Negro que la tradición del gobierno limitado constituye el antecedente de la tradición liberal propiamente dicha[2]. Porque aquélla se habría dividido con la aparición del Estado, pues en los países continentales el absolutismo habría arrasado las prácticas de libertad mientras que en el mundo anglosajón habrían sobrevivido, permitiendo que a fines del siglo XVIII comenzara a tomar forma propiamente el liberalismo[3]. Hay, por tanto, que seguir el hilo de ese gobierno limitado que constituye la tradición política. A su

* Universidad Pontificia Comillas de Madrid.

1 Dalmacio Negro Pavón, *La tradición liberal y el Estado*, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1995. Gonzalo Fernández de la Mora, en su discurso de contestación al anterior, de ingreso en la Corporación, precisa: «Es evidente que no se trata del liberalismo como ideología histórica, relativamente reciente, sino como categoría política fundamental. Para que esta categoría sea suficientemente comprensiva, se desdobla el liberalismo en regalista o estatista, y en político o tradicional. Este último sería el liberalismo estricto. Hay una tensión fortísima entre ambas modalidades, puesto que, en último término, el liberalismo sólo puede "tolerar" al Estado artefacto, forma política no natural, aparato técnico que acaba teniendo vida propia, condicionando todas las expresiones de la vida natural espontánea» (*ibid*., p. 320).

2 *Ibid*., §19, p. 25.

3 *Ibid*., § 23, p. 31.

juicio, la irrupción del *logos* cristiano, insertó lo político en el orden concreto de la creación y, combinado con ideas grecolatinas acerca del gobierno libre, «dio ese nuevo giro del que salió la tradición del gobierno limitado, el concepto clave de la política en Occidente, que descansa en la nueva concepción ordenalista, a la que dio forma acabada San Agustín»[4]. Fue el Estado, «construcción inspirada por la tradición política con el fin de dar seguridad general en una situación caótica», el que se enfrentó a la tradición del gobierno limitado, por lo que el Estado «es incompatible con ella en la medida en que es independiente de la concepción ordenalista y se representa el orden estatal como única forma posible de orden temporal»[5]. Finalmente, el liberalismo, tras la devastación estatal, preservará la libertad política custodiada allí donde la estatalidad o no se consolidó o fue débil. ¿Y qué teóricos encontramos en este estadio? Locke, entre otros, expuso los fundamentos doctrinales del liberalismo propiamente dicho, como doctrina política no estatal, permaneciendo dentro de la concepción ordenalista de orden natural o espontáneo[6].

¿Sería posible, pues, considerarle un tradicionalista o, por lo menos, un tradicional? La tradición del gobierno limitado, según hemos visto, para nuestro autor puede remontarse a Aristóteles o a Locke. Y no es lo mismo. De manera que la ambigüedad, lejos de resolverse, se prolonga en sus remisiones. El pensamiento tradicional, sin embargo, se ha señalado por su antiliberalismo o, si se prefiere, el liberalismo se señaló *a nativitate* por su oposición acerba al pensamiento tradicional. El equívoco, a mi juicio, como acabamos de ver, excede de la distinción entre liberalismo político y liberalismo estatista. Pues difícilmente el tradicionalismo reclamaría un lugar a la sombra, más que protectora inquietante, de Locke[7]. Sin embargo, Dalmacio Negro entiende que el conflicto entre liberalismo y tradición comenzó con la Revolución francesa, pues «el liberalismo estatista se impuso en ésta, confundiendo la libertad política con la libertad moral y considerando al Estado fuente de la moralidad». Aun así, «la influencia del liberalismo político, prestigiado por el ejemplo in-

4 *Ibid.*, § 69, p. 70.

5 *Ibid.*, § 120, p. 107.

6 *Ibid.*, § 169, p. 143. Lo ubica, por tanto, dentro del modo de pensamiento eclesiástico, «con todas las matizaciones que sean precisas», hasta el punto de que «su doctrina del contrato y la expresión "sociedad política" hay que entenderlas con relación a aquélla» (*ibid.*). Por mi parte, estoy más cercano a la lectura menos complaciente de un común amigo, Juan Fernando Segovia, *La ley natural en la telaraña de la razón. Ética, derecho y política en John Locke*, Madrid-Barcelona, Marcial Pons, 2014.

7 Véase Danilo Castellano, «¿Qué es el liberalismo?», *Verbo* (Madrid), año LIII, n. 489-490 (2010), pp. 729-740.

glés y norteamericano, unido al débil liberalismo tradicional que se mantenía en muchos casos en el plano intelectual y a la reacción conservadora, impuso un compromiso entre ambos liberalismos, que anduvieron en adelante bastante mezclados en el Continente, influyendo vagamente también la mezcolanza en los países anglosajones». De hecho, a partir de la Revolución de 1848, el liberalismo estatista, confundido con la democracia, empezó a derivar en socialismo, al imponerse el elemento estatista al liberal: «Los liberales estatistas que no se atrevieron a dar el paso, se mezclaron con los tradicionales y como el *Zeitgeist* era favorable al Estado, se pasó de la amalgama al liberalismo social o social liberalismo, quedando bastante relegadas las ideas del liberalismo político hasta su *revival* tras la segunda guerra mundial»[8]. El tradicionalismo, a su juicio, quedó al margen de esa evolución, y amalgamó elementos del liberalismo político con otros conservadores y reaccionarios. Pero en su conjunto tuvo un carácter antiestatista que explica, por ejemplo, su tendencia favorable al absolutismo, en el sentido de personalización del poder, y de adhesión a la Iglesia, la gran oponente del Estado: «El tradicionalismo, cualesquiera que sean sus motivos concretos, constituye una reacción, a veces instintiva, contra la progresiva absorción de la Sociedad por el Estado. Por eso se mezclan en él elementos liberales con otros simplemente anticuados. No es, ciertamente liberal, pero en cuanto reacción frente al Estado, postulando en cambio formas de vida naturales, espontáneas, es mucho más liberal que muchos liberalismos»[9].

¿Quizá debamos ubicarle entonces, dentro del liberalismo, en las filas de los conservadores? No lo parece, a la vista de las virutas espolvoreadas en los textos que apretadamente hemos recorrido. De un lado, registra en distintos lugares la tensión entre el liberalismo y el conservadurismo. Aunque sin exagerarla. Así, por ejemplo, recuerda que Oakeshott decía que, «sin ser él mismo un liberal, había en él más de la filosofía del liberalismo que en la mayoría de sus defensores profesionales»[10]. ¿Y qué era entonces el autor inglés? Dalmacio Negro no alberga ninguna duda: un conservador[11]. O de nuevo, hablando de Inglaterra, en este caso de la llamada «Revolución gloriosa», acude al juicio de Macaulay para definir su espíritu diciendo que fue la más «conservadora» de

---

8 Dalmacio Negro, «Tradición y liberalismo», en AA.VV., *Actas del III Congreso General de Historia de Navarra*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1994, área 3, p. 18.

9 *Ibid.*, p. 19. Ha aplicado a España el análisis en varias sedes, pero en especial en su libro *Sobre el Estado en España*, Madrid-Barcelona, Marcial Pons, 2007, aparecido en la colección *Prudentia iuris*, que yo dirijo.

10 Dalmacio Negro, *La tradición liberal y el Estado*, cit., § 192, p. 161. La frase del autor inglés procede de su libro *Hobbes on Civil Association*, Oxford, Blackwell, 1975, p. 63.

11 Dalmacio Negro, *La tradición liberal y el Estado*, cit., § 192, p. 161.

las revoluciones, pero también la más «liberal»[12]. Fuera del mundo anglosajón, al hablar de los *doctrinarios* (de los liberales doctrinarios), registra que fueron muy criticados por su desconfianza hacia el sufragio universal, pero que los acontecimientos de 1848 y en diversos lugares les dieron la razón. Así, como dijo Víctor Hugo, «contraponían un liberalismo conservador a un liberalismo demoledor». No obstante, desde esa fecha cambió la visión que se tenía del liberalismo: «Inicialmente se le vinculaba a la lucha por la emancipación política. A partir de ese momento se quiso ver en él un movimiento de oposición a la política, entendida como lucha por la democracia, o, en el mejor caso, de limitación del poder del Estado»[13]. No parece, sin embargo, que su hogar intelectual sea el conservadurismo, ya que la mayor parte de las referencias que hace al mismo son puramente descriptivas y, cuando contienen un juicio, normalmente hay implícita una desaprobación.

Así pues, debemos aceptar, aunque a regañadientes, su condición de liberal, de un liberal político, que en la *pars destruens* podría coincidir con los tradicionalistas y que, a no dudarlo, sería tildado de conservador y aun de reaccionario por los liberales, los verdaderos, que –por cierto– no sé si son muy estatistas o no[14]. Pero Dalmacio Negro tampoco parece particularmente preocupado por la taxonomía de las ideas.

2. Una visión desde el pensamiento tradicional hispánico

En otra ocasión celebratoria de nuestro autor, en que me tocó vérmelas con su condición de historiador del Estado[15], asunto al que como acabamos

---

12 *Ibid.*, § 167, p. 142. El libro del autor inglés es *La revolución inglesa: 1688-1689*, Ciudad de Méjico, FCE, 1981, p. 11.

13 *Ibid.*, § 254, p. 212. No cita nuestra autor, pero su memoria es excelente: «Ils opposaient, et parfois avec une rare intelligence, au libéralisme démolisseur un libéralisme conservateur» (Victor Hugo, «Les misérables: III Marius», *Œuvres complètes*, vol. 35, Paris, Hetzel-Quantin, 1881, p. 94.

14 Otro problema, que no podemos abordar, deriva de la defensa de los «juristas de Estado». Pero esto no sabemos si es imputable a Dalmacio Negro, o más bien a su discípulo Jerónimo Molina. Véase Jerónimo Molina, *Pensamiento político en España a partir de 1935. Una aproximación en clave generacional*, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 2020.

15 Miguel Ayuso, «Dalmacio Negro, historiador del Estado», en Luis Bueno (ed.), *Ismos y Política. Diálogos con Dalmacio Negro*, Madrid, Universidad Complutense, 2013, pp. 35-48, o en *Verbo* (Madrid), año LI, n. 519-520 (2013), pp. 715-731.

de ver tanta trascendencia da, incluso en la comparación de liberalismo y tradicionalismo, aproveché para trazar un paralelismo con algunos de los autores más significativos de éste en la España de la segunda mitad del siglo XX. Dalmacio Negro, para empezar, como «historiador filosófico» del Estado ha precisado y al tiempo explayado, tanto institucional como orgánicamente, lo que Rafael Gambra intuyó, lo que Elías de Tejada observó desde el foco de la historia de las ideas políticas y lo que quizá sólo Álvaro d'Ors penetró con nitidez.

En efecto, el filósofo navarro trató de asir, bien tempranamente, a principios de los años cuarenta, con un recorrido que completó en el decenio siguiente, «eso que llaman Estado»[16]. Y, precursoramente, vio no sólo las transformaciones hacia la congestión del «Estado minotauro», sino también la licuefacción en clave nihilista del liberalismo. El historiador extremeño, por su parte, acertó a destilar los aportes de la «Europa» que siguió a la Cristiandad, pero que coinciden con los del también naciente Estado. La ruptura de la unidad católica, la separación entre ética y política, la soberanía o el contractualismo, en efecto, trasladados al terreno institucional, nos ofrecen el perfil del Estado como artefacto[17]. Finalmente, el romanista catalán galleguizado y navarrizado por mitades, fue pionero en acoger el excurso sobre la historicidad del Estado[18]. Interesantes como son los dos primeros aportes, quizá el tercero haya dejado una más profunda huella en el surco del pensamiento tradicional a propósito del Estado, con reflejo en la obra de nuestro autor.

A continuación examiné cuatro de sus grandes aportes en relación con la historia del Estado. Se trata, en sede principalmente histórica, de la caracterización no-estatal de la monarquía hispánica y el significado del Estado del bienestar; mientras que, desde un ángulo más teórico, del proceso de politiza-

---

16 Rafael Gambra, *Eso que llaman Estado*, Madrid, Montejurra, 1958. Sobre la obra de Gambra, cfr. Miguel Ayuso, *Koinós. El pensamiento político de Rafael Gambra*, Madrid, Speiro, 1998.

17 Francisco Elías de Tejada, *La monarquía tradicional*, Madrid, Rialp, 1954. Respecto del pensamiento de Elías de Tejada, véase Miguel Ayuso, *La filosofía jurídica y política de Francisco Elías de Tejada*, Madrid, Fundación Elías de Tejada, 1994.

18 Álvaro d'Ors, *La violencia y el orden*, Madrid, Dyrsa, 1987, que resume muchas de sus páginas anteriores. Un balance de su pensamiento político en mis dos textos «El pensamiento político-jurídico de Álvaro d'Ors», *Razón Española* (Madrid), n. 125 (2004), pp. 311 ss., y «Álvaro d'Ors y el tradicionalismo. A propósito de una polémica final», *Anales de la Fundación Elías de Tejada* (Madrid), n. 10 (2004), pp. 183 y ss.

ción de la nación y de moralización de la política por obra del Estado. Divisados desde el pensamiento tradicional, se observa un acuerdo sustancial, por lo menos en los tres primeros. Así, el principio (más que su concreción histórica) del «fuero» es incompatible con el Estado, el Estado del bienestar ha resultado deletéreo, la nación política ha herido a la nación histórica y el Estado ha asumido el monopolio de los juicios morales. Dejo de lado ahora el asunto del Estado del bienestar, que nos alarga en exceso el objeto de estas líneas, y me limito a continuación a las otras tres cuestiones.

La no-estatalidad española nos conduce al fuero, precoz prematuración del principio de subsidiariedad, que tiene un aspecto filosófico fundante (el hombre concreto frente al abstraccionismo antropológico), presenta una dimensión jurídica plenaria (usos y costumbres creados por la comunidad, elevados a norma jurídica con valor de ley escrita por el reconocimiento pactado con la autoridad) y expresa toda una política (la pluralidad de órdenes sociales como presupuesto de la pluralidad de órdenes jurídicos). Al integrar todos estos ámbitos accedemos a uno de los pilares sobre los que se asienta el pensamiento tradicional[19].

«Nación» (de *nascor*) tiene que ver con el nacimiento y, porta, por lo mismo, un significado principalmente natural y cultural, pero no político. Lo mismo que ocurre con «patria» (de *pater*), que procede de la tierra de los padres, reforzando sobre la anterior (donde está presente, sobre todo, la «generación») el sentido de la «tradición». La «ciudad» o comunidad política, en cambio, es una institución natural, propiamente política, finalizada por el bien común. Pero la modernidad va a atribuir a la nación y a la patria, como sujeto político, un significado distinto. En su suelo se halla el Estado moderno, forma histórica de la comunidad política (su encarnación moderna al tiempo que su destrucción), basada en la soberanía, pronto confundida con la voluntad general, operativa a través del llamado «principio de las nacionalidades». En cuanto a lo primero, Pío XII, en su mensaje de 24 de diciembre de 1954, afirmaba: «La vida nacional es por su propia naturaleza el conjunto activo de todos los valores de civilización que son propios de un grupo determinado, caracterizándole y constituyéndole como el lazo de su unidad espiritual. Enriquece al mismo tiempo, por su propia contribución, la cultura de toda la humanidad. En su esencia, por consiguiente, la vida na-

19 El pensamiento tradicional de la segunda mitad del siglo XX ha alcanzado una particular depuración, lo que también se aprecia en el asunto que nos ocupa. A los nombres, ya citados, de Francisco Elías de Tejada, Rafael Gambra y Álvaro d'Ors, debe añadirse en este punto el del gran jurista Juan Vallet de Goytisolo. En mi libro *¿Después del Leviathan?*, Madrid, Speiro, 1996, pp. 176 y ss., puede verse una escueta síntesis.

cional es algo no político; es tan verdadero que, como demuestran la historia y la experiencia, puede desarrollarse al lado de otras, en el seno de un mismo Estado, como puede también extenderse más allá de las fronteras políticas de éste»[20]. Concepción de la nación como ajena al dominio de lo político, que se corresponde con el sentido afectivo-existencial y abierto de lo que podríamos llamar la nación histórica; frente a una politización que conduce de modo inexorable a su absolutivización e ideologización[21]. Lo segundo nos ofrece a un Estado dechado de particularismo, centralización, neutralidad y artificio frente al universalismo, descentralización, necesidad de una ortodoxia y mando personal que tocan a la comunidad de los hombres[22]. Es el Estado agente de lo que he llamado la primera globalización y paciente, en cambio, de la segunda[23].

Incluso, finalmente, en el argumento de la moralización de la política cabe encontrar una mayor proximidad que la que delataría una primera y superficial aproximación[24]. En efecto, convergen con el mismo en mayor o menor medida las críticas a la contraposición entre ética y moral que ha conducido, más a la corta que a la larga, a una ética sin moral[25], así como a la

---

20 A partir de este mensaje, Marcel Clément, por encargo del director de *Itinéraires*, Jean Madiran, dirigió una *Enquête sur le nationalisme*, reunida luego en un volumen editado en París en 1957 por las Nouvelles Éditions Latines. Últimamente, entre nosotros, ha recuperado el tema con singular fuerza y acierto José Antonio Ullate, «El nacionalismo y la metamorfosis de la nación», *Fuego y Raya* (Córdoba de Tucumán), año I, n. 2 (2010), pp. 87-112.

21 Sobre el surco del pensamiento tradicional español lo he tratado en los dos primeros capítulos de mi libro *El Estado en su laberinto. Las transformaciones de la política contemporánea*, Barcelona, Scire, 2011.

22 Dalmacio Negro, *Gobierno y Estado*, Madrid-Barcelona, Marcial Pons, 2002, editado de nuevo en la colección *Prudentia iuris* que dirijo.

23 Es el objeto de mi libro, ya citado, *¿Ocaso o eclipse del Estado? Las transformaciones del derecho público en la era de la globalización*, Madrid-Barcelona, Marcial Pons, 2005, y en particular de su capítulo tercero.

24 Pese a algunos resabios hegelianos que despuntan en nuestro autor. Cfr. Dalmacio Negro, «El ethos: religión y política», *Razón Española* (Madrid), n. 162 (2010), pp. 29 y ss., y «Estado y conciencia: una perspectiva histórica», en Miguel Ayuso (ed.), *Estado, ley y conciencia*, Madrid-Barcelona, Marcial Pons, 2010, pp. 37 y ss. Algo he comentado en mi «Sobre la ética pública: una visión problemática», *Verbo* (Madrid), año XLIX, n. 491-492 (2011), pp. 49 y ss.

25 Véase Danilo Castellano, *Orden ético y derecho*, Madrid-Barcelona, Marcial Pons, 2010.

ideologización progresista de la justicia[26]. No es de olvidar, en este punto, el análisis acerado de Francisco Canals sobre que el liberalismo descristianiza a través de la libertad de conciencia y religión, que lleva al Estado a asumir el monopolio de los juicios morales[27]. Todo ello frente a la subordinación de la comunidad política a la *auctoritas* de la Iglesia, custodia del derecho natural, en materia moral[28]. Quedarían, en cambio, en relación con esto último, algunas otras páginas del profesor Dalmacio Negro en las que amojonar algunas discrepancias o divergencias, siempre en relación con el pensamiento tradicional español que hemos tomado como referencia para estas páginas. Se trataría, entre otras, de sus consideraciones sobre la «secularización» o la «laicidad», o de sus observaciones concernientes a la «comunidad» o a las «sociedades perfectas». En la base de todas, cuando no se trata sólo de preferencias terminológicas, reside –me parece– su lejanía del tomismo y el consiguiente aprecio de la Ilustración.

Es cierto que la Ilustración se nos presenta como un fenómeno bipolar[29]. Pues si, de un lado, se sitúa en la continuidad del pensamiento clásico y cristiano, de otro implica la (progresiva) divergencia radical respecto de éste. Es el sino de la modernidad, que culturalmente pertenece a la civilización cristiana, pero que filosóficamente (sería mejor decir *ideológicamente*) conduce a su cancelación. Por ello, algunos han querido ver en la Ilustración sobre todo esa continuidad, mientras que otros han reforzado la presentación de lo que tiene de ruptura. Algo parecido a lo que, quizá con menor intensidad, se produjo con el llamado «Renacimiento». Así, Augusto Del Noce, reconociendo que la modernidad triunfante había sido la que de Descartes había llevado hasta Nietzsche, postulaba su sustitución por la que desde Descartes podría conducir a Rosmini[30]. Otra cosa es que el propio punto de partida sea

---

26 Cfr. Juan Vallet de Goytisolo, *En torno al derecho natural*, Madrid, Organización Sala Editorial, 1973, pp. 65 y ss. Se trata del capítulo titulado «De la virtud de la justicia a lo justo jurídico».

27 Francisco Canals, «¿Por qué descristianiza el liberalismo», *Verbo* (Madrid), año XLIII, n. 439-440 (2005), pp. 817-828.

28 Véase Miguel Ayuso, *La constitución cristiana de los Estados*, Barcelona, Scire, 2008. Más allá de la anfibología provocada por el lenguaje del autor quizá aquí sí encontremos a un auténtico liberal.

29 Lo he escrito en la introducción al volumen por mí curado, y en el que colaboró Dalmacio Negro, *El pensamiento político de la Ilustración ante los problemas actuales*, Santiago de Chile, Editorial Fundación de Ciencias Humanas, 2008, pp. 7 y ss., que sintetizo aquí en el párrafo que sigue.

30 Augusto Del Noce, *Da Cartesio a Rosmini*, Milán, Giuffrè, 1992.

cuestionable en su clasicidad; más aún, que pueda concluirse (como prefiere el autor de estas líneas, pero no el homenajeado en el volumen al que se dirigen) que en el mismo resida la raíz ponzoñosa luego rebrotada en mil ramas, hoy quizá (al menos en apariencia) secas. Sería, si se me permite, la «Ilustración real». En efecto, fue la que teoréticamente habría de asentar el principio de la inmanencia en el idealismo y sus versiones o en el existencialismo y las suyas, siempre con el nihilismo al fondo. Y fue la que prácticamente habría de desarrollarse luego en el ámbito político y social a través de la revolución liberal y sus mutaciones socialistas. Y la que, en el agotamiento de la modernidad, cobra un nuevo interés en los últimos decenios no tanto por conexión como por contraste. Siempre los signos contradictorios que tiñen los períodos de crisis.

3. Algunos testimonios y recuerdos

Tras estas últimas páginas, que ajustan un escrito anterior, también sobre nuestro autor, y después del intento de caracterización ofrecido en el *íncipit*, quisiera completar el contenido de estas líneas con algunos apuntes sobre el comercio intelectual con Dalmacio Negro del que me he lucrado durante más de treinta años.

Los Cursos de Verano de la Universidad Complutense en San Lorenzo de El Escorial comenzaron en 1988 bajo la dirección del catedrático de Historia del Derecho José Antonio Escudero. Desde el principio destacaron por su riqueza y variedad. También por su pluralidad. Siempre había algunos amigos que participaban en ellos, algunos de fuera de Madrid, a los que era muy grato pasar a saludar y, de paso, comer con ellos en las noches de julio o agosto. En una de sus primeras ediciones, quizá la de 1990, acabé en una de esas cenas sentado al lado de Dalmacio Negro, al que nunca había visto. Si por algo destaca, en una primera aproximación, es por la sencillez y absoluta falta de énfasis, que lo hace asequible desde el inicio e inmediatamente amistoso. No sé cómo, pero no es inimaginable, la conversación acabó en la teología política. Yo le puse reparos a Schmitt y me referí al extraordinario estudio de Álvaro d'Ors, con el que tenía trato frecuente desde 1985. No lo conocía en cambio él, como tampoco *La violencia y el orden*, escrito para conmemorar el cincuentenario del 18 de julio de 1936, que termina con este colofón: «El estímulo primero de toda mi teoría política es aquel grito ¡Viva Cristo Rey!, con el que murieron muchos de mis compañeros en la Cruzada, así como muchas otras víctimas del terror muchas de ellas mártires […]. No era aquel un grito sólo de fe y de bravura en momentos de sacrificio heroico, sino algo mucho más grave y elevado: una afirmación del primer principio para una teoría po-

lítica cristiana»[31]. Le pedí su dirección y pocos días después le enviaba un paquete de fotocopias con lo prometido. Volvimos a vernos de resultas de su acuse de recibo y comenzamos a frecuentarnos en distintos foros. Algunos del pensamiento tradicional, otros del conservador, incluso del liberal. Me voy a centrar en los primeros, donde fui yo quien le llevó. El segundo no es otro que *Razón Española*, donde coincidimos por distintos caminos. Y con el último me refiero a la Fundación Cánovas del Castillo, a donde me condujo Dalmacio Negro.

Si empezamos por el final, la historia de mi participación en ésta es curiosa y Dalmacio Negro está detrás. Por eso lo cuento. El 27 de junio de 1997 fui nombrado miembro del Consejo Cultural de la Fundación Cánovas del Castillo, que había creado Fraga y presidía su cuñado Carlos Robles Piquer. Cuando recibí la comunicación escrita me quedé estupefacto. ¿Cómo y quién me había podido nombrar? El nombre de Cánovas no es el más querido para los leales de la Causa y yo seguía (sigo) carlista *enragé*. Una conversación con Consuelo Martínez-Sicluna, que también había sido nombrada en la misma sesión, me desveló el enigma. Nos había propuesto Dalmacio Negro, a mí desde luego sin decírmelo, aunque formalmente con firma del presidente, Antonio Lago Carballo, habiéndolo aprobado el Patronato por unanimidad. Dudé qué hacer y resolví aceptar para no desairar al generoso amigo que había tomado la iniciativa[32].

Pasemos a la segunda. Cuando se produjo ese encuentro escurialense con Dalmacio Negro apenas evocado, aunque yo no había cumplido los treinta años, era Capitán Auditor del Cuerpo Jurídico Militar y profesor encargado de Derecho Natural y Derecho Político en la Facultad de Derecho de la Universidad de Comillas. Y, desde más de un decenio atrás, antes de cumplir los veinte años, estaba estrechamente ligado a un enjambre de grupos y publicaciones más o menos cercanos al tradicionalismo católico, entre los que destacaban la Comunión Tradicionalista y la Ciudad Católica. La revista de ésta, *Verbo*, era

---

31 Álvaro D'Ors, *op. cit*., p. 125. Donde añade: «Y quiero terminar con una indicación práctica para las bibliotecarias, y bibliotecarios, que se puedan encontrar ante cierta dificultad para catalogar este pequeño libro: "Teología política"».

32 En verdad la experiencia fue interesante, pues me permitió conocer más a algunas personas e incluso promover alguna actividad (como –con Consuelo Martínez-Scicluna– unas jornadas en el vigésimo aniversario de la Constitución, de las que ésta no salió bien parada). También algún regocijo familiar, a cuenta de que uno de mis cuñados pertenece a la familia Cánovas, y naturalmente le sorprendía, conociendo mi modo de pensar, que pudiera formar parte de una Fundación que lleva el nombre en honor de su ilustre antepasado.

la sede habitual de mis escritos. Pero también había comenzado a colaborar en *Razón Española*, la publicación que Gonzalo Fernández de la Mora había fundado en 1983. En torno a Fernández de la Mora y Alfredo Sánchez Bella se daban unos almuerzos mensuales a los que fui invitado y acudía regularmente, razón por la que mi colaboración con *Razón Española*, a partir de 1986, era también natural[33]. Cuando conocí a Dalmacio Negro, éste todavía no había escrito en *Razón Española*, cosa que ocurrió poco después, a finales de ese mismo año de 1990. Lo recuerdo bien. Fernández de la Mora, que había reseñado en la revista su libro sobre *El liberalismo en España*[34], lo buscó luego como colaborador y terminó llevándolo a la Academia de Ciencias Morales y Políticas en la que aún tenía algún mando en plaza[35].

---

33 Gonzalo Fernández de la Mora siempre me trató muy bien y pienso que le divertía mi nitidísima orientación intelectual. También a Alfredo Sánchez Bella. Aunque esa es materia de otro curso, como decía un viejo profesor. En cuanto a *Razón Española*, no podía decirse que tuviera línea, o mejor, su línea no era otra que las preferencias de su director. No se vea una crítica en esta frase. Gonzalo Fernández de la Mora, figura extraordinaria del pensamiento español de la segunda mitad del siglo XX, era verdaderamente *sui iuris*. Había estado con los juanistas epígonos de Acción Española, de donde saltó a la tecnocracia franquista y, a la hora de participar en uno de los partidos que se federaron en Alianza Popular, lo hizo con UNE, donde estaban los carlistas a los que la deriva de Carlos Hugo había arrojado al Movimiento del que tanto (*et pour cause*!) habían recelado. A veces podía parecer un tradicionalista, pero otras un liberal europeizador (diríase –en la terminología de Dalmacio Negro– que más estatista que político); católico de formación, tenía un fondo personal de agnosticismo… Esto es, ayuntaba *modo suo* un conjunto de tradiciones de pensamiento y familias políticas que no encajaban acabadamente sino en él. Remito, a este respecto, a algunos escritos míos, tanto mi contribución a su *Festschrift* («Liberalismo y democracia», en AA.VV., *Razonalismo. Homenaje a Fernández de la Mora*, Madrid, Fundación Balmes, 1995, pp. 244-249) como el obituario que redacté para *Verbo* («In memoriam Gonzalo Fernández de la Mora», *Verbo* (Madrid), año XL, n. 401-402 (2002), pp. 15-20). Pero también a Estanislao Cantero, «Gonzalo Fernández de la Mora, la Ciudad Católica y *Verbo*», *Verbo* (Madrid), año XLI, n. 411-412 (2003), pp. 127-132; Miguel Ayuso, «¿Terminaron las ideologías? Ideología, realidad y verdad», *Verbo* (Madrid), año XLIII, n. 439-440 (2005), pp. 767-773; y 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), año L, n. 501-512 (2012), pp. 7-12.

34 Gonzalo Fernández de la Mora, «Recensión» a «El liberalismo en España. Una antología», *Razón Española* (Madrid), n. 31 (1988), pp. 227-229, que termina así: «Introducción original, valerosa y lúcida. Y una útil antología que incita a ulteriores lecturas».

35 Su primera colaboración apareció en el n. 43 y llevaba por título «Las tribulaciones de la izquierda». El ingreso en la Academia ocurrió en 1995, o mejor, tomó posesión de

Por mi parte, en ese decenio de los noventa estreché enormemente la relación con nuestro homenajeado, a quien introduje en tres círculos, estos sí, en mayor o menor medida, del pensamiento tradicional: el del derecho natural hispánico del profesor Francisco Elías de Tejada, el del Instituto de Estudios Europeos de Bolzano y el de la Ciudad Católica y la revista *Verbo*.

Manolo Fernández Escalante, pintoresco catedrático de Filosofía del Derecho más bien nómada (Salamanca, Sevilla, Barcelona, Granada, Valencia, La Laguna, Santander, Córdoba y Valladolid), era un discípulo de Elías de Tejada, fiel a su memoria, y original en la recepción de su pensamiento, a quien yo había conocido en unas jornadas carlistas de fines de los setenta[36]. Reencontrado a principios de los noventa en los inefables Cursos de Verano de la Universidad Complutense, me animó a crear una Cátedra Elías de Tejada con su discípulo Diego Medina, que era profesor titular en Córdoba. A partir de ahí, empezamos por presentar mi libro sobre el polígrafo extremeño en 1994 y seguimos con la convocatoria de unas jornadas anuales durante la primavera. La primera edición fue en 1996 y la última en 2000: «División de poderes» (1996), «75 años de *España invertebrada*» (1997), «Estado y derecho» (1998) y «De la unidad nacional a la Unión Europea» (2000). El equipo habitual estuvo formado por Dalmacio Negro, Juan Vallet de Goytisolo, Gonzalo Fernández de la Mora y yo. Del mundo tradicionalista *stricto sensu*, o ligado más ampliamente a la escuela de Elías de Tejada, participaron en alguna ocasión Vladimiro Lasmsdorf, José María Alsina, Rafael y Andrés Gambra, además del inclasificable Manolo Escalante. García-Trevijano, Rafael Domingo, Jesús Neira o Pepe Zafra Valverde se añadieron para según qué temas. Cuando Diego Medina quiso hacer habituales a Gregorio Robles e Ignacio Sánchez Cámara la cosa se fue diluyendo, porque no era lo que yo debía propiciar con una Fundación de patrono tan severo como había sido Elías de Tejada. Los alumnos, que asistían forzados, eran cada vez menos respetuosos. Y llevábamos personas de edad entre los ponentes, a los que a veces no era fácil seguir. De manera que preferí acabar con el seminario, con pena, pues Diego Medina había logrado una cita muy agradable que permitía una fructífera convivencia

Pero estábamos con Dalmacio Negro. Entre todas esas jornadas cordobesas se produjeron otras, extraordinarias en todos los sentidos, que tuvieron lugar en el otoño de 1998. Fueron las II Jornadas Hispánicas de Derecho Natu-

---

su plaza –de nueva creación– tras leer el discurso reglamentario, que en nombre de la Corporación contestó Gonzalo Fernández de la Mora, en sesión de 8 de mayo de 1995, a la que tuve el honor de acudir.

36 Véase Miguel Ayuso, «In memoriam Manuel Fernández Escalante», *Anales de la Fundación Elías de Tejada* (Madrid), n. 20 (2014), pp. 157-160.

ral, que reunieron a los restos de la escuela y de la red de Elías de Tejada, bajo la presidencia del que había sido su par Juan Vallet de Goytisolo. La escuela estaba muy decaída, por razones que he explicado en otro lugar[37], pero la red permanecía. Galvão de Sousa y Wilhelmsen habían muerto, pero a cambio acudieron los discípulos del primero (Ricardo Dip y Clovis Lema), así como un amigo y un yerno del segundo (Thomas Molnar y Michael Ewbank). De Argentina vinieron Guido Soaje, Bernardino Montejano y Félix Lamas. De Chile Juan Antonio Widow y Gonzalo Ibáñez. De Francia dos discípulos de Michel Villey, François Vallançon y Alain Sériaux… Esto es, la plana mayor de la red de derecho natural que (a esas alturas) podíamos llamar anticonformista, que no había sido atrapada en el piélago del personalismo y los derechos humanos. Sumé a los italianos Danilo Castellano, Francesco Gentile y Pietro Giuseppe Grasso. Invité también, entre los españoles, a Dalmacio Negro, que se sumergió así en ese mundo nuevo para él[38].

De esas Jornadas cordobesas de 1998 salió el puente hacia el Instituto Internacional de Estudios Europeos Antonio Rosmini, de Bolzano. Este instituto, fundado en 1954, y constituido en 1955, que había servido a finalidades operativas de los gobiernos de la Democracia Cristiana de la posguerra mundial, a partir de un cierto conservadurismo más bien magmático, tenía una indiscutible relevancia[39]. En el elenco de sus socios y amigos habían figurado los nombres de Michele Federico Sciacca, Gabriel Marcel, Étienne Gilson, Michael Schmaus, Alois Dempf, Michel Villey, Felice Battaglia, el barón von der Heydte, Marino Gentile, Giovanni Ambrosetti Y, concentrándonos en los españoles, Adolfo Muñoz Alonso, Luis Legaz, Manuel Fraga o Jesús Fueyo. En 1992 Danilo Castellano, que a la sazón era el director, a través de uno de los fundadores, residente en Madrid tras haber dirigido durante un decenio el Instituto de Cultura Italiana de Barcelona, Aldo Penasa, contactó con Rafael Gambra, quien le remitió a Vallet y éste a mí. Acudí a Bolzano al congreso de ese año y trabé amistad de modo fulminante con Castellano. El año siguiente fui elegido socio del Instituto y de ahí derivó mi presencia constante en Bolza-

---

37 Miguel Ayuso, *La filosofía jurídica y política de Francisco Elías de Tejada*, cit., pp. 89 y ss., donde se habla de «la escuela universitaria» y «la "otra" escuela». Mucho más auténtica ésta que aquélla.

38 Puede verse la ponencia de Dalmacio Negro, muy interesante, sobre el derecho natural de la Segunda Escolástica, leído certeramente en la perspectiva del orden, en Miguel Ayuso (ed.), *El derecho natural hispánico: ¿pasado o futuro?*, Córdoba, CajaSur, 2001.

39 Cfr. Danilo Castellano y Vera Passeri Pignoni, *L'Institut International d'Études Européennes «Antonio Rosmini»*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2006. El libro cubre el primer medio siglo de vida, entre 1955 y 2005.

no y frecuente en diversos foros de la otra península, así como –de vuelta– la colaboración de Castellano en *Verbo* y las actividades de la Fundación Elías de Tejada[40]. Tras una primera época en que la asistencia española había sido numerosa y destacada, durante los años cincuenta y sesenta, en un segundo periodo que se extiende durante los decenios de los setenta y ochenta se había contraído enormemente. Jorge Uscatescu la monopolizaba sin abrir espacios a nadie, ni siquiera a sus amigos, alguno de los cuales había acudido en los primeros años. Cuando el año 1992 aparecí como ponente, para volver al año siguiente llevando a Estanislao Cantero y Gonzalo Fernández de la Mora, Uscatescu supo que el monopolio se había acabado[41]. Los años siguientes, y hasta la fecha, hice invitar, entre otros, a Andrés Gambra, Consuelo Martínez-Sicluna, Joaquín Almoguera, Juan Velarde, José María Sánchez, Miguel Herrero de Miñón, Jorge Rodríguez Zapata, José Puente Egido, Carlos Pérez del Valle, Juan Cayón y José Joaquín Jerez.

También a Dalmacio Negro, claro. A quien propuse acompañarnos por primera vez en 1999[42]. Fue una reunión en la que se produjo una anécdota curiosa a cuenta de la ponencia que tuvo Carlos de Austria, hijo del archiduque Otón. Tras la misma, como de costumbre, comenzó el coloquio. Algunos de los presentes, del *côté* austriaco, o *austricante*, intervinieron para cumplimentar al orador, glosando algunos de sus conceptos Hasta que Franco Tamassia, viejo nacionalista de la escuela corporativista fascistizante, pidió la palabra. De Franco, viejo socio del Instituto, podía esperarse cualquier cosa. En efecto, empezó así: *–Vorrei chiedere al funzionario europeo signor Asburgo…* El profesor Wolfgang Waldstein, conde Waldstein, antiguo rector de la Universidad de Salzbugo, que hablaba italiano, pero con ciertos límites, entendió sin embargo y quedó un poco desconcertado. Es verdad que, en la práctica, era un funcionario europeo, representante para ser más exacto, y que su padre había abandonado toda reclamación para ser eurodiputado bávaro del cupo

---

40 Miguel Ayuso, «Danilo Castellano en la tradición católica», *Verbo* (Madrid), año LIII, n. 537-538 (2015), pp. 793-851.

41 El comentario que oyó de sus labios Danilo Castellano («ha desembarcado el grupo de Vallet») no era del todo ajustado a la realidad, pues no puede pensarse que Fernández de la Mora perteneciese a un tal grupo. Tampoco algunos otros de los nombres que ofrezco a continuación. Sobre la participación de Gonzalo Fernández de la Mora, puede verse Miguel Ayuso, «Gonzalo Fernández de la Mora en el Instituto de Estudios Europeos de Bolzano», *Razón Española* (Madrid), n. 114 (2002), pp. 10-12.

42 Véanse las actas en Danilo Castellano (ed.), *Unione Europea. Prospettive e problemi*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2001. La ponencia de Dalmacio Negro se titula: «Unión Europea: ¿qué liberalismo?» (pp. 47-71). Esto es, entró con sus tesis más características por delante.

de Strauss. Pero, entre tantos Alteza Imperial, el *señor Habsburgo* sonó como una bofetada. El archiduque Carlos lo tomó muy bien y respondió con una sonrisa «al profesor Tamassia», con toda naturalidad. Dalmacio Negro, que ya conocía desde Córdoba a los más relevantes de entre los italianos (Grasso, Gentile y Castellano[43]), se entendió también a las mil maravillas con el francés Bernard Dumont, director de una revista tradicionalista ilustrada (no porque tenga estampas ni siga la ideología de *Les Lumières*, sino por razón de su rigor y profundidad), *Catholica*, a la que le incorporó primero como colaborador y después como miembro de su consejo de redacción. Al año siguiente, 2000, volvió Dalmacio Negro a Bolzano, donde expuso la ponencia inaugural[44], y donde sumó a sus conocimientos el del profesor de Múnich Heinrich Scholler, editor de Radbruch, que años después sería presidente del Instituto, al que Dalmacio Negro fue incorporado como socio ese año 2000, junto con Gonzalo Fernández de la Mora. Desde entonces, y hasta que se le dificultó la movilidad, la cita de Bolzano fue fija. Aunque algún año no llevara ponencia, por la natural

---

43 En puridad a Francesco Gentile, filósofo del derecho, lo conocía desde antes, desde 1995, en que Antonio García-Trevijano, por medio de Dalmacio, me pidió el nombre de un profesor italiano vivaz para una mesa redonda en un curso de verano de El Escorial. Trevijano y Dalmacio quedaron encantados. Fue singular el trato deferente que le dio el primero, mientras maltrataba muy a su estilo al corresponsal en Madrid (¡desde hacía largos años!) de *Il Corriere della Sera*, diciéndole que quizá no se había enterado de lo que hablaban por defecto de la traducción simultánea. Que, claro está, no había. La cara del periodista fue un poema, mientras que Gentile me guiñó un ojo. De los tres italianos que he mentado es el único que no está con nosotros. Puede verse Miguel Ayuso, «In memoriam Francesco Gentile», *Verbo* (Madrid), año XLVII, n. 479-480 (2009), pp. 739-744. De Pietro Giuseppe Grasso, decano de los constitucionalistas italianos, y que se convirtió pronto en presidente del Instituto, un poco mayor que Dalmacio Negro, con el que sintió desde el inicio particular afinidad, he escrito «El derecho político realista de Pietro Giuseppe Grasso», *Verbo* (Madrid), año XLIV, n. 443-444 (2006), pp. 213-225. A Danilo Castellano, finalmente, le hemos dedicado un volumen en su jubilación: Miguel Ayuso (ed.), *La inteligencia de la política. Un primer homenaje hispánico a Danilo Castellano*, Madrid, Itinerarios, 2015. Y también en el n. 537-538 de *Verbo*. En el que uno de los colaboradores fue Dalmacio Negro con un texto sobre «Danilo Castellano y la desmitificación del constitucionalismo». No debo dejar de pasar por alto que Dalmacio Negro y Gonzalo Fernández de la Mora secundaron gustosamente la propuesta de Juan Vallet de Goytisolo de llevar al pleno de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas el nombramiento de Danilo Castellano como académico correspondiente en 2000. En lo que me respecta guardo una ocasión especial de agradecimiento para Dalmacio Negro que no es del caso en este escrito.

44 Puede verse en Danilo Castellano (ed.), *Quale governo per l'Europa?*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2002, pp. 13-39. El título de la ponencia era «El problema "gobierno" en la filosofía política contemporánea y en la experiencia comunitaria».

rotación de los relatores en los congresos internacionales. Viajábamos generalmente por Múnich, donde pasábamos una noche tras el fin del congreso y la vuelta a Madrid. Dalmacio Negro disfrutaba particularmente en esos viajes. En particular destacó su participación en las reuniones de 2005 y 2014, dedicadas, respectivamente, a «Iglesia y Estado en la Europa de hoy» y «El *ethos* de Europa»[45]. En ambos casos se le encargó la relación de apertura. Y en la última ocasión fui yo quien hubo de leerla por no haber podido ya viajar.

Es cierto que no puede llamarse al Instituto Rosmini, difícil de definir, tradicionalista. Para empezar, y perdón por lo que puede parecer una chanza, no es rosminiano. Esto es, no sigue las doctrinas del autor a cuyo nombre se acoge. Su invocación se debe, más bien, a la de un nombre de la alta cultura católica italiana. Que no fue liberal, pese a que se ha repetido muchas veces, sino más bien *clerical*. Una suerte –en este sentido– de Balmes itálico. Por las circunstancias de su creación el Instituto estuvo connotado de democracia cristiana, pero siempre conservó una veta de apertura al tradicionalismo, que –con Danilo Castellano– se reforzó enormemente, hasta el punto de que la línea central del mismo durante su larga dirección, sin exclusiones o cerrazones, fue esa. Una especie de lugar no extremoso de encuentro de los tradicionalistas con los representantes de otras corrientes. Un lugar de encuentro y de diálogo. En el que Dalmacio Negro se siente a gusto y valorado.

Queda, para terminar, un último apunte sobre su participación en la revista *Verbo* y en las reuniones de amigos de la Ciudad Católica. Que es, quizá, la más tardía. Siempre cumplidor, tras ser elegido numerario de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, en 1995, comenzó a frecuentar las sesiones del pleno, todos los martes. Allí se encontró con Juan Vallet de Goytisolo, que era biacadémico, de Jurisprudencia y de Morales, aunque con un mayor peso en la primera, de la que era el *factótum*. Pienso que se habían conocido antes, pero sin tratarse quizá demasiado. En todo caso, viéndose semanalmente la corriente de simpatía creció. Y, como yo me reunía o hablaba varias veces por semana con Juan Vallet, por haber delegado progresivamente en mí la dirección efectiva de *Verbo* tras su infarto de 1991, empezamos a contar con Dalmacio para algunas de las actividades. Esa limitación que introduce la palabra «algunas» requiere una cierta explicación. Porque *Verbo* lleva por subtítulo «revista de formación cívica y acción cultural según el derecho natural y cristiano». Lo

45 Pueden verse en los volúmenes de Danilo Castellano (ed.), *Chiesa e Stato nell'Europa d'oggi*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2006, y Marcello M. Fracanzani y Stefania Baroncelli (eds.), *L'ethos dell'Europa*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2015. El cambio de dirección del volumen se debe a que Danilo Castellano, en 2007, por haber sido nombrado Decano de la Facultad de Derecho de la Universidad de Udine, dejó la dirección del Instituto al profesor Marcello Fracanzani.

que indica a las claras su condición tan catequética como científica, introduciendo una especial exigencia respecto de las colaboraciones que difunde. De manera que tiene una línea, definida, la del derecho público cristiano anterior al «derecho nuevo» y el pensamiento tradicional español (*rectius* hispánico). Dalmacio Negro, así, como había pasado antes con Gonzalo Fernández de la Mora, entra con naturalidad en algunos de sus temas, mientras que chirría en otros. En el caso de éste era más bien la *pars construens* donde no había acuerdo, que en la *pars destruens* en general se lograba sin dificultad. Respecto de nuestro hombre la cosa es más compleja. Pues si bien en lo negativo hay más facilidad de adhesión, en lo positivo se hacen precisos más distingos.

Con todo, a partir del año 2000, vemos aparecer su firma en las páginas de *Verbo* y su nombre entre los ponentes en las reuniones anuales de amigos de la Ciudad Católica. Los temas a que se contraen sus textos son, desde luego, los de *Verbo*, aunque expuestos según un singular esquema y envueltos en un original lenguaje[46]. Las reuniones, por su parte, a las que se dirigieron las ponencias son cuatro: «Las transformaciones de la política» (2008), «La tradición católica y el nuevo orden global» (2011), «Tecnocracia y democracias» (2013) y, finalmente «Pueblo y populismos» (2016)[47].

4. *Coda*

Estos tres círculos recién contemplados, en parte secantes, perduran hasta nuestros días. El primero y el tercero estrictamente en el pensamiento tradicional. El segundo, algo más desleído desde que Danilo Castellano dejó la dirección, sigue manteniendo en todo caso esa apertura antes vista al pensamiento tradicional. Del lado conservador, *Razón Española* ha cambiado mucho. La impronta de su fundador no era sustituible. Dalmacio Negro, tras la muerte de

46 Son en total catorce las colaboraciones, que tratan de los «derechos humanos», el «ethos» y los valores, la lglesia y el Estado, el mito del hombre nuevo, la política y las facciones, el puritanismo y su reflejo político, etc. Véase la nota de la redacción antepuesta a Dalmacio Negro, «Lo que Europa debe al cristianismo», *Verbo* (Madrid), año XLII, n. 417-418 (2003), pp. 663-736, que resulta suficientemente expresiva de lo que acabamos de observar.

47 Versaron, respectivamente, sobre los siguientes asuntos: «Del gobierno a la gobernanza», *Verbo* (Madrid), año XLVI, n. 465-466 (2008), pp. 421-440; «En torno a la mitología de los derechos humanos», *Verbo* (Madrid), año XLIX, n. 499-500 (2011), pp. 879-916; «La democracia partidocrática: ideología e instituciones», *Verbo* (Madrid), año LI, n. 517-518 (2013), pp. 603-621; y «Pueblo, soberanía y partidos», *Verbo* (Madrid), año LIV, n. 549-550 (2016), pp. 749-787.

Fernández de la Mora, en 2002, se convirtió en el hombre fuerte de su consejo de redacción, dirigido por el hijo del fundador, Gonzalo Fernández de la Mora y Varela. Pero se dan otras muchas mediaciones, no siempre de altura. Como quiera que yo también formo parte del mismo, ha sido una ocasión más para gozar de la compañía y amistad de Dalmacio Negro. La Fundación Cánovas del Castillo, finalmente, desapareció fagocitada por la Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales, más conocida por su acróstico, FAES, por obra y gracia de José María Aznar. Es cierto que la FAES representaba en el seno del Partido Popular el vector liberal, frente al más conservador de la Cánovas. Pese a lo que Dalmacio Negro no ha tenido el menor espacio en ella. Quizá los liberales no se entienden con el *liberal* Dalmacio Negro, que en cambio se ve rodeado de conservadores, autoritarios, demócrata-cristianos e incluso, en ocasiones, tradicionalistas.