

SOCIEDAD Y RE-LIGACION: LA CIUDAD COMO HABITACULO HUMANO

POR

RAFAEL GAMBRA.

He aquí un título que sonaría bien a un tecnócrata moderno interesado en la construcción de nueva planta de una ciudad “funcionalmente” adecuada a las necesidades (económicas, biológicas) del hombre. No es mi tema, sin embargo, la ciudad en su sentido urbanístico, ni menos concebida como un “habitat” tecnológico, sino la ciudad humana en sí, aquello que, con estructura, fines y jerarquía, forman los humanos reunidos en sociedad; aquello que los griegos llamaron *polis* y los romanos *civitas*.

La etimología y las derivaciones del término *Ciudad* nos acercan al gran tema de la significación y la trascendencia que ella posee para la vida del hombre como habitáculo de éste en toda su dimensión de profundidad. De la voz griega *polis* deriva la palabra francesa *politesse* y la castellana *policía*, que el lenguaje castrense conserva todavía en su primitivo sentido de limpieza y arreglo personal; y el término *política*, que es la ciencia del quehacer (*agible*) de la gobernación de los pueblos. De la equivalente voz latina *civitas* deriva el calificativo *civil* (y su contrario *incivil*) y el concepto de *civilización*. Los romanos llamaron también a la ciudad *urbs*, de donde el calificativo de *urbano* y el concepto de *urbanidad*. Y de lo más granado o refinado de la Ciudad —la corte— deriva la palabra *cortesía*.

Todos estos sentidos y derivaciones dibujan la idea de un cierto decoro o refinamiento —orden y armonía en su vida— que adquiere el hombre al vivir en sociedad, y que lo diferencia del animal, y también del hombre embrutecido por la soledad o el aislamiento. Noción cuyos sentidos se oponen a los términos de fe-

rocidad (condición de las fieras), *salvajismo* (carácter selvático o de las selvas), *rusticidad* (condición agreste o rural).

¿Qué es entonces la Ciudad —la sociedad radical humana—, esta realidad que parece proporcionar al hombre su condición diferencial y el ámbito de su humano desarrollo? El hombre, en todo tiempo y lugar, ha vivido en sociedad. A diferencia de los animales, que viven generalmente aislados o se unen sólo transitoriamente para los fines de procreación o defensa, el hombre habita siempre un medio social (sociedad política) en la cual encuentra sus condiciones naturales de vida. Esto es para el hombre, ante todo, una necesidad; los animales poseen en su cuerpo medios individuales de defensa, así como piel adecuada para protegerse, y en su naturaleza instintos muy vigorosos para procurarse lo necesario. El hombre, inerme, delicado en su organismo e inferior en sus instintos —único ser en la naturaleza que vacila— sería el más desvalido de todos los animales si no viviera en sociedad. De aquí que sólo rarísimamente y por accidente pueda hallarse un hombre que viva en aislamiento absoluto, y en estos casos, o se trata de una vida profundamente antinatural (animalizada) o de una situación transitoria en espera y diálogo interno para con el medio social en el que creció.

La sociedad, sin embargo, suple con creces en el hombre cuanto de defensa o instinto pueda faltarle, y hace de él el animal menos sometido al riesgo o a la servidumbre de la naturaleza exterior, el más libre y menos indigente. Pero también, a diferencia de los animales gregarios (hormigas, abejas), la sociedad no es algo que absorba la individualidad de cada hombre hasta hacer de él un mero operario del grupo, una pieza del quehacer colectivo, sino que es en la sociedad donde el hombre preserva su propia personalidad, que siempre mantiene en su seno un sentido y finalidad propios, independientes del grupo.

Pero la Ciudad constituye, además, el medio indispensable para el desarrollo y perfeccionamiento espiritual del hombre. Fue Platón, el más metafísico de todos los filósofos, quien comprendió con mayor hondura el valor del habitáculo social del hombre y la

importancia de la política para el progreso moral del hombre. El vio cómo el ideal socrático de que el hombre se conozca a sí mismo y se guíe por la razón y por su propio impulso moral es sólo realizable en el seno de la ciudad justa, nunca en aislamiento ni en un ambiente corrompido. La Ciudad es como el navío de los hombres, a bordo del cual se enfrentan éstos a la furia de los elementos y alcanzan su término o destino. Pero en el que pueden también naufragar. Cuando un barco está bien pilotado y reina a bordo el orden y la jerarquía, todo en él, incluso los defectos de la tripulación, aprovecha para el bien. (Pensemos en la rudeza de la marinería, que puede ser necesaria en momentos de peligro.) Cuando, en cambio, la dirección es débil y vacilante, cuando se duda en el navío de la ruta emprendida o surge el temor del motín interno, todo en él conspira hacia el mal, incluso las virtudes de los buenos a quienes el mismo pánico en la defensa de los suyos convierte en fieras.

Y de tal manera son la vida privada y la pública interdependientes que —“salvo preservación de los dioses”— la corrupción de la ciudad corrompe al hombre, y en tanto mayor medida cuanto mayor es la calidad de su alma, porque “la corrupción de lo mejor es lo peor”. Al igual que la mala tierra perjudica, ante todo, a las buenas plantas haciéndolas degenerar o morir, al paso que permite la vida de las malas hierbas, así la sociedad —tierra del hombre— acarrea con su corrupción la degeneración moral de los mejores.

Esta mutua adaptación del hombre y su medio político-social podría interpretarse como una anticipación del moderno ideal marxista de *re-crear* por la *praxis* tecnocrática la Ciudad del Hombre y, a la vez, el “Hombre social”. Sería la idea marxista de que la ciencia no debe limitarse a conocer la realidad, sino a crearla de nuevo según su óptica y sus medios técnicos.

Es Aristóteles, sin embargo, quien nos aclara el sentido de la concepción política de su maestro con su profunda teoría de la sociabilidad natural del hombre, y del hombre como “animal político”. La sociedad —la *polis*— es, según ella, como una pro-

yección del hombre, de modo tal que es la naturaleza de éste, toda entera, la que ha de reflejarse en esa proyección. No es la sociedad fruto sólo de la razón y de la voluntad humanas, por más que estas facultades superiores —origen del lenguaje y del amor humano— sean las determinantes. Pero la naturaleza humana cala diversos estratos ónticos que poseen su propia proyección en la realidad social. Así en el hombre existe, ante todo, una *forma natural*, como en los demás seres de la naturaleza, a la que corresponde un poder de adaptación ciego y espontáneo, una tendencia a su bien sin conocerlo (el *desiderium naturae* de los escolásticos). Posteriormente, el hecho del conocimiento sensible, animal, determina en el hombre una *apetición sensible*, instintiva, que desea su bien en concreto, sin aparecerle su razón de bondad. Por fin, el conocimiento racional determina la *volición libre*, tendencia hacia su bien bajo la razón misma de apetibilidad.

De aquí que la sociedad básica humana no sea fruto de una convención, pacto o constitución, como pretendía el racionalismo político, ni pueda tampoco resultar de una planificación técnica como pretende el socialismo en sus diversas formas. En la sociedad colaboran impulso natural, instinto e intelecto, al igual que sentimientos y emociones cuya función como aglutinante social es muy profunda. Incluso la razón que preside (o debe presidir) a la Ciudad humana en su gobierno y progreso, no es la razón pura, desencarnada de lo real, sino la *sabiduría de la vida*, ese fruto de la prudencia y del arraigo que debe también dirigir la vida de cada hombre. Sabiduría procede del verbo latino *sapere* (gustar), y es el saber *gustado*, incorporado a sí, hecho propio en una honda moción de la voluntad. Tal es el saber del sabio, que tanto puede diferir del saber meramente científico o erudito. Consecuencia de esa sabiduría para con la propia Ciudad —y para con la familia, que es su germen— es la *pietas*, impulso de veneración cordial a cuanto su *vis* profunda o tradición representa. Según Sciacca, a este sentimiento de piedad se opone la *stupiditá* (o estolidez), ceguera e insensibilidad hacia la tradición que nos crea, ampara e impulsa.

Platón, por su parte, había concebido a la Ciudad como una proyección de las tres facultades humanas (pasión, ánimo y razón) representadas en ella por sus tres clases sociales (pueblo, guerreros y sabios). Clases que responden, según él, a los tres bienes que la naturaleza humana requiere de la comunidad y que sólo en ella (y no en estado de aislamiento) podrá encontrar: los bienes materiales necesarios a la vida —labor del pueblo—, la defensa y la paz —misión del guerrero—, y la preservación de la fe y de esa “pietas”, cometido del sabio. La armonía de las tres clases, con sus respectivas virtudes (templanza, fortaleza o valor y prudencia) y con una recta correlación de deberes y derechos, engendra la *justicia* en la Ciudad, que repercute en la vida virtuosa de sus miembros.

Pero la Ciudad, además de constituir una proyección de la naturaleza humana en los planos ónticos en que ésta cala, y de las facultades o potencias del alma, lo es también de las *condiciones-límite* del ser humano: su individualidad y su esencial religiosidad.

Del mismo modo que no existe *el hombre* ni *su naturaleza*, sino hombres concretos que realizan esa naturaleza de modo concreto e individualizado, así tampoco existe *la Sociedad* o *la Ciudad* en abstracto, sino ciudades o países concretos, individualizados en una tradición histórica. Cada país es un sistema de creencias, modos colectivos de reaccionar, costumbres, instituciones y recuerdos comunes que responden a un común espíritu creador y autodefensivo. Con ocasión de los recientes actos para la proclamación de Santa Teresa como Doctora de la Iglesia, Pablo VI invitó a la Iglesia española a no vivir tanto de la gloria pasada como de un enfrentamiento con el porvenir. Esto me hizo recordar aquella frase de Gustave Thibon en la que, explicando por qué era él tradicionalista y no en modo alguno arqueólogo o folklorista, exclamaba: “¿no veis que cuando lloro sobre la ruptura de una tradición es sobre todo en el porvenir en lo que pienso? ¿Que cuando veo pudrirse una raíz si siento piedad es por las flores que mañana se secarán faltas de vida?” Frase equivalente

a aquella de Menéndez Pelayo: "Donde no se conserve piadosamente el recuerdo del pasado —pobre o rico— no esperéis que brote un pensamiento nuevo o una idea dominadora." Y a aquella otra de Eugenio d'Ors: "lo que no es tradición es plagio".

Las sociedades históricas adquieren así su personalidad en un proceso temporal dotado de sentido, que constituye su tradición. El las dota de un "rostro humano", condición para ser amadas y consideradas por el hombre como algo propio y entrañable. Nadie puede amar a una demarcación racional o funcionalmente trazada, como un partido judicial o una provincia napoleónica o una región económica, pero sí ama espontáneamente a su pueblo, a su comarca histórica, a su patria.

La natural religiosidad del ser humano se proyecta asimismo en la sociedad y en sus realizaciones históricas. Los orígenes de las mismas y el sentido profundo de su tradición no es nunca ajeno a una básica inspiración religiosa. Sólo la religión —la creencia y la emoción de una misma fe— ha unido a los grupos humanos para formar una gran civilización y expansionarse. Tal fue el origen, por ejemplo, del mundo islámico, y también el aglutinante inspirador de nuestra civilización en sus oscuros orígenes de la Alta Edad Media. Sin religión —re-ligación a un orden trascendente— no surge un pueblo ni una cultura histórica del tribalismo primitivo. De aquí el "rostro divino", sacralizado, que ofrece toda Ciudad histórica, junto a aquel "rostro humano" que la hace personal y diferenciada.

¿Cómo se realiza, sin embargo, esa inserción de la religiosidad en la sociedad humana? ¿Por qué vías adquiere la Ciudad de los hombres ese "rostro divino" que debe marcarla de forma parecida a la fe que ilumina —o debe iluminar— la vida de los individuos? ¿Se trata sólo de su origen remoto, del inicial impulso de su tradición? ¿Se recibe acaso de la mera religiosidad personal de sus miembros por vía de adición y en la medida en que ésta exista?

Es éste el mar en que naufragan hoy incluso las mentes más religiosas, y el marasmo en que se debate la sociedad y aun la Iglesia actuales. Es también el origen de las actitudes más para-

dójicas y sorprendentes: sacerdotes que quieren “encarnarse” en “el mundo” y que, a la vez, procuran “desacralizar” la sociedad, esto es, destruir el ámbito único en que como tales sacerdotes podrían “encarnarse”. Una Iglesia “pobre” que dice renunciar generosamente a toda clase de poder, para, al propio tiempo, convertirse en competidora del Estado en fines puramente temporales. Unos clérigos que buscan “un nuevo rostro de la Iglesia” más conforme con su misión sobrenatural, para luego ocuparse sólo de cuestiones económicas y “sociales”...

En el epicentro de todo este terremoto doctrinal y disciplinario se encuentra la gran cuestión de la antropología filosófica moderna: ¿qué es el hombre? ¿Cuál el sentido profundo de su dinamismo?

Desde el Renacimiento y el racionalismo, pasando por el utilitarismo y la Revolución, la imagen *moderna* del hombre es la de un puro núcleo (o *cápsula*), un algo perfecto y profundo, sujeto de la racionalidad y de la bondad natural roussoniana; algo valioso en su “autenticidad” que ha de *liberarse* o desvincularse de cuanto le constriñe para llegar a expresarse en su verdadera espontaneidad. A título de realidad primera, ese *Yo* teórico —racional y completo en su ser— vino a convertirse en el sujeto de la *Teoría del Conocimiento* y de la ética formalista en que se cifró la filosofía de toda una época. El *Yo* surge, según esa mentalidad, cuando logra librarse de las trabas, “prejuicios”, afectos o compromisos —del “irracional histórico”— que coartan su libre expansión.

La literatura típicamente *moderna* fue, en general, un prolongado esfuerzo por liberar a ese supuesto núcleo individual, fuente personal de espontaneidad y de verdad, de la *contrainte* del mundo exterior, es decir, de la costumbre y de la ley, de la autoridad, de la misma legalidad lógica. Quizá haya sido Gide quien culminara este anhelo desvinculador que tuvo sus raíces en el individualismo racionalista: *Je me penche vertigineusement sur les possibilités de chaque être, et pleure tout ce que le commerce des mœurs atrophie*. Por este camino, y antes de llegar a la pura

potencialidad vacía o a la nada que habita en ese supuesto individuo abstracto, es por donde la literatura moderna exaltó en su comienzo las pasiones primarias e instintivas, y más tarde la acción contra toda norma gratuita. “Una cosa permitida —concluirá Gide— no puede ser pura.” Consecuencia de este imperativo desvinculador o “liberador” hubo de ser el desarrollo de la actitud meramente estética —*incomprometida*— del hombre. “El ideal de la vida —escribía Middleton— no puede ser más que estético: ningún otro poder fuera de la intuición estética nos permite imaginar y concebir.”

Ese “núcleo” humano que, según esta teoría, ha de ser liberado de todo género de constrictión es concebido de distinto modo por las distintas escuelas de pensamiento moderno. Para unos era la Razón, fuente de luz y rectitud (racionalismo de la Ilustración); para otros, la libre espontaneidad exenta de vinculaciones trascendentes o históricas (liberalismo); para otros, el impulso sexual libre de represiones y frustraciones (freudismo); para otros, en fin, la satisfacción de los imperativos económicos, libre de superestructuras periclitadas (marxismo). Liberar de obstáculos a ese supuesto núcleo humano (“humanismos” modernos) es, para todos, la función de la filosofía, de la cultura, de la revolución...

Según la concepción tradicional ajena al racionalismo, el hombre es un ser inicialmente potencial: en su nacimiento casi un mero haz de potencias humanas que —en más o en menos— irán actuándose a lo largo del vivir. Como se ha dicho de él, “es una nada con potencia de eternidad (de vida eterna)”. Sus potencias humanas, mediante el libre arbitrio de su voluntad, harán posible para él una vida humana que las actualice en una auto-construcción de su personalidad. La gracia, potenciando su naturaleza, le otorgará los medios para ese último destino sobrenatural. Pero será siempre en relación con las cosas —con *su bien*— como realizará el hombre su vida y edificará su personalidad. Será mediante la propia entrega a las cosas —a objetivos extra-subjetivos—, mediante la creación de lazos de conocimiento y de afecto como el hombre llegará a serlo en el sentido de su actualización. Para-

dóxicamente, no es liberando de trabas y de lazos como se llega al hombre mismo y a su libertad, sino que es ese sistema de lazos creados y de entregas afectivas lo que constituye la personalidad y hace posible el ejercicio de la libertad. Algo de esto ha expresado la filosofía contemporánea (existencial) con su visión del hombre como *eclatement* o estallido de potencias creadoras, y con la teoría del *compromiso* como base del orden moral.

Trasladada esta concepción al orden político (y a la cuestión de cómo se inserta la religión en el mismo), señalaba Santo Tomás que el fin último o bien supremo del hombre es la bienaventuranza, objeto único que puede colmar nuestras potencias en una plenitud de contemplación y de amor. El fin del hombre en esta vida —*in via*— es alcanzar una *vida virtuosa*; una vida, ante todo: vida posible, refugio habitable para pasar una noche itinerante. (No es posible la vida del hombre en estado de aislamiento, y tampoco lo sería en un nido de víboras o en un refugio de asesinos). Pero esa vida ha de ser *virtuosa* (no cualquier vida, ni un mero nivel de medios para la misma): esto es, orientada hacia aquel bien supremo trascendente. Para alcanzar tal forma de vida es necesaria al hombre la sociedad, el común orden civil que, con el mantenimiento en él de la *justicia*, haga posible esa vida, y esa vida virtuosa. Si el hombre pudiera alcanzar la vida sobrenatural por las solas fuerzas naturales, bastaría con el orden civil o Estado como rector de la vida en sociedad; pero como para tal fin es necesario la gracia (y sus cauces, los sacramentos), el mismo Cristo instituyó otra sociedad (la Iglesia) encargada de mantener el depósito de la fe y la administración de esa gracia y de esos sacramentos. La sociedad humana incluye, pues, esas dos sociedades con fines diversos (uno temporal y otro eterno), que forman una diarquía complementaria y armonizable.

Si al poder civil corresponde ordenar la vida en común para que sea posible, justa y virtuosa, a la Iglesia compete mantener esa noción de virtud y el término a que ha de ordenarse. No puede la sociedad civil por sí misma (neutral o "laicamente") orientar a los hombres en la consecución de la virtud sin la colabo-

ración de la Iglesia que, manteniendo el depósito de la fe, podrá otorgar fundamento y sentido último a las leyes, fervor a la comunidad y enlace u orientación trascendente al orden temporal. La independencia dentro de sus límites del poder temporal y del espiritual exige una simultánea complementación y armonía dentro de lo que puede llamarse la sociedad global humana y en los asuntos mixtos que miran a la vez a un fin temporal y al sobrenatural.

De aquí que cuando la Iglesia abandona los puestos rectores y la representación estamental que orgánicamente le corresponde en una sociedad cristiana a título de "renunciar a todo poder terreno", o cuando deja de defender la unidad religiosa de un país donde ésta existe y es reconocida, no realiza un acto de *generosa renuncia* a lo que es renunciable, ni otorga una libertad que está en sus manos otorgar, sino que realiza una *deserción* de aquello que es su deber y que constituye una parte fundamental de su misión y cometido. Porque una sociedad sin lazos para con Dios, sin puentes con la Eternidad (labor de *pontífice*), es, como el hombre sin fe, una Ciudad sin esperanza, regida por las pasiones disgregadoras, sean de poder, de *confort* o de igualdad; pasiones insaciables de suyo, cauces que llevan al hastío, a la disconformidad ambiental, a la violencia y a la corrupción.

A partir de la Revolución, y de acuerdo con aquella básica antropología racionalista, la "ortodoxia pública" moderna establece que el fin único del hombre —tanto individual como políticamente— es su propia realización o desarrollo, en lucha siempre con toda forma de obstáculo, constricción, mitología o (en lenguaje ya actual) *alienación*. La Ciudad humana, como la casa en la definición de Le Corbusier, será una mera "máquina para vivir". Ya no constituirá mansión ni patria, no tendrá rostro humano diferenciado y estable, ni rostro divino: no será sede de la familia ni de la estirpe, ni patria o tierra de los padres: sólo vivienda planificada y administración tecnocrática. El *confort*, la dinámica social, el desarrollo y el "nivel de vida" se declaran únicos objetivos humanos en una civilización que —en frase de Gustave

Thibon— ha dotado al hombre de todos los medios de vida a la vez que le ha quitado las razones para vivir.

Hoy asistimos, como en una pesadilla alucinante, a la incorporación —al menos aparente— de importantes sectores de la Iglesia Católica a esta mentalidad *antirreligiosa*, tanto en el plano de ta antropología filosófica como en el de la laicización político-social. Desde las más altas alocuciones hasta las más modestas prédicas de los “nuevos curas” un tenue y declinante barniz religioso trata de enmascarar una nueva pseudo-religión del Hombre, del Desarrollo y de la Paz.

En siglos anteriores surgieron ya en el seno de la Catolicidad brotes de esta mentalidad laicista y antropocentrista. El protestantismo, en nombre de la intimidad de la fe, propuso muy pronto una desacralización, no ya sólo del orden político, sino de la misma Iglesia; el modernismo, en el siglo pasado y comienzos de éste, sugirió una paulatina disolución de la Iglesia en la humanidad entera —“pueblo de Dios”— y la interpretación de las promesas evangélicas como el cumplimiento del progreso científico y social. Una y otra tendencia fueron prontamente expulsadas de la ortodoxia católica.

A nuestra época le estaba reservado un nuevo y generalizado brote de tales tendencias hasta alcanzar la aparente supremacía en el seno de la propia Iglesia. La concepción sostenida por Maritain de la nueva Ciudad laica-cristiana y las tendencias de la Democracia-cristiana que buscan a todo trance la armonización entre el cristianismo y el Estado nuevo nacido de la Revolución; el *teihardismo* y el *progresismo* que pretenden una identificación de la fe cristiana (previamente *desmitificada*) con las supuestas conquistas de la Ciencia y la técnica modernas y del evolucionismo. . abren paso a una absurda interpretación del Cristianismo como un “servicio a la Humanidad”, o como un auxiliar “espiritual” de la Democracia y el Socialismo universales. No otro es el sentido de buena parte de las palabras que jerarquías muy autorizadas de la Iglesia Post-conciliar nos hacen pasar como “palabra de Dios”.

Consecuencia de tan profundo naufragio es una humanidad

lanzada hacia su propio servicio, sin otro horizonte humano ni divino que su desarrollo y "liberación" de todo lazo, nexo o construcción. Rotos los puentes hacia la eternidad o hacia cualquier forma de trascendencia, secadas las fuentes de todo fervor, entrega o compromiso, una humanidad definitivamente estabulada en los habitáculos masivos de la técnica, sueña con vagas utopías de pacifismo, inocente espontaneidad o universal libertad. Es el *je fais l'amour, pas la guerre* del movimiento *hippie*. Sorda y acorralada protesta de una humanidad que lo posee todo en una sociedad "de consumo y abundancia", pero que no encuentra otra escapatoria a las exigencias de su condición humana que las drogas o una rebeldía sin sentido, sin límites, sin objetivos...

Ejemplo vivo de esta paralela delicuescencia de la individualidad y de la sociabilidad humanas han sido las recientes concentraciones masivas *hippies*, como la de la isla de Wigth. Abandonada a sí misma por la policía aquella humanidad sin normas ni "prejuicios alienadores", plena de "espontaneidad, amor y pacifismo", pudo comprobar en seguida que las formas más aberrantes de exhibicionismo y de perversión sexual carecen de atractivo cuando no existe ya un alguien que mire o que se escandalice; que la música "pop" pierde todo encanto allí donde a nadie puede molestarle con ella. Y, aburrida, maloliente y hastiada, aquella humanidad sin trabas hubiera perecido a botellazos entre sus miembros de no haber reaparecido la odiada policía del mundo de la represión y la violencia.

Y es que el hombre, cuando nace apenas es más que pura potencialidad humana prospectiva e intencional, capacidad de crearse una personalidad y de insertarse en un mundo social histórico. Si de un hombre concreto se eliminaran todos los afectos, ligaduras, lealtades que le constituyen; si se le arrancase de una sociedad con sus lazos, costumbres y personalidad colectiva, quedaría de él no más que aquella potencialidad primigenia e inactuada. Porque, en cierto modo, no somos otra cosa que esos vínculos, re-ligaciones e imperativos, hechos sustancia de la propia vida por el fervor y por la entrega.

¿Podrán los llamados "medios de comunicación masiva" (la

T. V. eminentemente) reducir al hombre al puro estado de recepción imaginativa, a la situación de espectador vacío, a la fragmentación y trivialización de su mente? ¿Podrá haber caído el hombre definitivamente en la trampa de su propio progreso técnico hasta la anulación en él de esos lazos prospectivos e intencionales que condicionan y confieren sentido a su personalidad?

El hombre —el hombre *medio*, al menos— es hijo de su medio, precisamente por ser “social por naturaleza”. Este medio, sin embargo, ha cambiado hoy en el *ápice* mismo de su re-ligación. El desenlace de las guerras de religión —la posteridad de Westfalia— supuso la desacralización, y la lenta secularización, del orden político europeo; la Revolución más tarde inició la laicización interna de los Estados nacionales y, con ella, de la lenta debilitación de los vínculos y disciplina familiares. La fe y la cosmovisión del hombre moderno llevaron idénticos derroteros. La Iglesia Católica, en fin, fundamento hasta nuestros días para la fe y la moral de individuos y colectividades, se lanza en nuestro tiempo en sus sectores más visibles a “animar” suicidamente la laicización y el universal “auto-servicio”. Su labor parece ser cada vez menos de *pontificado* entre el cielo y la Tierra, para convertirse en pontificado humanitario entre la diversidad de religiones, ideologías, razas y poderes del mundo.

¿Cabe esperar, con algunos optimistas, que “el espíritu humano sea inmortal” y que los mismos movimientos juveniles de protesta universal a que asistimos sean síntomas de esa reacción última del hombre frente a su definitiva degradación? Esas rebeliones globales —contra “las estructuras”— que voces muy autorizadas de la jerarquía de hoy dicen “aplaudir y sostener”.

Creo indispensable distinguir aquí entre la reacción lúcida —consciente de lo que perdió y trata de recuperar y acrecentar— y la reacción ciega, acorraladamente instintiva. Incluso el suicida que se ha arrojado a las aguas tempestuosas ejerce movimientos finales de defensa y supervivencia, aunque no le sirvan ya más que para prolongar o agravar su agonía. Tal creo el sentido de muchos de los actuales movimientos protestatarios que, si en su aspecto inicial se revuelven contra una presión —o una deli-

cuescencia— inhumana, lo hacen en nombre de las mismas armas que están destruyendo su vida y su misma condición humana (la libertad individualista, la igualdad, los seguros y prestaciones estatales, la revolución sin límites...).

Existen, sin embargo, grupos de reacción lúcida que hacen frente a este universal desmoronamiento de nuestra civilización, grupos que nosotros estamos llamados a sostener y potenciar. Existen y existirán porque es la fe católica la única verdadera y porque “las puertas del Infierno no prevalecerán contra ella”, según palabras que no faltarán, aunque el Cielo y la Tierra lleguen a pasar. Por difícil, aislada y desalentadora que pueda resultar la situación actual de esos grupos, su misión no es menor que la de “conservar la memoria de las cosas sagradas” y reedificar el templo de nuestra fe y la mansión futura de nuestra civilización. No por desamparados y en derrota dejaron los hombres de Covadonga de cumplir con su deber con la misma fe que sus descendientes victoriosos de la vega granadina. Nosotros, los que conocimos hace tres décadas la difícil victoria de una guerra religiosa y patria, y rehusamos encararla con ánimo fascista, hemos de afrontar este colosal naufragio con la serena firmeza de quien no ha desertado.

A estos grupos de resistencia católica y tradicional no puede corresponder hoy, por desventura de la época, la grata misión de incorporar y de dialogar, sino la más dura de afirmar y, en caso necesario, separar. Separar lo mal o equívocamente unido o lo que con impío irenismo se pretende reunir. La misión de liberar la catolicidad de la Iglesia del falso ecumenismo que intenta reducirla a un estadio temporal y local en la marcha de la Humanidad hacia una imaginaria religión superior, “mercado común de todas las religiones”.

Ante tanto confusionismo y deformación de las mentes, estos grupos han de aceptar incluso el ser piedra de escándalo para tantos cuya mente no puede o no quiere afrontar la verdadera situación. Y recordar las paradójicas —y hoy incomprensibles— palabras de Cristo: “No he venido a traer la paz, sino la guerra.” O aquellas otras: “Quien quiera salvar su alma, la perderá.”