

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA**



**TESIS DOCTORAL**

**El pensamiento anti-moderno de Rafael Gamba: drama del  
hombre, silencio de Dios y crisis de la historia**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

**Julio Alvear Téllez**

Director

**Rogelio Rovira Madrid**

Madrid  
Ed. electrónica 2019

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID  
FACULTAD DE FILOSOFÍA**



**EL PENSAMIENTO ANTI-MODERNO DE RAFAEL GAMBRA:  
DRAMA DEL HOMBRE, SILENCIO DE DIOS Y CRISIS DE LA HISTORIA**

**TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR  
PRESENTADA POR**

**Julio Alvear Téllez**

Bajo la dirección del Doctor Profesor  
**Rogelio Rovira Madrid**

Septiembre de 2018



*Agradezco a mi señora Vanessa  
y a mi hija Leonor de Jesús,  
por su paciencia y larga espera.  
Por todos esos fines de semanas  
hurtados al tiempo.*

*A mi director Dr. Rogelio Rovira Madrid,  
por su disposición infinita.  
Por su apoyo intelectual y humano.*

*A Gonzalo Rioseco, Secretario General UDD.  
Sin su respaldo, no hubiera podido  
dedicarme a este estudio*

*Agradezco a Dios y a la Madre de Dios.  
Solo Ellos saben.*



## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN</b>	11
<b>CAPÍTULO I. LA FILOSOFÍA “ANTI-MODERNA” DE RAFAEL GAMBRA. UNA VISIÓN DE CONJUNTO</b>	17
I. ANTECEDENTES. <i>LA “MODERNIDAD” COMO OBJETO DE ANÁLISIS.</i>	17
1. Hans Blumenberg (1920-1996).	17
2. Giacomo Marramao (1946- ).	19
3. Marcel Gauchet (1946- ).	21
4. Zygmunt Bauman (1925-2017).	23
5. Plinio Corrêa de Oliveira (1908-1995).	25
II. EL PENSAMIENTO “ANTI-MODERNO” DE GAMBRA: <i>LOS TRES PRESUPUESTOS.</i>	28
1. El presupuesto de la <i>fe</i> .	29
2. El presupuesto del <i>orden natural</i> .	30
3. El presupuesto de la <i>cultura clásica</i> .	32
III. LA MODERNIDAD COMO “ <i>CONTRA-CULTURA</i> ”.	35
1. La contra-cultura del <i>racionalismo</i> .	35
2. La contra-cultura de los <i>medios</i> .	35
3. La contra-cultura del <i>activismo</i> y de la <i>temporalidad fluyente</i> .	36
4. La contra-cultura de la <i>desorientación</i> .	36
5. La contra-cultura del <i>caos</i> .	36
IV. LA MODERNIDAD EN SU <i>DESENVOLVIMIENTO FILOSÓFICO</i> .	38
1. <i>Génesis</i> de la Modernidad filosófica.	39
2. <i>Desenvolvimiento</i> de la Modernidad filosófica.	43
3. <i>Crisis</i> filosófica de la Modernidad.	54
4. El <i>canto del cisne negro</i> : la posmodernidad.	58
V. LA MODERNIDAD EN SU <i>DESENVOLVIMIENTO HISTÓRICO</i> .	62
1. La Modernidad y sus <i>mitos</i> .	63
2. La Modernidad como <i>demolición histórica</i> de la <i>ciudad clásica</i> y de la <i>civitas</i> cristiana.	68
2.1. Los <i>orígenes</i> .	70
2.2. Etapa de <i>consolidación y desarrollo</i> .	74
2.3. La <i>delicuescencia</i> final.	84
i. El desarraigo y la masificación.	86
ii. La intervención jurídica.	88
iii. La tecnocracia.	89
iv. La “desreligación”.	90
VI. LA “ <i>TRAICIÓN DE LOS CLÉRIGOS</i> ”.	92
1. La Reconciliación con el <i>desarrollo</i> moderno.	95
2. La Reconciliación con la <i>ciencia racionalista</i> moderna.	95
3. La Reconciliación con la <i>democracia</i> moderna.	95
4. Hacia la religión <i>sin Dios</i> trascendente.	95

VII. CONCLUSIONES EN TORNO AL CAPÍTULO I.	97
<b>CAPÍTULO II. EL DRAMA DEL HOMBRE MODERNO</b>	<b>101</b>
I. LA SOCIEDAD, COMO REALIDAD <i>NATURAL E HISTÓRICA</i> .	101
1. El <i>obstáculo</i> . La construcción de la “no sociedad”: del individualismo al colectivismo.	101
2. La naturaleza <i>social</i> del hombre (I). La doctrina de los “estratos ónticos”.	103
2.1. El estrato material y vegetativo.	104
2.2. El estrato sensible.	105
2.3. El estrato racional.	105
3. La naturaleza <i>social</i> del hombre (II). Las facultades fundamentales.	107
4. La “superior sociabilidad” del espíritu.	108
5. La <i>sociedad de sociedades</i> (I): “cuerpos asociativos” y tejido social.	114
6. La <i>sociedad de sociedades</i> (II): familia, educación, propiedad.	121
6.1. La familia.	121
6.2. La propiedad.	122
6.3. Educación y cultura.	126
7. La <i>sociedad de sociedades</i> (III): costumbres e instituciones. La incivilidad de la “Open society”.	131
7.1. Las costumbres.	131
7.2. Las instituciones.	133
8. La <i>sociedad de sociedades</i> (IV): virtud, libertad y tradición.	135
8.1. La virtud.	136
8.2. Libertad genuina, libertad social y fueros.	138
8.3. La tradición	144
i. Tradición y entrega.	145
ii. Tradición y duración interior.	146
iii. Tradición y creación.	148
iv. Tradición y existencia auténtica.	148
v. Tradición y compromiso.	148
vi. Tradición y sentido.	148
vii. Tradición y conservación.	149
viii. Tradición y libertad.	150
ix. Tradición y tradicionalismo.	151
II. LA <i>MODERNIDAD VUELVE IMPOSIBLE LA VERDADERA SOCIEDAD HUMANA</i> .	154
1. La Revolución Francesa y la democracia moderna: la “ <i>anti-metafísica</i> ” social.	154
1.1. Génesis y espíritu de la Revolución.	154
1.2. Coincidencia genética.	155
1.3. Democracia como solución perfecta.	157
1.4. El fracaso social de la democracia moderna.	158
1.5. Mentirosa libertad democrática.	159
1.6. El Estado como artificio dominador.	160
1.7. Ensayo de divinización.	161
1.8. Emancipación de la ciudad.	162
2. La Revolución <i>industrial</i> y el ritmo de lo no humano.	163
2.1. Uniformización.	164

2.2. Desmoralización.	164
2.3. Capitalismo salvaje.	164
<b>III. EL DRAMA PERSONAL DEL HOMBRE MODERNO, AL QUE NO LE ES DABLE VIVIR EN SOCIEDAD.</b>	165
1. Huída de la <i>metafísica</i> .	165
2. Huída <i>antropológica</i> .	167
3. Huída de la <i>ética</i> .	168
3.1. Banalización del mundo social.	170
3.2. “Vaut-rien”.	171
3.3. Actitud esteticista.	171
3.4. Miedo al “mundo de detrás”	171
4. Huída de la <i>templanza</i> .	172
5. Huída de la <i>tradición</i> . La situación de vacío existencial.	173
5.1. El problema de la nostalgia y la añoranza.	173
5.2. Abandono existencial.	175
5.3. La mentirosa solución del “humanismo cristiano”.	175
5.4. La ciudad de los hombres-dioses.	176
5.5. Huída de la familia.	177
6. El nuevo ídolo: <i>el trabajo</i> .	177
7. Huída de la <i>ciudad política</i> .	178
8. La <i>delicuescencia</i> .	179
8.1. Destrucción del “lazo invisible”.	179
8.2. Desintegración de la cultura.	180
8.3. Individualismo y emancipación superficial.	182
8.4. La necesidad de huir del medio humano.	183
<b>IV. CONCLUSIONES SOBRE EL CAPÍTULO II.</b>	184
<b>CAPÍTULO III. EL SILENCIO DE DIOS</b>	189
<b>I. ANTECEDENTES.</b>	189
<b>II. EL “REINO”.</b>	190
1. Las bases existenciales del “Reino”: compromiso, domesticación y rito.	190
2. La “ <i>comunidad</i> ”, la base social del “Reino”.	194
2.1. Societalismo.	197
2.2. Institucionalismo.	197
2.3. Tradición.	198
2.4. Vínculo religioso.	198
3. La definición del “Reino” en un sentido amplio: la “ <i>comunidad política</i> ”.	200
4. El “Reino” stricto sensu: la “ <i>monarquía social y representativa</i> ”.	201
4.1. Sustancialidad o accidentalidad de las formas de gobierno.	202
4.2. El problema de la monarquía como “gobierno (recto) de uno”.	205
4.3. La “Monarquía social y representativa”.	208
i. Potestad de origen <i>divino</i> .	210
ii. Potestad <i>sagrada</i> o <i>santa</i> .	211
iii. Gobierno personal y <i>familiar</i> .	211
iv. Potestad <i>limitada</i> en su esencia.	212
v. Potestad <i>tradicional</i> .	212
vi. Potestad <i>federada</i> .	212



vii. Potestad <i>representativa</i> .	213
III. EL “REINO” EN SU AMPLITUD: LA CRISTIANDAD.	214
1. Esencialidad o <i>inesencialidad</i> religiosa del orden político y jurídico.	214
1.1. La respuesta <i>histórica</i> .	215
i. Modelo teocrático.	215
ii. Modelo de la Cristiandad medieval.	216
iii. Modelo del Estado confesional.	217
iv. Modelo del Estado laico o neutro.	218
v. Modelo del Estado formalmente ateo (marxista).	219
vi. Modelo posmoderno.	219
1.2. La respuesta <i>teórica</i> .	220
2. La <i>unidad política</i> religiosa.	223
3. El modelo de la <i>España católica</i> .	228
4. La <i>Cristiandad</i> , plenitud del “Reino”.	231
5. El problema <i>protestante</i> .	233
IV. LO OPUESTO AL “REINO”: EL “EXILIO”.	237
1. La imagen del “ <i>Exilio</i> ”.	237
2. Las bases ideológicas del “Exilio”: el <i>racionalismo político</i> .	239
i. La Revolución, la gran obra del racionalismo político.	240
ii. El poder constituyente y la constitución racionalista.	241
iii. El Estado racional.	241
iv. Soberanía política y sociedad oficial.	242
v. El totalitarismo.	243
vi. Revolución contra la sociabilidad humana.	243
vii. Imposición inhumana.	244
viii. El Exilio como destrucción y sustitución.	244
3. El principio inspirador del “Exilio”: el <i>liberalismo político</i> .	245
i. Desaparición de todo un mundo.	247
ii. Tragedia de inadaptación.	247
iii. Realidades políticas descarnadas.	247
iv. El sujeto liberal.	247
v. Individualismo moderno.	248
vi. El ciudadano mónada.	248
vii. Constitucionalismo opresor.	248
viii. Ironía constituyente.	248
ix. Promesas incumplidas.	248
4. La <i>democracia moderna</i> . La forma más acabada de “Exilio”.	249
4.1. Aclarando los términos, en <i>diálogo</i> con los pensadores “democráticos”.	249
4.2. Democracia moderna: el <i>desmantelamiento</i> del “Reino” por su principio.	257
4.3. El “buen gobierno” y el “bien común”. Los <i>dos ausentes</i> .	263
4.4. La “ <i>ortodoxia democrática</i> ” como sustitución irracional del fundamento religioso.	266
i. El pobre calibre epistemológico.	267
ii. Manipulación sugestiva.	267
iii. Incongruencia para sobrevivir.	267
iv. Prohibición de la retrospección histórica.	268
v. El absoluto uniforme.	268

V. CONCLUSIONES EN TORNO AL CAPÍTULO III.	269
<b>CAPÍTULO IV. LA CRISIS DE LA HISTORIA</b>	275
I. ANTECEDENTES. EL SENTIDO DE LA TEMPORALIDAD HISTÓRICA.	275
II. MODERNIDAD Y ACELERACIÓN DE LA TEMPORALIDAD HISTÓRICA.	280
1. La contra-posición del pensamiento cristiano: el progreso “ <i>en la</i> ” Historia.	281
2. El Progreso “ <i>de la</i> ” Historia: la configuración de la temporalidad moderna.	283
3. La crisis de la temporalidad moderna. El <i>progresismo</i> .	286
4. Los “ <i>vientos de la Historia</i> ” y la destrucción de la temporalidad humana.	289
i. Pérdida de la conciencia histórica.	290
ii. Negación de la imprevisibilidad del futuro.	290
iii. La postrera ideología débil: creencia en la organización técnico-futurista.	290
iv. Sustitución de la realidad por la “visión del mapa”.	291
v. Sometimiento del “tiempo personal” al “tiempo universal”.	291
vi. Decaimiento de la moralidad en las acciones humanas.	292
vii. Actitud “filistea”.	292
viii. Adoración de la facticidad acelerada y delicuescente.	293
III. LA CRISIS DE LA CIVILIZACIÓN.	294
1. Una civilización que lleva a su cumbre la “ <i>edad de la Revolución</i> ”.	295
2. Una civilización que consolida regímenes políticos <i>anti-naturales</i> e <i>insolidarios</i> .	299
i. El liberalismo.	299
ii. El socialismo.	301
iii. Nazismo y comunismo.	302
iv. El modelo liberal de la democracia norteamericana.	304
3. Una civilización que sustituye la verdad de la moral por los “ <i>valores</i> ”.	306
4. Una civilización que alimenta la delicuescencia <i>universal</i> .	308
i. La civilización de la humanidad “ <i>sin fronteras</i> ”.	309
ii. La civilización del racionalismo “ <i>activista</i> ”.	310
iii. La civilización del <i>espejismo</i> .	311
iv. La civilización “ <i>inmoral</i> ” por antonomasia.	312
v. La civilización de los “ <i>derechos humanos</i> ” y de la <i>contestación</i> universal.	313
vi. La civilización de las categorías políticas <i>necias</i> y tautológicas.	313
vii. La civilización <i>deshumanizante</i> .	315
viii. La civilización, por esencia, <i>anti-religiosa</i> .	316
ix. La civilización que pone <i>fin</i> a la civilización.	318
IV. LA CRISIS DE LA IGLESIA CATÓLICA.	320
1. La crisis de la Iglesia católica <i>en sí misma</i> considerada.	321
1.1. El progresismo, como actitud y tentación <i>temporalista</i> .	323
1.2. El progresismo, forma de expresión del “ <i>insensato</i> ” racionalista.	325
1.3. El progresismo, “ <i>recolector</i> de las herejías”.	326
1.4. El progresismo, como <i>aceleración</i> del tiempo <i>de la</i> Iglesia.	332
1.5. El progresismo como <i>abjuración</i> de lo sagrado.	335
2. Las proyecciones temporales de la crisis de la Iglesia.	339

2.1. La <i>secularización</i> , como obra de la jerarquía de la iglesia	339
2.2. El “ <i>cambio de bando</i> ” de la Iglesia visible.	342
i) La alianza moral con el adversario.	342
ii) La penetración ideológica del adversario.	343
V. <i>CRISIS DE ESPAÑA, CRISIS DE SU HISTORIA.</i>	345
1. Antecedentes. La <i>vocación</i> de los pueblos.	345
2. Identidad católica y <i>vocación</i> de <i>España</i> .	346
3. Defensa contra los <i>adversarios</i> de la Cristiandad.	348
4. La crisis que <i>disuelve</i> a España.	355
VI. CONCLUSIONES SOBRE EL CAPÍTULO IV.	362
<b>CONCLUSIÓN</b>	365
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	381
<b>RESUMEN EN ESPAÑOL E INGLÉS.</b>	413

## INTRODUCCIÓN

La presente investigación tiene por objeto estudiar la filosofía antimoderna en la obra de Rafael Gamba (1920-2004). Nos proponemos identificar sus principales tesis, medir sus alcances, descubrir sus aportes diferenciales.

Fue en mi Chile natal donde tomé contacto por primera vez con el pensador español a través de su obra más divulgada: *Historia Sencilla de la Filosofía*, que ya cuenta con veintiocho ediciones en lengua española.

Tras las páginas de una obra que se presenta al lector como una introducción general y propedéutica de la historia de la filosofía, late un rechazo sumario a la filosofía de la Modernidad. Se trata, sin embargo, de un rechazo lleno de matices, pues penetra en pensadores y corrientes con esa doble mirada tan difícil de alcanzar: la mirada que se aproxima a cada figura desde su propia autocomprensión. Y la mirada que analiza críticamente desde fuera.

Bajo esa doble mirada perdura un rechazo no completamente explicitado. Esa falta de explicitud es sugerente. Pues alimenta el deseo de conocer sus fundamentos a cabalidad y las tesis centrales en que puede manifestarse. Ese anhelo fue, precisamente, lo que dio origen a esta tesis doctoral.

Acostumbrado a “dialogar” con las obras de aquellos pensadores que más o menos convencionalmente denominamos “anti-modernos”, me pareció que la figura de Rafael Gamba era extremadamente interesante. No estaba ante un pensador de escuela, ni ante un filósofo puramente académico o “profesional”, sino frente a un filósofo de impronta vital, enriquecido con una cultura poco común, poseedor de una filosofía de la historia que explica, en gran parte, su posición ante el mundo.

La presente tesis doctoral intenta llenar un vacío: conocer el pensamiento de uno de los filósofos españoles más relevantes y originales de la segunda mitad del siglo XX. Es un intento, que por ser el primero, enfrenta dificultades particulares.

En primer lugar, su filosofía es insuficientemente conocida. A Gamba se le vincula genéricamente al tradicionalismo político. Pero, en realidad, su aporte a la filosofía española es mucho más amplio. De hecho, su tradicionalismo solo puede ser bien comprendido y aquilatado desde esos horizontes, en donde emerge, incluso, un tradicionalismo bastante “heterodoxo” y libre, según veremos. A Gamba le importa la tradición como garantía de lo humano y, desde cierto ángulo, de lo divino. En este sentido, una tesis doctoral sobre Gamba no es una tesis sobre el pensamiento tradicional español, al menos en su tipicidad conocida. Es una tesis sobre explicitaciones filosóficas originales y de muy entrañable calado humano. Como Balmes en el siglo XIX, a Gamba bien le cabe la designación de “doctor en humanidad”.

En segundo lugar, hay una dificultad metodológica. Nuestro filósofo no es un pensador sistemático. Es un filósofo cuyas tesis se encuentran en más de una docena de libros, pero a modo de reflexiones abiertas, sin definiciones formales en la mayor parte de los casos. En muchas situaciones, hay conclusiones que deben ser leídas a partir de evocaciones circunstanciales o de metáforas explicativas, y evaluadas en su significado definitivo en el contexto más amplio del conjunto.

La mayor dificultad reside, sin embargo, en que hay conclusiones de relevancia – vr. gr. sobre el sentido de la Historia, la crisis de la Iglesia o la deshumanización contemporánea- que no se encuentran en las obras mayores, sino en artículos de revistas especializadas o en artículos de periódicos publicados en distintas épocas. Son ideas cuyo perfil definitivo se logra cuando se les correlaciona a posteriori obteniendo, como en un puzle, la imagen acabada y completa. Ideas que, en ocasiones, hay que inducir las del texto, más que reconocerlas expresamente.

En razón de lo anterior, esta investigación ha tenido necesariamente que recomponer el pensamiento del autor, disperso en todos sus detalles y matices en multiplicidad de fuentes. En este sentido, es una investigación *descriptiva* pues busca exponer, de un modo sistemático, cuál es la filosofía de nuestro pensador en todos sus caracteres fundamentales. Pero, por lo mismo, es una investigación *interpretativa*, porque al recomponer y sistematizar necesariamente hemos tenido que determinar el sentido y alcance de la filosofía de Gamba, formulándola en ideas centrales y conclusiones generales que, en la mayor parte de los casos, no se encuentran en dichos términos, al menos de un modo formal.

Asimismo, la presente investigación es *crítica* dado que explora todas las fuentes, evalúa su significado científico y las anuda desde un enfoque específico: el pensamiento “anti-moderno”, tal como queda definido en los títulos I, II y III del Capítulo I.

La materia de la presente tesis se divide en cuatro capítulos.

El Capítulo I lleva como título “la filosofía “anti-moderna” de Rafael Gamba. Una visión de conjunto”. En él se estudian los aspectos centrales de lo que podemos denominar la “cosmovisión” del autor.

Se delimita, en primer lugar, su pensamiento “anti-moderno”, haciendo un contrapunto con las tesis de pensadores contemporáneos que se han preocupado especialmente del problema: Blumenberg, Marramao, Gauchet, Bauman y Corrêa de Oliveira. Luego se identifican los tres presupuestos desde los que Gamba aborda la materia, donde la Modernidad aparece como “contra-cultura”. A continuación, se expone el desenvolvimiento filosófico y el desarrollo histórico de la Modernidad, en su génesis, su consolidación y su crisis. Finalmente, se aborda la “deserción” que ha hecho posible la destrucción del mundo antiguo y su sustitución por la Modernidad en actual disgregación: la “traición de los clérigos”.

En los próximos tres capítulos se exploran los tres grandes ámbitos donde el aporte diferencial de Gamba se nota en toda su profundidad y originalidad: la persona humana, la relación con Dios y la crisis terminal de la civilización occidental. De ahí el título de los Capítulos II, III y IV: “el drama del hombre moderno”, “el Silencio de Dios” y la “crisis de la Historia”, respectivamente.

En coherencia con el plan anterior, el Capítulo II aborda la situación en que ha quedado la persona en su vida individual y social, en virtud de las hondas alteraciones que ha impuesto la Modernidad.

Para comprender este punto, se parte estudiando la visión que nuestro autor tiene de la sociedad. Su fundamento se encuentra en la naturaleza social del ser humano. A partir de ella se edifica una “sociedad de sociedades” cuyo desarrollo natural e histórico queda marcado por la familia, los cuerpos asociativos, la educación y la cultura, la virtud y la libertad social, la propiedad, las costumbres, las instituciones y la tradición. Gamba actualiza la doctrina clásica con reflexiones originales, para connotar cómo la Modernidad, del individualismo al colectivismo, ha construido una “no sociedad”, un colectivo incivil, que niega las fuentes naturales e históricas de la sociabilidad humana.

A continuación, el Capítulo II estudia cómo la Modernidad ha vuelto imposible la verdadera sociedad humana, a través de una serie de artificios que a partir de la Revolución Francesa operan como una “*anti-metafísica*” social. Para tales efectos, concurre sobremedida la Revolución industrial y la alteración del ritmo de lo humano. Todo esto produce un drama personal en el hombre moderno, al que no le es dable vivir en una genuina sociedad. De ahí las diversas “huídas” a las que se ve empujado, y que no son más que huidas de lo humano.

El Capítulo III se denomina “el Silencio de Dios”. De la suma presencia del Dios cristiano en el mundo de los hombres se ha llegado a su expulsión en las sociedades políticas occidentales. Gamba analiza el proceso destacando sus dos extremos: lo que llama “Reino” y lo que designa como “Exilio”.

El “Reino” es la sociedad política que reconoce al Dios cristiano y que al anclar sus vínculos en instancias trascendentes funda la sociabilidad en vínculos profundamente unitivos. Aquí se estudia el compromiso, la “domesticación” y el rito, como bases existenciales del “Reino”. Luego se analiza la “comunidad”, como maduración de toda sociedad humana, y la “comunidad política”, fruto, a su vez, de esa comunidad social. La forma más perfecta de “comunidad política” es la “monarquía social y representativa”, entrañada en la comunidad histórica, bajo la forma de unidad política religiosa. El ejemplo histórico más cercano es la España católica pre-revolucionaria. La “Cristiandad” representa el “Reino” en toda su amplitud, cuyos caracteres Gamba describe con particular claridad.

Lo opuesto del “Reino” es el “Exilio”, que es la obra política de la Modernidad. Como proceso, encuentra su primer empuje en el Protestantismo, y el inicio de su consolidación en la Revolución Francesa. Las bases ideológicas del “Exilio” se radican en el racionalismo político y la imposición inhumana de los diversos elementos de su sistema –Estado racional, soberanía política, totalitarismo, etc.- El inspirador del “Exilio” es el liberalismo político, con el que se hace desaparecer todo el mundo vincular. La forma más acabada de “Exilio” es la democracia moderna, que ha desmantelado el “Reino” por su principio: los puentes con el Cielo. A partir de entonces, el sistema se tambalea hasta esperar su inminente derrumbe en la medida que avanza la disgregación del “Exilio”.

El Capítulo IV lleva como título “la crisis de la Historia”. En él se estudia, en primer lugar, el sentido de la temporalidad histórica en la concepción greco-romana, en la cristiana y en la moderna. Luego se analiza la aceleración de la temporalidad histórica que la Modernidad ha impuesto en los dos últimos siglos. Particular importancia da Gamba al “Progreso *de la Historia*” como mito basal y a los “vientos de la Historia”, como destrucción de la temporalidad humana.

A continuación, el Capítulo IV se centra en el resultado más característico de aquella destrucción: la crisis de la Civilización contemporánea. Una civilización que se caracteriza por llevar a su cumbre la “edad de la Revolución”, por consolidar sistemas anti-naturales e insolidarios, por sustituir la verdad por los “valores”, por alimentar la delicuescencia universal. Se trata, en fin, de una civilización que pone *fin* a la civilización.

Síntoma a diversos títulos de aquella crisis es la crisis de la Iglesia Católica. Gamba la analiza en sí misma, centrada en el fenómeno del “progresismo”, con sus diversos caracteres, y en sus proyecciones a la sociedad temporal, donde la secularización se profundiza y se vuelve norma, por primera vez en la Historia.

Finalmente, se estudia la crisis de España. El filósofo español, como García Morente, concibe una filosofía de la historia centrada en la tradición y vocación católica del pueblo hispano. De espada de la Cristiandad, de defensa heroica frente a los adversarios externos y después internos, se ha caído en el sueño. La pérdida de la conciencia histórica es el elemento más saliente de una crisis que hoy disuelve España.

Para llegar a los resultados que se exponen en estos cuatro capítulos, se han tenido a la vista, de la obra del autor, dieciséis libros; treinta y un estudios preliminares, prólogos, epílogos e informes bibliográficos; setenta artículos publicados en revistas especializadas, y setecientos cuarenta y cuatro artículos de periódicos. De estos últimos hemos citado en estas páginas cuatrocientos dieciocho, por ser más pertinentes a nuestro enfoque.

Para el aparato crítico hemos seguido el formato MLA. Permite citar a pie de página identificando rápidamente al autor y su obra, dejando los detalles editoriales para el listado que figura en la bibliografía final, donde pueden conferirse fácilmente. Los títulos de libros figuran en cursiva. Los títulos de los artículos entre comillas. Hemos añadido el año, para facilitar la identificación de la fecha en que fue publicado cada trabajo. En el caso de Gamba, se puede comprobar la gran coherencia con que desarrolla su pensamiento a lo largo del tiempo, de tal manera que un trabajo editado en 1946, puede armonizarse sin gran dificultad con un artículo publicado en 1992. En lo sustancial, no hay cambios contradictorios de parecer, sino acrecimiento, complemento, profundización o matiz de detalle.

Las obras completas de Rafael Gamba se encuentran en línea en la Biblioteca de Polígrafos de la Fundación Ignacio Larramendi. Se puede acceder al original de cada una de ellas en su respectiva edición. Tratándose de artículos de periódicos, en algunas ocasiones no se indica la fecha completa, solo el mes y el año de publicación, o, excepcionalmente, solo éste último. Así lo hemos citado también nosotros.

Hay ciertos textos, particularmente informaciones bibliográficas y conferencias del autor que no se encuentran en la Biblioteca de Polígrafos, sino en el sitio en línea de la Fundación Speiro. Las obras completas del autor deben ser completadas, por tanto, con estos documentos.

Respecto de la biografía del autor y las influencias filosóficas que recibió en vida, de su propia tierra y particularmente de Francia, hay estudios bastante acabados en la materia. Los indicamos a pie de página en cada oportunidad. Por tal motivo nos excusamos de hacer nosotros un estudio particular sobre la materia.







CAPÍTULO I  
LA FILOSOFÍA “ANTI-MODERNA” DE RAFAEL GAMBRA.  
UNA VISIÓN DE CONJUNTO

I. ANTECEDENTES. LA “MODERNIDAD” COMO OBJETO DE ANÁLISIS.

La “Modernidad”, como proyecto de recomposición de la persona humana, de la sociedad, de la cultura y de la Historia, ha sido objeto de distintas interpretaciones. Una de las más destacables es aquella que le identifica como un proceso complejo, de sentido unitario, susceptible de ser comprendido como un todo, de tal forma que su génesis, evolución y dirección puedan ser captados, anticipando en ciertos puntos su expansión o contracción. Para emprender este análisis pensadores de distintas tendencias han propuesto una serie de herramientas conceptuales o categorías genealógicas a fin de criticar o describir el proceso, como, por ejemplo, las de *Selbstbehauptung* (Blumenberg), *secolarizzazione* o *temporalizzazione della storia* (Marramao), *Désenchantement du monde* (Gauchet), *Liquid Modernity* (Bauman) o *Revolução* (Corrêa de Oliveira).

Los pensadores citados son contemporáneos de Rafael Gamba (1920-2004)<sup>1</sup>. Todos hicieron de la “Modernidad” uno de los ejes centrales de sus preocupaciones filosóficas. Es oportuno, entonces, referirse a ellos, para contextualizar epocalmente el pensamiento de nuestro autor, y medir, en una visión de conjunto, cuáles son sus aportes diferenciales.

1. HANS BLUMENBERG (1920-1996).

Hans Blumenberg propone definir la Modernidad en términos de “legitimidad”, no de “secularización”<sup>2</sup>. La secularización está condicionada genéticamente –en lo conceptual y en lo histórico- por el cristianismo. Se desenvuelve como un movimiento en contra de él, en la línea de su pérdida, su disminución cuantitativa, su expropiación<sup>3</sup>. Pero la Modernidad tiene un valor en sí misma: la “Autoafirmación” (*Selbstbehauptung*) de la razón moderna es “un acto de fundación soberana”. Por ella el hombre se ha hecho dueño de su libertad y de su autonomía de un modo radical, sin estar predeterminado en sus respuestas a los problemas legados por la Cristiandad.

La ciencia y la confianza en la propia capacidad predictiva han situado al ser humano en un pedestal de absoluta autonomía, desde el que controla su historia, derogando la intervención impertinente de lo divino. El hombre es fautor de su propia

---

<sup>1</sup> Para una biografía de Gamba, AYUSO, *Koinós. El pensamiento político de Rafael Gamba* (1996), pp.13-32, y los recuerdos biográficos publicados con motivo de su muerte por los Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada (2004), pp.159-181, escritos por Miguel AYUSO, Víctor IBAÑEZ, Carmelo LÓPEZ-ARIAS, José DE ARMAS, Luis Hernando DE LARRAMENDI, Manuel DE SANTA CRUZ y Juan VALLET DE GOYTISOLO.

<sup>2</sup> Marcó época la polémica sobre el sentido global de la secularización cuyos referentes por un lado, fueron, Blumenberg y Peterson, y, por otro, Schmitt, Strauss y Löwith. MONOD, *La querelle de la sécularisation (de Hegel a Blumenberg)* (2002), pp.121-240 y CEREZO GALÁN, “La secularización: una cuestión disputada” (2010), pp.363-398, con atención a Blumenberg y Heidegger.

<sup>3</sup> La crítica a la secularización como categoría explicativa, BLUMENBERG, *La legitimación de la Edad Moderna* (2008), pp. 13-23.

mundanización. El paradigma es el giro copernicano: “*el copernicanismo, convertido en metáfora, se explicita como el modelo entitativo de la Modernidad*”<sup>4</sup>.

La autonomización de las distintas esferas de la vida humana respecto de la fe y la autoridad religiosa –la secularización– describe el trayecto de la Modernidad, pero no como categoría explicativa de su propio ser, sino como sustituto de funciones. Lo que antes hacía Dios, ahora lo realiza el hombre. En este sentido, el Progreso moderno no es una inmanentización de la consumación del siglo de los cristianos, sino su relevo<sup>5</sup>.

La confianza en la razón, que ha permitido la “Autoafirmación” moderna, resulta, sin embargo, problemática. La Modernidad tiene legitimidad porque ha puesto al hombre en el centro. Pero el mundo fundado en los principios racionales no ha respondido a sus propias expectativas. La racionalidad científico-teórica no ha logrado conceptualizar el conjunto de la realidad<sup>6</sup>. El filósofo germano se llama a sí mismo “un viejo kantiano decepcionado”<sup>7</sup>. Y en esa línea, habla del “fracaso de las Ilustraciones”, del misterio de su ineficacia universal, ocasionada, en parte, por la “sobrevalorada autoestima de quienes resuelven los enigmas del mundo”<sup>8</sup>. De ahí su propuesta de ilustrar la Ilustración, rumbo a otros modelos de racionalidad<sup>9</sup>.

Desde el ángulo de la legitimidad, Gamba se encuentra, como analizaremos en su lugar, en las antípodas de Blumenberg. Si la edad moderna, en su etapa inaugural, puede leerse como un legítimo anhelo del hombre de volverse sobre sí mismo, el movimiento se deslegitima en la medida que, primero con el nominalismo, y sobre todo con el racionalismo, rompe con la realidad, para fabricar su propio mundo, fuera de las reglas del orden del ser. Es una suerte de suicidio colectivo, pues la auténtica ciudad terrena no puede existir sin un asidero en la trascendencia y sin la entrega a lo real<sup>10</sup>.

Gamba se inscribe, sin embargo, en la misma línea de Blumenberg, en lo que se refiere al fracaso del racionalismo. Ambos no se conocieron, pero el primero hubiera coincidido con el segundo en que las Ilustraciones han producido “aburrimiento” (“*Aufklärungen sind langweilig*”), son debilitantes, agresivas, mimetizadoras, injustas, arrogantes y absolutistas<sup>11</sup>.

Todos estos trazos se encuentran materialmente en la obra de Gamba. Pero los anuda en torno a un centro distinto. Es la vida misma, y, en definitiva, la Historia, las que se vuelven en contra el racionalismo. La Modernidad está condenada a un fracaso “existencial”, a escindir insufriblemente el tiempo humano, como indica Gamba a propósito de la caída de las concepciones deterministas de la ciencia, el fracaso del

---

<sup>4</sup> BLUMENBERG, *Paradigmas para una metaforología* (2003), p.222.

<sup>5</sup> La secularización sirve, en cambio, a nivel funcional, en cuanto “estructura de un «cambio de papeles»”. *Ibíd.*, p.81. Sobre este punto, WETZ, *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas* (1996), pp. 38-44.

<sup>6</sup> WETZ, *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas* (1996), pp.40-48.

<sup>7</sup> Un imprescindible estudio en VILLACAÑAS, “Blumenberg, lector de Kant” (2005), pp.291-308.

<sup>8</sup> BLUMENBERG, *Die Vollzähligkeit der Sterne* (2000), pp. 278-80.

<sup>9</sup> BLUMENBERG, “Anwendung der Aufklärung”, UNF 1248, DLA Marbach. Un estudio en FRAGIO, “Hans Blumenberg: Las dificultades de la Ilustración a través de sus metáforas” (2012), pp.649-681. El autor analiza en los textos pertenecientes al *Nachlaß* lo que Blumenberg denomina los “flancos abiertos de la Ilustración”.

<sup>10</sup> GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico. Estudio sobre el principio religioso de las sociedades históricas* (2002), pp.21-85; GAMBRA, *El Silencio de Dios* (1968), pp.36-94.

<sup>11</sup> FRAGIO, “Hans Blumenberg: Las dificultades de la Ilustración a través de sus metáforas” (2012), pp.651-653.

racionalismo político omnicomprendido, y la percepción legada por la fenomenología, el vitalismo, Bergson y el existencialismo<sup>12</sup>. El racionalismo es el “insensato”, pues se desenvuelve contra el sentido contingente de las cosas y la maduración del vivir<sup>13</sup>.

## 2. GIACOMO MARRAMAO (1946- ).

Marramao es otro de los pensadores que analiza la Modernidad. Frente a la tesis de Blumenberg, opta por una postura intermedia. Es tan problemático hablar de “legitimidad” como de “secularización”, pues aquella también tiene un anclaje en la tradición precedente, como en su día lo destacó Schmitt. La secularización describe a la Modernidad en una de sus variantes: la de las “transferencias teológico-metafísicas” y su disolución<sup>14</sup>. Se trata, por tanto, de una “categoría genealógica” que explica el inicio y significación de la edad moderna. Esta variante conserva toda su validez, pues dilucida por qué el hombre moderno se vuelca hacia sí, y se convierte en protagonista de su propio tiempo, mediante un dominio científico-técnico y un desarrollo económico sin paralelo<sup>15</sup>.

Marramao analiza la Modernidad desde el ángulo de la temporalidad. La Modernidad crea su propio tiempo, el de la aceleración, por el que el mundo es sometido a un proceso de transformaciones creativas y persistentes, gracias a la emancipación progresiva del pasado y del presente<sup>16</sup>. Pero, advierte, que *“la naturaleza típicamente constructiva y predictiva (“futuroológica”) del Proyecto moderno (...) es incomprensible fuera de la referencia genealógica y simbólica a la idea hebraico-cristiana de redención”*<sup>17</sup>. Es decir, lo que antes era expectativa religiosa de redención efectiva, ahora es ejecutoria racional de medición, estructuración y pronóstico. La modernidad ha colonizado el tiempo futuro, en la medida en que lo ha predeterminado.

La ejecutoria moderna es posible porque la naturaleza ha dejado de ser templo, *kósmos*, espacio ordenado, armónico, finito. Con Galileo y la primera revolución científica, la naturaleza se transforma en laboratorio, un espacio infinito donde todos los seres están homogeneizados para efectos de su potencial experimentación. Es un *universum*, un espacio indiferente, expresado en leyes matemáticas y generales. Con las últimas revoluciones científicas –que corresponden más o menos a la “Hipermodernidad”- la naturaleza se ha transformado en código. Ya no hay diferencia entre sujeto y objeto, pues todos participan de un mismo código (el ADN, por ejemplo). Un mundo sin fronteras ontológicas sino metodológicas o epistemológicas<sup>18</sup>.

Esto provoca en la temporalidad moderna una serie de patologías. La aceleración ha seguido su ritmo en proporción geométrica, desembocando en la “Posmodernidad”, que Marramao describe como “Hipermodernidad”. Se disocia la intencionalidad “futuroológica” del proyecto moderno del tiempo humano realmente vivido. La aceleración del cambio se convierte en un “dispositivo técnico” que “coloniza el futuro” con prescindencia de las voluntades humanas<sup>19</sup>. La velocidad de vuelve vertiginosa e

---

<sup>12</sup> GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), pp.71-73.

<sup>13</sup> GAMBRA, *El Silencio de Dios* (1968), pp.91-99.

<sup>14</sup> MARRAMAO, *Poder y secularización* (1989), p.24

<sup>15</sup> MARRAMAO, *Kairós. Apología del tiempo oportuno* (2008), pp.89-93.

<sup>16</sup> MARRAMAO, *Poder y secularización* (1989), p.48.

<sup>17</sup> MARRAMAO, *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità* (1995), p.403.

<sup>18</sup> MARRAMAO, “Conferencia de cierre” para las I Jornadas Internacionales sobre Medio ambiente y Lenguaje, Universidad Nacional de Córdoba (2011), pp.1-2. Documento en línea.

<sup>19</sup> MARRAMAO, *Kairós. Apología del tiempo oportuno* (2008), pp.19-22.

incontrolable, y tiende menos a emancipar que a aprisionar. El hombre pierde el gobierno del tiempo. La *“inversión simbólica de la perspectiva futuroológica (...), de factor energético-emancipativo acaba por volcarse en factor entrópico-coactivo”*<sup>20</sup>.

La condición posmoderna es la ejecución total de la temporalidad moderna con las desgracias inherentes a la lógica de la totalidad: *“el tiempo histórico regido por el principio de irreversibilidad se presenta plenamente en su carácter de “homogéneo y vacío”, en la forma de un futuro ya siempre liquidado”*<sup>21</sup>.

El futuro, para Marramao, se encuentra en la “glocalización”, un ensayo por armonizar las tensiones entre lo global y lo local, entre la uniformidad mundialista y lo local identitario<sup>22</sup>.

¿Cómo se inserta Gamba en esta perspectiva? Nuestro autor no coincide con Marramao en la interpretación de la secularización. Para él, la secularización es perversión. Se trata de un proceso de liquidación de lazos que atan a la sociedad con el orden trascendente. Como todo proceso de liquidación termina en una situación de pérdida y de intemperie, que nuestro autor denomina “exilio”, un vocativo tomado de Camus. La democracia contemporánea -laica, agnóstica y liberal- produce, a través del fenómeno de la delicuescencia intelectual y moral, una situación de exilio permanente, que vuelve imposible la recuperación de la ciudad humana<sup>23</sup>. La “glocalización” de Marramao, sería, en este plano, más de lo mismo, una especie de democracia posible de carácter universal.

La temporalidad moderna, que analiza Marramao, fue, también, uno de los temas que más preocuparon a Gamba<sup>24</sup>. Pero en él, la aceleración vertiginosa no es una patología, sino un elemento consubstancial a la Modernidad. Hay que salir fuera de los parámetros filosóficos de ésta, en una especie de meta-análisis, para comprender en todo su alcance los males de su temporalidad, que, en rigor, constituyen un problema de filosofía de la Historia, una disputa no acabada acerca del lugar que ocupa el hombre en el cosmos.

El tiempo de la Modernidad está dominado por el imperativo del “cambio”, esto es, por el desapego radical hacia el propio ser; por la condena a encontrarse mal “en la propia piel”. Para el filósofo español, es un movimiento tramposo porque impide la *“suiposesión”* de la temporalidad personal, como detallaremos en su lugar. La cosmovisión inspiradora del tiempo moderno es el racionalismo. Dicho tiempo está dominado por tres mitos: el del “Progreso”, el de la “Revolución” y el de la “Historia”, que Gamba, recuperando reflexiones de García Morente y de Halévy, analiza cuidadosamente, a fin de develar su vacuidad<sup>25</sup>.

---

<sup>20</sup> MARRAMAIO, *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità* (1995), pp.402-404.

<sup>21</sup> MARRAMAIO, *Poder y secularización* (1989), pp.121-122.

<sup>22</sup> MARRAMAIO, *Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización* (2006), pp.31, 41-44.

<sup>23</sup> GAMBRA, “El exilio y el reino. Hacia una auténtica renovación cultural” (1985), pp.73-94.

<sup>24</sup> Un estudio en SERRANO, “Gamba y el reencuentro del tiempo” (1998), pp.183-194.

<sup>25</sup> Lo analizaremos en su momento. GAMBRA, “El movimiento de la Historia” (1985), pp.583-593; GAMBRA, “García Morente: Ensayos sobre el progreso” (1981), pp.779-181; GAMBRA, “El mito del progreso: el progreso de la historia y el progreso en la historia” (1969), pp.159-177; GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp.132-143; GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), pp.195-199.

### 3. MARCEL GAUCHET (1946- ).

Un tercer autor nos aporta un análisis filosófico de la Modernidad. Se trata de Marcel Gauchet, quien la concibe como un proceso de ruptura entre los principios de orden político-social y los principios de orden religioso. El autor adopta una mirada primordialmente política, donde la “*sortie de la religion*” se convierte en la categoría explicativa central<sup>26</sup>.

Gauchet matiza el concepto weberiano de “*Entzauberung der Welt*”. Si el progreso científico ha vuelto innecesario lo sobrenatural, si el declinar de la religión es correlativo a la auto-poseción de la humanidad sobre su propio destino, entonces el proceso resulta ambivalente. Es negativo si el repudio a la interferencia de lo divino conduce al vacío existencial, a la pasión burguesa por el dinero que subyace al cosmético pluralismo de valores. Tal es el relato crítico de la Modernidad por parte del Romanticismo. Pero aquella tiene un sentido positivo si el universo del pluralismo de los valores sustituye lo divino para una obra constructiva.

Las nociones de “laicización” o de “secularización”, no obstante la utilidad descriptiva, no dan cuenta de la complejidad positiva del proceso. Aluden a una dimensión, a saber, la “*emancipación del mundo humano con relación a la empresa legisladora de lo religioso*”. Pero encubren el aspecto positivo, esto es, la “*recomposición del conjunto del mundo humano por reabsorción, reforma y reelaboración de aquello que, durante milenios, tuvo el rostro de la alteridad religiosa*”<sup>27</sup>.

El Estado moderno –soberano y laico- ha jugado en esta dinámica un papel esencial, como “transformador sacro”<sup>28</sup>, como “agente de la desvinculación”<sup>29</sup>. Es desde el poder –el paradigma francés es característico- donde se ha impuesto la articulación de las relaciones sociales fuera del fundamento de lo sacro. El Estado laico ha representado, hasta la segunda mitad del siglo XX, la “metafísica de la autonomía” por oposición al cristianismo, encarnado en el Papado, colector de la “metafísica de la heteronomía”<sup>30</sup>. Por la vía democrático-totalitaria, o por la vía democrático-liberal, el Estado ha realizado un *opus magnum*: la emancipación de lo divino en el nivel de lo colectivo, pues, “*la única libertad con valor es la que libera al género humano de las cadenas del cielo*”<sup>31</sup>.

El laicismo de Estado cambia de significación en su etapa terminal, que es la fase del neo-individualismo liberalizador (que para Gauchet coincide con la posmodernidad).

---

<sup>26</sup> Una primera aproximación al pensamiento de Gauchet, como preparación a esta tesis doctoral, se publicó en ALVEAR TÉLLEZ, “La comprensión del Estado laico y de la secularización del poder político según Jellinek, Gauchet, Schmitt y Gamba” (2014), pp.773-783. Aquí sintetizamos dicho trabajo. En ocasiones se reproducen literalmente ciertas frases, cuando no tiene sentido reformularlas nuevamente.

<sup>27</sup> GAUCHET, *La religión en democracia. El camino del laicismo* (2003), p. 24.

<sup>28</sup> GAUCHET, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión* (2005), p.51.

<sup>29</sup> GAUCHET, *La religión en democracia* (2003), p.81

<sup>30</sup> GAUCHET, *La religión en democracia* (2003), pp.74 y 64.

<sup>31</sup> GAUCHET, *La religión en democracia* (2003), pp. 67. Para un análisis de las tesis de Gauchet sobre el rol de la democracia en el proceso de secularización de la modernidad: BOBINEAU, *Le religieux et le politique. Suivi de Douze réponses de Marcel Gauchet* (2010), pp. 32-125; DE BRIEY, “Démocratie, religion et pluralisme: de Tocqueville à Gauchet et retour” (2006), pp. 741-761; BRECKMAN, “Democracy between Disenchantment and Political Theology: French Post-Marxism and the Return of Religion” (2005), pp. 72-105; BRAECKMAN, *La démocratie à bout de souffle? Une introduction critique à la philosophie politique de Marcel Gauchet* (2007), especialmente pp. 42-70.

Libera al ciudadano de su participación en la autonomía colectiva, al que lo forzaba el último residuo de heteronomía: el de las normas generales. Si para ser autónomo solo quedan percepciones subjetivas de lo religioso, entonces únicamente deben aceptarse versiones individuales del fin último de la vida colectiva<sup>32</sup>.

Con la disolución individualista de todo lo común, se ha llegado a la ruptura definitiva con el principio de trascendencia religiosa. La secularización se ha consumado: el Estado también ha perdido su fe laica en la vocación unitaria nacional o republicana y la religión ha sido expulsada de lo público (no tiene nada que hacer en él) para nunca más volver.

Las “fuentes” que nutrían las ideas del Estado laico también se han “secado”: *“han cumplido su misión con tanto éxito que la eliminación de su rival las priva de su razón de ser (...) Ya no es necesario erigir la ciudad del hombre con vistas al cielo. Estamos aprendiendo la política del hombre, no con el cielo, ni en lugar del cielo, ni en contra del cielo, sino sencillamente sin el cielo”*<sup>33</sup>. La retirada de la religión ha sido aceptada incluso por la Iglesia después del Concilio Vaticano II<sup>34</sup>

La “retirada de la religión” ha concluido con la “secundarización”. El cristianismo, que antes “estructuraba el mundo”, inspirando la realidad de lo político y definiendo “la economía del lazo social”, se ha privatizado, retirándose a la infraestructura, al espacio subjetivo de las opciones individuales. Ya no puede ser fuente de legitimidad ni principio de referencia societaria. Con la consolidación de la democracia la vivencia libre, opcional y privada de una religión es el máximo umbral al que puede aspirar<sup>35</sup>.

Gambra coincide con Gauchet en la descripción del fenómeno de la “retirada de la religión” y en la consecuente secundarización de ésta. No lo considera, obviamente, un proceso positivo, sino negativo<sup>36</sup>. Proceso al que no se hubiera llegado, particularmente en las últimas décadas, sin la correlativa “autodemolición” de la Iglesia. Más que revelar la fuerza de la Modernidad –en la realidad, perturbada por la crisis- expresa una misteriosa patología del catolicismo, como fuerza espiritual de Occidente.

A través de un análisis diacrónico de la secularización, Gambra disecciona sus aspectos perturbadores, reconduciendo el problema –que, en definitiva, se resuelve en la renuncia a la Cristiandad y no en una falaz neutralidad pluralista- a la gran cuestión de

---

<sup>32</sup> GAUCHET, *La religión en democracia* (2003), pp. 88-89.

<sup>33</sup> GAUCHET, *La religión en democracia* (2003), p.77.

<sup>34</sup> GAUCHET, *La religión en democracia* (2003), pp. 75-76. La discusión de este punto en DUMONT, *Eglise et politique. Changer de paradigme* (2013), pp.12-256, particularmente ALVEAR TÉLLEZ, “Le pivot principal. Approche politique de la Déclaration Dignitatis Humanae”, pp.77-117.

<sup>35</sup> Gauchet sostiene la tesis de que el único futuro para la religión es transmutarse en formas inmanentes y electivas de espiritualidad. Es lo que corresponde políticamente a la democracia pluricultural. GAUCHET y FERRY, *Le religieux après la religion* (2004), pp. 34-123; GAUCHET, *Le religieux et le politique, Douze réponses de Marcel Gauchet* (2010), pp. 88-97. Un amplio análisis de la democracia moderna hasta el umbral de la posmodernidad: GAUCHET, *L'avènement de la démocratie* (2007).

<sup>36</sup> Para Gambra, la sociedad y la comunidad política tienen un fundamento religioso. Lo analizaremos en su momento. Existe un primer estudio al respecto en SANDOVAL, “El eje de la unidad religiosa” (1998), pp.247-270. También AYUSO alude al tema en “Rafael Gambra en el pensamiento tradicionalista español” (1998), p.29.

las relaciones entre el principio religioso y el principio político, y a sus distintos grados de realizaciones<sup>37</sup>.

En el plano de estas realizaciones, el filósofo español resalta la diferencia entre el orden político cristiano y el Estado moderno. El primero no se manifiesta en un solo poder temporal centralizado y de ejecución uniforme, sino en una pluralidad de poderes autónomos en su ámbito, a cuya cabeza está la autoridad del príncipe, que se limita a regir. El Estado moderno, en cambio, tiene la pretensión de constituir un principio único de poder y la estructura misma de la sociedad. El laicismo no es más que la consolidación de esa pretensión invasiva, y opera, en concreto, con un significado radicalmente anti-cristiano<sup>38</sup>.

#### 4. ZYGMUNT BAUMAN (1925-2017).

Bauman es otro pensador suplementario que nos sirve para contextualizar el pensamiento de Gamba.

El pensador polaco caracteriza la Modernidad como un proceso creciente de licuefacción. En este proceso, distingue dos fases: la sólida y la líquida. En la fase sólida se construyen estructuras permanentes para sustituir los vínculos sociales del mundo pre-revolucionario, fundados en la tradición. El Estado-nación, la educación oficial y la fábrica del capitalismo industrial fueron los modelos más agudos, por su capacidad disciplinaria y dominadora del tiempo vital de los individuos. El encuadre que realizaban ofrecía seguridad y oportunidades, en una dirección pre-conocida y pre-determinada<sup>39</sup>. La gratificación diferida descrita por Weber era la ética que sustentaba las expectativas de futuro, en una temporalidad concebida como “viaje a la completud” nunca consumada<sup>40</sup>.

No obstante, no hay que olvidar la metáfora de lo “líquido” y lo que Bauman denomina la “creación destructora”. Aún en esta fase sólida, la esencia de la Modernidad sigue siendo la licuefacción. *“Si el espíritu era moderno, lo era en tanto estaba decidido a que la realidad se emancipara de la “mano muerta” de su propia historia y eso solo podría lograrse derritiendo los sólidos (es decir, disolviendo todo aquello que persiste en el tiempo y que es indiferente a su paso e inmune a su fluir). Esa intención requería a su vez la “profanación de lo sagrado”, la desautorización y la negación del pasado y primordialmente de la “tradición” –es decir el sedimento y el residuo del pasado en el presente-. Por lo tanto, requería asimismo la destrucción de la armadura protectora forjada por las convicciones y lealtades que permitía a los sólidos resistir a la “licuefacción”*<sup>41</sup>.

---

<sup>37</sup> La comparación entre Gauchet y Gamba la formulamos por primera vez como parte de esta investigación doctoral en ALVEAR TÉLLEZ, “La comprensión del Estado laico y de la secularización del poder político según Jellinek, Gauchet, Schmitt y Gamba” (2014), pp.783-787. Sobre las relaciones entre el principio espiritual y temporal, GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2012), pp. 23-44, 67-106; GAMBRA, *Tradición o mimetismo* (1976), pp. 31-47; GAMBRA, *Vazquez de Mella* (1953), pp.73-100; GAMBRA, *El silencio de Dios* (1968), pp. 57-66, 147-196; GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), pp. 139-151; GAMBRA, *La interpretación materialista de la historia. Una investigación social-histórica a la luz de la filosofía actual* (1946), pp. 153-214; GAMBRA, *El lenguaje y los mitos* (1983), pp. 71-86.

<sup>38</sup> ALVEAR TÉLLEZ, “La comprensión del Estado laico y de la secularización del poder político según Jellinek, Gauchet, Schmitt y Gamba” (2014), p.796.

<sup>39</sup> BAUMAN, *Modernidad líquida* (2006), pp.166-167; BAUMAN, *Libertad* (1992), p.108.

<sup>40</sup> BAUMAN, *Modernidad líquida*, (2006), p.167

<sup>41</sup> BAUMAN, *Modernidad líquida* (2006), p. 9.



En otros términos, es porque necesitaba licuar el sólido pre-moderno y controlar a los hombres (la figura del panóptico de Foucault), que la Modernidad se impuso la tarea de establecer, en un primer momento, sus propios sólidos.

Esas estructuras se incardinaron en el progreso u otras fórmulas, pero en sus ultimidades, respondían a un objetivo distinto: la comodidad o el confort material. En este sentido, el racionalismo moderno tuvo como objetivo ajustar el mundo a ese bienestar. De ahí nació la pasión asesina de la diferencia, de la ambivalencia, la eliminación de toda categoría de personas o modos de vida que no calificaran en los soñados esquemas del bienestar. Esta “racionalidad del mal” llegó a su punto más álgido en los campos de concentración nazis<sup>42</sup>.

En la fase líquida, la Modernidad disuelve sus propios sólidos. No hay instituciones ni vínculos que den estabilidad a los individuos o aseguren el futuro. No hay orientaciones fundamentales ni sentido de largo plazo para los proyectos de vida colectiva o individual. El cambio es lo que integra y construye identidades sin continuidad histórica, sobre ejes que, al momento de aparecer, ya anuncian su propia obsolescencia<sup>43</sup>. “*El único propósito de estar en movimiento es permanecer en movimiento*” sentencia Bauman<sup>44</sup>. Surge el “pos panóptico”, como mecanismo de dominio<sup>45</sup>: se disciplina a los seres humanos con el poder de lo efímero, la tiranía del momento, la volatilidad de los lazos humanos, la sumisión al progreso<sup>46</sup>.

La última forma de emancipación de la Modernidad –la líquida- se expresa en la “cultura de la desvinculación, la discontinuidad y el olvido”, que nos fuerza a una infeliz tarea de autoconstrucción interminable, a un volver a nacer una y otra vez<sup>47</sup>. Esta dinámica temporal del desecho, de la devaluación de la duración, se proyecta a todos los espacios de la vida humana: al consumo, cuya lógica se impone a la sociedad, al conocimiento, al trabajo, a la educación, a la tecnología. La libertad se pierde en la inseguridad y la fase líquida se transforma en un “interregnum” porque “*no sabemos qué hay al final del camino. Sabemos que estamos en la cuerda floja, sabemos qué es de lo que queremos deshacernos, pero no tenemos idea alguna de con qué otro tipo de sociedad queremos reemplazarlo*”<sup>48</sup>.

Gambra comparte con Bauman el hecho de que la Modernidad es un proceso de disgregación de todo lo estable. No utiliza la metáfora de lo “líquido”, pero cuando se refiere a la delicuescencia moderna, coincide en lo sustancial con sus consecuencias.

---

<sup>42</sup> TABET, “Del proyecto moderno al mundo líquido. Conversación con Zygmunt Bauman” (2017), pp.293-294. Bauman no ahonda en la primacía del bienestar como valor último de la Modernidad. La validez de la afirmación habría, quizás, que relativizarla y re-dimensionarla como categoría explicativa de la sociedad de consumo.

<sup>43</sup> BAUMAN, *Modernidad líquida* (2006), p.9-11; BAUMAN, *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre* (2010), pp.6-9; BAUMAN, *El arte de la vida* (2009), pp.80-81; BAUMAN, *Vida de consumo* (2007), pp.50-56.

<sup>44</sup> BAUMAN, *Modernidad líquida* (2006), p.176.

<sup>45</sup> BAUMAN, *Modernidad líquida* (2006), p.16-18.

<sup>46</sup> BAUMAN, *Mundo de consumo* (2010), pp.227-28; BAUMAN, *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre* (2010), pp.152-54.

<sup>47</sup> BAUMAN, *Vida líquida* (2006), pp. 85-86; BAUMAN, *Vida de consumo* (2007), p.74.

<sup>48</sup> TABET, Simon, “Del proyecto moderno al mundo líquido. Conversación con Zygmunt Bauman” (2017), p.296.

La tradición, sin embargo, es una categoría central para Gamba. Ni es un elemento inmovilista del pasado, ni una petrificación de la historia que la Modernidad abandona para siempre. Son los vínculos concretos que dan a la vida humana su sentido, son los lazos cotidianos en los que la persona se reconoce y se entrega, y por los que el tiempo y el espacio son “su” tiempo y “su” espacio<sup>49</sup>.

El ser humano es naturalmente tradicionalista. Sólo a través de una “purificación” continua es que se puede orillar la influencia de la tradición. De ahí que la Modernidad no pueda desasirse, en absoluto, de su vocación destructiva: la lucha contra la tradición nunca acaba, pues es la lucha contra el “irracional histórico”<sup>50</sup>.

La óptica de la tradición resulta ser una de las más profundas para evaluar los costos de la emancipación moderna. En cierto sentido, logra un mayor alcance que la óptica de la “Modernidad líquida”. La Modernidad ha ido liberando al hombre del sistema de lazos creados y de entregas afectivas. Piensa que así llegará a descubrir al hombre mismo y a su libertad. Pero es todo lo contrario. El sujeto de la emancipación termina en el “hombre-nada”, un núcleo liberado que debe reconducirse siempre, a manera de círculo vicioso, a un punto de partida análogo al de su nacimiento: pura potencialidad humana prospectiva e intencional<sup>51</sup>.

Se entiende, en este contexto, que el confort juegue un papel importante. No es, por cierto, un rol primario, como le asigna Bauman, pero tiene su propio peso, en cuanto la antropología racionalista establece que el fin del hombre es su realización en la ciudad tecnificada y perfectamente funcional. La persona humana es reducida a una "máquina para vivir", adaptable al modelo de casa de Le Corbusier. Desde este ángulo, nos dirigimos hacia una *“humanidad definitivamente estabulada en los habitáculos masivos de la técnica”*<sup>52</sup>.

##### 5. PLINIO CORRÊA DE OLIVEIRA (1908-1995).

Finalmente, debemos situar el pensamiento de Rafael Gamba respecto a un último referente: Plinio Corrêa de Oliveira.

El pensador brasileño sostiene que el vector esencial de la Modernidad es la “Revolución”. La concibe como el más gigantesco movimiento de subversión que ha conocido la Historia contra el “Orden” (la Civilización Cristiana fundada en la ley natural). Persigue imponer en la Tierra un estado de cosas contrario a él.

La Revolución ha utilizado un profundo conocimiento de la naturaleza humana caída. A través de las tendencias, las doctrinas y las transformaciones políticas, sociales y económicas, ha incoando una obra de destrucción que puede analizarse a partir de hitos históricos sucesivos y finalmente concurrentes: la Pseudo-Reforma Protestante, la

---

<sup>49</sup> Existen dos estudios sobre la noción de tradición en Gamba, RANDLE, “El concepto de tradición en Rafael Gamba” (1998), pp.207-220; y CANTERO, “La tradición en la obra de Rafael Gamba” (1998), pp. 221-236. El primero destaca el carácter connatural de la tradición; el segundo, su dinamismo histórico y la amplitud de sus alcances conceptuales.

<sup>50</sup> El concepto de tradición recibe en Gamba un detenido tratamiento como realidad connatural al hombre y fundamento de la comunidad política. La exposición más sistemática en GAMBRA, *Tradición o mimetismo* (1976), pp.17-44.

<sup>51</sup> GAMBRA, “Sociedad y religación. La ciudad como habitáculo humano” (1971), pp.13-14.

<sup>52</sup> GAMBRA, “Sociedad y religación. La ciudad como habitáculo humano” (1971), p.20.

Revolución Francesa, la Revolución comunista y la Revolución cultural de Mayo de 1968.

*“Esa Revolución no es sólo una revolución, sino que es “la” Revolución (...) El orden de cosas que viene siendo destruido es la Cristiandad medieval. Ahora bien, esa Cristiandad no fue un orden cualquiera, posible como serían posibles muchos otros órdenes. Fue la realización, en las circunstancias inherentes a los tiempos y lugares, del único orden verdadero entre los hombres; (...) la disposición de los hombres y de las cosas según la doctrina de la Iglesia, Maestra de la Revelación y de la Ley Natural. Esta disposición es el orden por excelencia. Lo que se quiere implantar es, per diametrum, lo contrario a esto. Por tanto, la Revolución por excelencia”<sup>53</sup>.*

La fuerza propulsora de la Revolución no son solo las ideas, sino algo más encarnado que le antecede, lo más implícito que le acompaña: las tendencias desordenadas del hombre, en particular, la soberbia y la sensualidad, que tras pasados ciertos umbrales de habitualidad e intensidad, suscitan la exigencia de conformar un mundo incompatible con la *Weltanschauung* católica<sup>54</sup>.

Como proyección de la lucha agustiniana entre la Ciudad del hombre y la Ciudad de Dios, Corrêa de Oliveira ve desde el siglo XVI en adelante un conflicto entre la “Revolución” y la “Contra-Revolución” en el ámbito de las tendencias, las ideas y los hechos, en el que subyace el imperativo de la primera de imponer una visión gnóstica e igualitaria del universo, con sus correlativas configuraciones terrenales.

La “Revolución” ha causado una crisis universal, única, total, dominante y procesal. El autor describe los agentes que la ponen en movimiento, sus distintas velocidades, y sus dos “valores metafísicos”, la Libertad y la Igualdad, que, en la medida que niegan el pecado y la Redención, encaminan, a través de diversas formas de liberalismo y socialismo hacia la construcción de las grandes utopías políticas, y, más allá, hacia una civilización que “devora al hombre”<sup>55</sup>.

Desde una perspectiva teológico-política, Plinio Corrêa de Oliveira examina el sentido último que tiene el ideal realizado de la Cristiandad, como categoría radicalmente opuesta a las elaboraciones de la Revolución moderna:

*“La Cristiandad era un orden sagrado, un orden que quería ser sagrado, y que la Iglesia consideraba sagrado. De modo que era sagrado en la intención de los que lo constituyeron y sagrado en la intención de la Iglesia, que, usando del poder que tiene, de hecho le confirió el carácter sacral (...) La Cristiandad miraba al lema de San Benito: “Ut in omnibus glorificatur Deus”. De acuerdo con este principio, toda la organización humana estaba ordenada a dar gloria Dios (...) Entonces, la gloria que los hombres deben a Dios debía ser dada en este mundo por la conformidad con Él, y por la estructuración de una civilización – orden político, sociedad, familia, cultura, etc.– según*

---

<sup>53</sup> CORRÊA DE OLIVEIRA, *Revolución y Contra-Revolución* (1992), pp.66-67; CORRÊA DE OLIVEIRA, *Philosophisches Selbstbildnis* (1994), pp.10-12

<sup>54</sup> CORRÊA DE OLIVEIRA, *Revolución y Contra-Revolución* (1992), pp. 70-78; CORRÊA DE OLIVEIRA, *Philosophisches Selbstbildnis* (1994), pp.7-8

<sup>55</sup> CORRÊA DE OLIVEIRA, “Prefacio” a la edición argentina de CORRÊA DE OLIVEIRA, *Revolución y Contra-Revolución* (1992), p.25.

las leyes y el espíritu de Él, según aquello que nosotros podríamos llamar la mentalidad de Dios”<sup>56</sup>.

El centro de la Cristiandad es Cristo Rey, por lo que la Modernidad puede describirse, por un lado, como una Revolución “anti-crística”, y, por otro, como un proceso universal de apostasía por parte de Occidente. Respecto de lo primero, hay un texto sintomático:

*“La Cristiandad es cristocéntrica. En torno a Cristo –Rey por derecho de nacimiento, Rey por derecho de conquista – todo gira. Se trata de la idea de su Reinado político y social (...) Dentro de esta concepción, el Reino de Cristo, una vez instituido, es inextinguible, toda insurrección contra él cumple el papel de un paréntesis, más largo o menos largo, al cabo del cual Cristo tiene que triunfar de nuevo. Porque, una vez implantado su Reino, pueden aparecer revoluciones, pero no una extinción. (...) Es decir, no es posible que la Revolución venza, de tal manera que elimine enteramente el Reino de Cristo”<sup>57</sup>.*

La cita sirve para comprender con nitidez por qué dentro de estos esquemas la Modernidad es formalmente un proceso de “apostasía” de las naciones cristianas<sup>58</sup>.

Gambra coincide con Corrêa de Oliveira en que la Modernidad es un proceso histórico de apostasía<sup>59</sup>. Ambos elevan a la Cristiandad como horizonte de significado de la secularización, movimiento esencialmente anti-cristiano en su impulso nativo, en su orientación definitiva y en su finalidad última. Pero se sirven de enfoques disímiles y de categoría explicativas distintas. No son opuestos, sino complementarios.

Gambra destaca, de la Modernidad, su sistema filosófico central: el racionalismo. Corrêa de Oliveira sus tendencias pasionales más dinámicas. Gambra analiza lo que para él es la obra destructora de la Modernidad desde la mirada contemplativa de un filósofo. De ahí que habitualmente, como contrapunto, se sienta obligado a describir como es –o como debe ser- la realidad del hombre, de la ciudad humana y de la *civitas* cristiana, no afectada por este proceso. Corrêa de Oliveira evalúa la materia desde categorías más próximas a la teología de la historia, y, como hombre de acción, se preocupa permanentemente de la veta estratégica del movimiento moderno, a quien concibe en

---

<sup>56</sup> CORRÊA DE OLIVEIRA, *Justicia y Sacralidad en la Edad Media* (1973), p.32. Sobre la Cristiandad, CORRÊA DE OLIVEIRA, *Philosophisches Selbstbildnis* (1994), pp.8-10; CORRÊA DE OLIVEIRA, “Notas sobre a conceituação de Cristiandade: caráter espiritual e sacral da *sociedade temporal* e sua *ministerialidade*”, *Catolicismo* 574, outubro de 1998; CORRÊA DE OLIVEIRA, *A Inocência primeva e a contemplação sacral do Universo* (2008), II, 12; CORRÊA DE OLIVEIRA, “Civilização Cristã”, *O Legionário* 546, 24 de janeiro de 1943; CORRÊA DE OLIVEIRA, “Cristiandade”, *O Legionário* 732, 18 de agosto de 1946; CORRÊA DE OLIVEIRA, “A Cruzada do século XX”, *Catolicismo* 1, janeiro de 1951.

<sup>57</sup> CORRÊA DE OLIVEIRA, *Justicia y Sacralidad en la Edad Media* (1973), pp.32-33.

<sup>58</sup> “Esta estructura jerárquica y sacral solidísima, que se levantó en medio de tormentas, que resistió los peores golpes, cayó cuando estaba en su fase triunfal. Pero no cayó por las manos de los adversarios. No fueron los bárbaros ni los turcos que la derrumbaron. Cayó por un veneno desde dentro, por un pecado inmenso que cometió, y que se convirtió en su castigo. La gran pecadora, la que inició el pecado, es la Cristiandad, en sus miembros que apostataron, y también en sus miembros que no reaccionaron como debían”, CORRÊA DE OLIVEIRA, *Justicia y Sacralidad en la Edad media* (1973), pp.42-43.

<sup>59</sup> Un análisis del pensamiento de Gambra sobre Europa, en cuanto Cristiandad secularizada, D’ORS, “Rafael Gambra y Europa” (1998), pp.69-78.

estado de lucha (la “Revolución”), respecto de la cual es preciso tonificar el movimiento que históricamente se le ha opuesto (la “Contra-Revolución”).

## II. EL PENSAMIENTO “ANTI-MODERNO” DE GAMBRA: LOS TRES PRESUPUESTOS.

Existe un raudal de corrientes filosóficas, culturales y sociológicas que han problematizado la Modernidad. Desde el tradicionalismo hispano hasta el pensamiento contra-revolucionario francés, desde el romanticismo germano del siglo XIX hasta la crítica anti-ilustrada de la Escuela de Fráncfort, desde los “nouveaux philosophes” al posmodernismo, son muchas las razones que se dan para discrepar de la Modernidad, al menos en sus manifestaciones típicas. Se habla incluso de sus *consecuencias perversas*<sup>60</sup>.

Pero una cosa es problematizar la Modernidad y otra es ser “anti-moderno”.

¿Cómo se aproxima nuestro autor a la materia? Gambra pertenece a aquella corriente que Compagnon denomina “*anti-moderna*”, particularmente reconocible en la filosofía de la Historia, el pensamiento político, la literatura y el derecho<sup>61</sup>.

El pensamiento “anti-moderno” acopia ideas, doctrinas y actitudes filosóficas heterogéneas, enlazadas por la crítica a las conformaciones políticas y culturales legadas por la Revolución Francesa<sup>62</sup>.

La indicación es relevante pues permite discernir la figura filosófica de Gambra: cuál es su escuela, cuál es su originalidad y cómo sorteas el eclecticismo.

En la crítica anti-moderna, Gambra se encuentra a gusto en sus propios supuestos: la tradición filosófica clásica, cimentada en la herencia greco-romana y medieval (particularmente Platón, Aristóteles, los estoicos, San Agustín, Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura y San Bernardo)<sup>63</sup>. Pero también atiende a los aportes de autores y corrientes no racionalistas de los siglos XIX y XX. Aquí es donde denota la amplitud de su mirada. Porque en su análisis crítico de la Modernidad incorpora una honda reflexión

---

<sup>60</sup> Es el título en español de BERÁIN, *Las consecuencias perversas de la Modernidad* (1996), donde Giddens, Bauman, Luhmann y Beck discuten diversas dimensiones del fenómeno: la Modernidad “desmembrada” (pp.31-120), la Modernidad “contingente” (pp.121-198) y la Modernidad “reflexiva” (pp.199-266).

<sup>61</sup> Lo hicimos notar en ALVEAR TÉLLEZ, “Elogio del Reino. Rafael Gambra y la reivindicación del tradicionalismo político”, p.308, artículo que se publicó a cuenta de esta investigación. Para las tipologías, corrientes y personalidades “anti-modernas”, con especial atención a la literatura, COMPAGNON, *Los antimodernos* (2007), pp. 11-253. Lo “anti-moderno” como categoría, GOULEMOT, *Adieu les philosophes: que reste-t-il des Lumières?* (2001), pp. 98-106. Sobre el derecho, GROSSI, *Mitología jurídica de la Modernidad* (2003), pp. 15-93.

<sup>62</sup> La Revolución Francesa como el “pandemónium” del pensamiento político anti-moderno en sus distintas variables (tradicionalista, conservador, romántico, etc.), en NISBET, *Conservadurismo* (1995), pp. 13-26, 39- 108 y COMPAGNON, *Los antimodernos* (2007), pp. 29-63. Un estudio de la Contra-Revolución en Francia en TULARD, *La Contre-Révolution. Origines, histoire, postérité* (2013), pp. 9-527. Para la Revolución Francesa en sí misma considerada, DAWSON, *Los dioses de la Revolución* (2015), pp. 29-209, con prólogo de Arnold Toynbee; y FURET, *La Revolución Francesa en debate* (2016), pp. 17-175.

<sup>63</sup> Una exposición propedéutica y sistemática de la filosofía clásica en GAMBRA, *Curso Elemental de Filosofía* (1975). Divide el tratado de acuerdo con el uso neoescolástico de las escuelas católicas: “Lógica” (pp.25-74), “Filosofía natural” (pp.75-94), “Psicología” (pp.95-148), “Metafísica” (pp.149-174), “Ética” (pp.175-222). Agrega un capítulo especial titulado “Filosofía de la Sociedad” (pp.223-279), que revela oportunamente cómo una de las preocupaciones centrales de nuestro autor es recordar los principios de la sociedad que han sido arruinados por la Modernidad.

(sin ninguna pretensión sistemática) de Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Husserl, Scheler, Tönnies, Heidegger, Bergson, Marcel, Camus, Sartre, Saint-Exupéry, Ionesco, Thibon, Saussure, Lévi-Strauss, y otros. De España, Unamuno, Ortega, Pío Baroja, García Morente, entre otros<sup>64</sup>.

La mirada de la filosofía clásica es enriquecida, de este modo, por los problemas que acuciaron a la fenomenología, al bergsonianismo, a la filosofía de la conciencia, al vitalismo, al existencialismo, incluso al decadentismo y a ciertas vetas –sobre todo lingüísticas- del posmodernismo<sup>65</sup>. El resultado no es un indigerible coctel ecléctico, sino una filosofía que integra y profundiza los puntos débiles de la Modernidad tal como han sido vistos, señalados y vividos por sus críticos más agudos<sup>66</sup>.

Rafael Gamba formuló su propia postura sobre la modernidad, sea en cuanto a su génesis, sea en cuanto a su desenvolvimiento y a su crisis<sup>67</sup>. La Modernidad es vista desde ciertos presupuestos: la fe cristiana, la cultura clásica y la doctrina del orden natural societario. Funcionan como premisas de todo su análisis. Sin una previa comprensión de sus alcances, no se bordea el hondo significado crítico del pensamiento del autor.

1. EL PRESUPUESTO DE LA FE. La fe es una virtud por la que una persona adhiere con su entendimiento y todo su ser a un conjunto de verdades que se consideran reveladas. Se habla así, de la fe, como cualidad del alma humana, infundida por la gracia sobrenatural, en orden a responder al llamado de Dios<sup>68</sup>.

Gamba destaca el papel de la fe como fuente de *conocimiento*. Siguiendo a De Maistre y en oposición al agnosticismo kantiano, la concibe como un *medio de ver*. Un

---

<sup>64</sup> Particular admiración guarda Gamba por García Morente, de quien fue alumno en los últimos años de su magisterio. Un estudio en ARTIGAS, *La huella de García Morente* (1998), pp.161-181. Por el contrario, el autor discrepa fuertemente de Ortega y Gasset, en la medida en que su obra se vuelve funcional a la “europeización”. RODRÍGUEZ, “Gamba en la polémica del orteguismo católico” (1998), pp. 147-159.

<sup>65</sup> Se ha estudiado las relaciones entre Gamba y el existencialismo, FORMENT, “Gamba intérprete de la crisis existencialista” (1998), pp. 109-129. Los vínculos con Bergson, SERRANO, “Gamba y el reencuentro del tiempo” (1998), pp. 183-193; y con Saint-Exupéry, MONTEJANO, “Saint-Exupéry visto por Rafael Gamba” (1998), pp. 131-145. Al lenguaje dedica Gamba una obra monográfica titulada *El lenguaje y los mitos* (1983). Como subraya Ayuso, y revisaremos oportunamente, nuestro autor considera que el lenguaje es el punto de encuentro entre el *mythos* y el *logos*. AYUSO, “Rafael Gamba en el pensamiento tradicional español” (1998), p.28. Un estudio en SORIA, “El lenguaje: sugerencias de Rafael Gamba” (1998), pp.195-206, donde destaca sus preocupaciones: la creación del lenguaje simbólico, la separación entre lenguaje y naturaleza, y la simplificación morfológica, como elementos de mistificación. Soria inserta a Gamba en la línea de los análisis semánticos de Heidegger.

<sup>66</sup> La más completa biografía intelectual de Gamba se encuentra en AYUSO, *Koinós. El pensamiento político de Rafael Gamba* (1996), pp.11-66. En esta obra fundamental la mirada “anti-moderna” del autor no es trabajada de un modo explícito, pues va dedicada específicamente a evaluar sus aportes al tradicionalismo político. Empero, es fácil verla cimentada en el trasfondo, a propósito de las páginas que se dedican a la “crisis del racionalismo” (pp.67-106). GONZALEZ CUEVAS, *Historia del Pensamiento Político español. Del Renacimiento a nuestros días* (2016), tema 18, también refiere al tradicionalismo político de Gamba.

<sup>67</sup> El carácter “anti-moderno” de Gamba ha sido destacado, en general, por MILLÁN PUELLES, “Compromiso y razón. En torno a la figura intelectual de Rafael Gamba” (1998), pp.35-45. En el ámbito de la filosofía política, CASTELLANO, “La política anti-moderna de Rafael Gamba” (1998), pp.55-67, y en la filosofía jurídica, VALLET DE GOYTISOLO, “La obra de Rafael Gamba desde la Filosofía del Derecho” (1998), pp. 93-107.

<sup>68</sup> Sobre la fe, TOMÁS DE AQUINO, Santo, *Suma Teológica* II-II, q.1-7. Sobre la esencia, razón, objeto y justificación de la Fe, SCHMAUS, *Teología Dogmática* (1960, I), pp.140-157.

medio que, proyectado al análisis de la historia, anuda la acción de la Divina Providencia, por un lado, y el papel de la libertad humana, por otro<sup>69</sup>.

Esta mirada teológica de la fe es completada en nuestro autor por la mirada del filósofo de la sociedad y de la historia<sup>70</sup>. Más allá de la creencia en la revelación cristiana, la fe es un fenómeno que ha tenido un enorme influjo en el desarrollo filosófico, histórico y cultural. En otros términos, la fe sirve de punto de partida no sólo por un motivo de íntima convicción personal. También porque con independencia de la constatación de su verosimilitud, ha jugado un papel estructurante al interior de la Civilización occidental<sup>71</sup>.

Un agnóstico, o un ateo, pueden coincidir con el creyente en la percepción de dicho influjo. Y ese es, precisamente, el primer punto de partida de Gamba para analizar la Modernidad, que viene a presentársele como un proyecto de descristianización del mundo, de la Historia y de la vida personal.

Gamba se inserta, de este modo, en la tradición “contra-revolucionaria” que, desde Donoso Cortés y De Maistre hasta llegar a Belloc y Corrêa de Oliveira, reivindica lo sagrado en la Historia y ve en la Modernidad un asalto a la Cristiandad, a la fe católica hecha carne en una civilización<sup>72</sup>.

2. EL PRESUPUESTO DEL “ORDEN NATURAL”. El otro punto de partida del autor es el “orden natural”, como base de la sociedad humana. Gamba profundiza la tesis clásica de la naturaleza social del hombre, conjugando, de un modo bastante original, los aportes de Platón, de Aristóteles y de Santo Tomás. Es su doctrina –que analizamos más adelante– de los “estratos ónticos” de la naturaleza humana, que se refleja en las más variadas formas de civilización, hayan sido o no asumidas por la fe cristiana.

Desde esta perspectiva, la Modernidad aparece como un ensayo por desconocer, primero, y destruir, después, el orden natural donde se asientan las sociedades históricas<sup>73</sup>.

El orden natural tiene un elemento inmóvil que es el reflejo, en lenguaje escolástico, de la Ley Eterna. Pero, asimismo, tiene una dimensión cambiante, que corresponde a la concreción histórica de las tendencias humanas en cada sociedad. Estas se desenvuelven en el tiempo y el espacio, formando una realidad asociativa profunda -la “comunidad”-, sustrato de la ciudad terrena o sociedad. Sus bienes culturales –en el más amplio sentido de la palabra- son portados y perfeccionados por la “tradicición” y conocen

---

<sup>69</sup> GAMBRA, “La idea de comunidad en José de Maistre” (1976), pp.8-10.

<sup>70</sup> Al analizar la fe católica en el pensamiento de Gamba, se ha destacado su carácter de “filosofía cósmica”. WIDOW, “Ser católico” (1998), p.54.

<sup>71</sup> Esta idea de la fe cristiana considerada desde su función estructurante ha sido destacada últimamente por REDEKER, *Egobody. La fábrica del hombre nuevo* (2014), pp. 58-59. En el ámbito sociológico, y recogiendo los aportes de Tocqueville, Durkheim, Weber y Simmel, Nisbet refiere a lo “sacro” como perspectiva de análisis. NISBET, *La formación del pensamiento sociológico* (2009), pp.70-124.

<sup>72</sup> Gamba cita en múltiples ocasiones a Donoso Cortés, Balmes, De Maistre y Vázquez de Mella, como veremos en su lugar. A estos dos últimos dedica monografías. De todos ellos extrae instrumentos conceptuales que le son útiles para criticar a la Modernidad: el “sentido común” balmesiano, la “comunidad” y el papel del misterio en De Maistre, la “soberanía social” y la amplitud sociológica de la “tradicición” de Vázquez de Mella, etc. A Plinio Corrêa de Oliveira lo cita en varias ocasiones a propósito del trasvase ideológico inadvertido.

<sup>73</sup> En este punto, Gamba coincide con PIEPER, *El fin del tiempo. Meditaciones sobre filosofía de la historia* (1984), p. 147.

una forma peculiar de condensación en la “patria”. La “tradicición” es como el alma de la comunidad, el suelo nutricional de toda sociedad humana<sup>74</sup>.

“Comunidad”, “tradicición”, “patria” son vocablos que se revitalizan y que adquieren en el pensamiento de nuestro autor una gran riqueza de significado, según analizaremos en detalle más adelante. Se enuncian con metáforas evocadoras como las de “Reino” o “habitáculo humano”. Categorías todas que se lanzan –si se nos permite el término- contra las realizaciones de la Modernidad, particularmente la sociedad contractual, la sociedad de consumo, la democracia laica y liberal, y el Estado. Artilugios que deshumanizan al hombre.

La mirada aquí es la propia del “tradicionalismo”, pero con una singularidad: toda la reflexión de Gamba sobre el orden natural y sus categorías históricas está permeada de preocupación por el hombre y aquello que lo desnaturaliza, lo deja huérfano, lo enajena. Es un tradicionalismo sellado por el humanismo más genuino<sup>75</sup>.

En este “orden natural”, el factor religioso -la religiosidad natural- tiene un factor relevante, como veremos en su lugar<sup>76</sup>.

De las ideas precedentes, nace la concepción pesimista de la Modernidad, su consideración como “Revolución” a secas. Aquí pesa la influencia de De Maistre y de Bonald. En nuestro autor late la idea de que la obra de la Revolución ha de fracasar –tarde o temprano- porque “*se asienta contra el orden natural*”, destruyendo las bases posibles de la sociedad humana. Más que una constatación es un principio. La Modernidad arranca las raíces de la comunidad, con lo que la sociedad pierde las bases más firmes e íntimas de la unidad y solidaridad humanas<sup>77</sup>.

De ahí que tras su pensamiento se encuentre una filosofía de la Historia que merece calificarse como “militante”: opuesta hasta en los detalles a la visión moderna del orden humano, marcado por la Revolución Francesa y el capitalismo liberal. Nuestro autor parece preferir, sin embargo, el término de “tradicionalismo”, en la medida que acentúa no solo la defensa de un legado, sino también los aspectos positivos de una civilización<sup>78</sup>.

En síntesis, el “orden natural” que defiende Gamba es un orden natural histórico. O si se quiere, un orden natural que proyecta las tendencias humanas –en un esquema propio de la filosofía clásica- hacia los bienes que cada pueblo hace suyos y perfecciona mediante la “tradicición”, en la unión cordial de la “comunidad”. Ambas categorías dan

---

<sup>74</sup> GAMBRA, voz “Tradicionalismo” (1975), pp.671-672; GAMBRA, *Tradicición o mimetismo* (1974), pp.17-44.

<sup>75</sup> Se entiende por “tradicionalismo” la concepción que considera a la tradición como sabiduría acumulada a través de los siglos, como fidelidad a una continuidad dotada de sentido. La conceptualización del tradicionalismo específicamente político, así como la bibliografía relevante desde el ángulo de su autocomprensión, ALVEAR TÉLLEZ, “Elogio del Reino. Rafael Gamba y la reivindicación del tradicionalismo político” (2017), pp.303-335. El estudio lo ampliamos en el capítulo tercero.

<sup>76</sup> Desde el ángulo histórico, Gamba defiende con particular vigor esta tesis. GAMBRA, *Unidad religiosa y derrocamiento católico* (2002), pp. 61-85.

<sup>77</sup> GAMBRA, “La idea de comunidad en José de Maistre” (1976), p.18.

<sup>78</sup> GAMBRA, “Tradicionalismo” (1975), p.671. Un detenido estudio de la inserción de Gamba en el pensamiento tradicional, particularmente español, AYUSO, “Rafael Gamba en el pensamiento tradicional español” (1998), pp.19-34. La figura de Gamba como pensador atento a las fuentes históricas primarias, GARAY, “La obra historiográfica de Rafael Gamba” (1998), pp.271-186.



significado concreto a una naturaleza que, de otro modo, correría el riesgo de transformarse en un modelo de análisis racionalista.

3. EL PRESUPUESTO DE LA CULTURA CLÁSICA. El tercer presupuesto sobre el que Gamba funda su crítica es la cultura clásica. La noción de cultura adopta aquí su significado común: el conjunto de ideas, instituciones y costumbres por las que el ser humano vive en comunidad, se desarrolla y se perfecciona<sup>79</sup>.

La cultura clásica se expresa en tres concepciones concatenadas: la griega, la romana y la cristiana, que corresponderían a los tres grandes descubrimientos del espíritu humano.

La cultura griega descubre la razón. No la razón racionalista, sino la razón inteligible. La realidad se hace asequible al entendimiento, que es capaz de lograr una concepción del universo profundamente ordenada y medida. El mundo es un Cosmos, un conjunto de seres regido, en lenguaje platónico, por el *Logos*, el *Nomos* y la *Taxis*. Esta concepción tiene un correlato antropológico: modela un tipo humano virtuoso, equilibrado, hermoso. Un hombre formado por la *paideia* y la *politeia*. El ser humano es un microcosmos destinado a la vida armónica, a la verdad, al bien<sup>80</sup>.

Gamba destaca cómo la cultura griega es “esencialista”. Un principio inmóvil subyace o sobrevuela la contingencia, la temporalidad del hombre y de la naturaleza. Por eso, la materia, hundida en la movilidad, es un factor que hay que asumir con cuidado, pues conlleva anejo el peligro de degradación. Ante ella no cabe la actitud meramente esteticista, pues el espíritu humano debe moldearla o desecharla.

La razón clásica, en sus expresiones filosóficas más altas, no desemboca en el idealismo epistemológico del racionalismo moderno, dado que no existe el repudio al ser, sino una apertura, un ascenso hacia él<sup>81</sup>. Un ascenso que, en sus diversas escuelas, intenta una gama de soluciones al gran problema que conmueve a la cultura griega: la tensión entre las dos experiencias radicales, la del mundo de la movilidad y la del mundo de la inteligibilidad<sup>82</sup>.

---

<sup>79</sup> Gamba no da una definición formal de cultura, pero el concepto anotado se puede inferir de su obra, particularmente de GAMBRA, “El exilio y el reino. Hacia una auténtica renovación cultural” (1985), pp.73-94; GAMBRA, “Civilización y colonización” (1987), pp.1145-1150; y GAMBRA, *Unidad religiosa y derrotismo católico* (2002), pp.165-169. El autor utiliza en diversas ocasiones un concepto amplio de cultura. Como equivalente a “mentalidad”, para referirse a la “cultura ambiente” de las nuevas generaciones o al modo de pensar del modernismo: Como sinonimia de “inculturación”, en el sentido etnológico del término. Como forma de cultivo del espíritu humano, que, en definitiva, resulta retorcido en sus resultados, cual es el caso de la “cultura racionalista”, la “cultura laica” o la “cultura moderna”. Respectivamente, GAMBRA, “Prólogo” a BOIXADÓS, *La IV Revolución Mundial. New Age: crónica de una revolución anunciada* (1997), p.5; GAMBRA, “Bajo el poder de Poncio Pilatos” (1978); GAMBRA, “A vueltas con los valores” (1988) p.839; GAMBRA, “El existencialismo, situación límite de nuestra época” (1959); GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), pp.220-221; y GAMBRA, “Familia y Sociedad” (1995), p.929. También utiliza el término en clave gramsciana, como “*organización mental, disciplina del yo interior y conquista de una superior conciencia a través de la autocrítica*”, GAMBRA, “Presentación” a MARINOVIC, *La estructura mental en el pensamiento de Antonio Gramsci* (1989), pp.715-716.

<sup>80</sup> GAMBRA, *Historia sencilla de la filosofía* (1999), pp.37-39; GAMBRA, “Hacia una nueva estructura de la sociedad” (1968), pp.39-41; GAMBRA, “Vivir la verdad. Las virtudes cardinales y el hombre moderno” (1967), pp.66-67.

<sup>81</sup> GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), p. 21-22.

<sup>82</sup> GAMBRA, *Historia sencilla de la filosofía* (1999), p.88

La cultura griega fue profundamente humanista. De ahí que el genio romano haya podido ver en ella todo este valor, particularmente la racionalidad.

Roma adapta, organiza y expande la racionalidad como instrumento de civilización, particularmente en el estrato político y jurídico. Para Gamba, de ahí nace la civilización mediterránea, núcleo de Europa y de Occidente.

En la concepción del universo, el genio romano logra un complemento vital con la herencia griega. Se trata de una síntesis dual, no exenta de tensión, capaz de explicar el mundo a través de un esquema básico de la realidad:

*“Un esquema básico de la realidad que constituía una comunidad de ideas y creencias. Este esquema se reducía a la dualidad y tensión entre el mundo perfecto y móvil de las cosas concretas y el logos o esfera superior inteligible. Este dualismo fue confirmado, en su raíz última, por la concepción cristiana del mundo”<sup>83</sup>.*

La fe de Cristo es, para Gamba, el último y radical descubrimiento de la cultura clásica. La tercera dimensión que viene a coronar, completar o resolver el dualismo precedente. Aparece en un momento providencial. Precisamente cuando el espíritu grecorromano se ha agotado en su energía creadora y, exceptuando a Plotino, sólo perdura en la memoria de las escuelas rutinarias.

El cristianismo ofrece un salto cualitativo a la racionalidad greco-romana. La búsqueda de la verdad y del bien, el afán por penetrar las causas y sus fines, encuentra, al fin, un término no solo definitivo sino también pleno. Es Dios Padre, el Dios personal, el que espera al hombre y a la civilización, como plenitud de Ser, como Causa última y Fin supremo de cuanto tiene ser y movimiento. Para esta religiosidad teísta es la contemplación de la verdad sobrenatural el más alto y real destino humano y sus virtudes anexas -la *oratio*, la *meditatio* y *lectio*- las más importantes, las que impregnan, como corolario, el ascenso posible hacia el logos o esfera inteligible<sup>84</sup>.

La noción griega de Cosmos, o universo presidido por el Logos, se traduce en el cristianismo en la concepción del mundo creado por un Dios personal, inteligente y bueno. La soberana ley de orden y armonía exige que la sociedad no solo sea temporal sino también volcada a lo religioso<sup>85</sup>. La patria definitiva no es la ciudad terrena sino la *civitas divina*, y a ella se llega con la ayuda de la primera<sup>86</sup>.

Una nueva verdad aparece: la condición humana es de naturaleza caída y de naturaleza redimida. La posesión de la tierra y el acceso a la verdad se han endurecido por el pecado original y los pecados actuales. El equilibrio interior y la inserción ordenada en el Cosmos son imposibles sin el acceso a la gracia sobrenatural y medicinal. Este es el don único que puede resolver la situación fronteriza y ambivalente del hombre, su dupla experiencia entre la carne y lo inteligible en continua tensión o contradicción; su natural

---

<sup>83</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.250.

<sup>84</sup> GAMBRA, “El sentido cristiano de la acción” (1973), pp.956-957.

<sup>85</sup> GAMBRA, *Unidad religiosa y derrotismo católico* (2002), p.34. Sobre el cosmos griego, GAMBRA, “El sentido cristiano de la acción” (1973), pp.950-951.

<sup>86</sup> GAMBRA, “Hacia una nueva estructura de la sociedad” (1968), p.41.

duplicidad entre lo sensible y lo intelectual; el combate entre el hombre interior y el hombre exterior<sup>87</sup>.

En este cuadro, Gamba enfatiza cómo el Cristianismo valoriza de un modo único a la persona, acentuando el papel del libre albedrío y hermanando a cada uno de los hombres en un común destino sobrenatural y transterreno.

Cargado con ese peso, el ser humano se inserta en la comunidad política. No es solo un ciudadano, a la manera greco-romana, sino un hombre interior, que sabe que su alma vale, por aquel destino, más que todo el cosmos exterior. Las consecuencias marcarán la historia de Occidente:

*“El cristianismo fue promotor de individualidades. Acercó toda la vida social y política a la persona, como su prolongación y servicio. La institución fundamental que servía de modelo era la familia, prolongación fisiológica y espiritual del individuo. La civitas adquiriría estructura familiar, hasta en el gobierno personal y aún patriarcal de los reyes. La ley era la codificación de la costumbre y el pacto. En todos los órdenes la persona era el centro de gravedad y su área de acción no encontraba más limitaciones que las subsiguientes a la suprema relación óptica de la criatura para con el Creador”<sup>88</sup>.*

Esto fue posible porque la cultura cristiana hizo comparecer la dimensión existencial ante el central elemento esencialista de la cultura grecolatina. Con ello logró una síntesis superadora. En adelante, la cultura clásica es capaz de conjugar los factores existenciales y esenciales:

*“Las grandes síntesis de las edades cristianas fueron armónicas en el ingrediente esencial y existencial. Heredaban del primero el sano racionalismo griego, y del segundo, la relaciones personales de salvación o perdición con un Dios personal”<sup>89</sup>.*

Realismo, intelectualismo, y en su justa medida, sobrenaturalismo, son, entonces, los tipos culturales de la cultura clásica. La misión del último no es negar sino perfeccionar los dos primeros<sup>90</sup>.

En este sentido, las patologías del cristianismo –las grandes herejías como el arrianismo, el protestantismo, el “modernismo” de inicios del siglo XX- no son congruentes con la cultura clásica, porque extreman uno de estos tipos, reduciendo o excluyendo a los otros. No es un aserto de nuestro autor, pero parece una conclusión necesaria.

Tampoco la Modernidad es coherente con la cultura clásica. Diríase que por principio. Es claro que la deriva racionalista o irracionalista que ella ha cultivado (por acción o reacción) rechaza cada uno de estos tres tipos culturales y su síntesis.

---

<sup>87</sup> GAMBRA, “El sentido cristiano de la acción” (1973), pp.957-959; GAMBRA, *El Silencio de Dios* (1968), pp.116-117.

<sup>88</sup> GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), pp.22-23.

<sup>89</sup> GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), pp.26.

<sup>90</sup> Gamba gusta distinguir entre racionalismo clásico y racionalismo moderno. GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), pp.150-151. Al primero, conviene mejor la designación de “intelectualismo”. El intelectualismo se eleva abstractivamente desde los datos de la realidad; el racionalismo, en cambio, parte de la primacía absoluta de la razón. GAMBRA, “Las implicaciones sociales de la persona” (1972), p.2.

Por eso, Gamba es culturalmente “anti-moderno”. Tanto, que considera que la cultura grecolatina y la cultura cristiana forman “*la columna vertebral de la cultura humana y la patria de la filosofía*”<sup>91</sup>.

### III. LA MODERNIDAD COMO “CONTRA-CULTURA”.

Si se analiza la Modernidad desde los tres presupuestos señalados precedentemente, los resultados no pueden ser más negativos. Desde el presupuesto de la fe, la Modernidad aparece como un movimiento que rechaza el influjo de la fe cristiana en la conformación de la sociedad temporal. Desde el presupuesto del orden natural, se visualiza como un proceso tendente a la sustitución de ese orden por los artificios de la razón pura. Desde el presupuesto de la cultura clásica, la génesis y desarrollo modernos se hacen posibles por su negación o tergiversación.

¿No hay matices en esta mirada? No, en lo sustancial. No, en la medida en que la Modernidad se concibe como una elaboración del espíritu humano opuesta a la realidad, a la inteligencia y a la fe cristiana que las eleva. La Modernidad pasa a ser considerada una especie de “contra-cultura”.

Para medir los alcances de esta “contra-cultura”, es oportuno revisar de qué modelos o esquemas interpretativos se sirve nuestro autor:

1. LA CONTRA-CULTURA DEL RACIONALISMO. La Modernidad, en su sentido fuerte, es la cultura propia del *racionalismo*. A diferencia de la cultura clásica, coronada por el cristianismo, no cultiva el espíritu para acercarlo a Dios. Se enfoca principalmente en un desarrollo horizontal: en el avance del saber científico, único camino hacia el progreso. Se trata de un progreso ilusorio, porque, en definitiva, no le fue dado al ser humano ni el conocimiento absoluto ni el dominio del universo<sup>92</sup>. Es un conocimiento y un dominio que, en la teología, es más propio de los ángeles.

2. LA CONTRA-CULTURA DE LOS MEDIOS. En segundo lugar, la Modernidad es vista como la civilización de los *medios*, y no de los *finés*, la gran conspiradora contra la vida espiritual y el sentido de la vida. En este punto, nuestro autor lleva hasta sus últimas consecuencias la idea de Bernanos, de que solo puede comprenderse la Civilización moderna si se admite que es una inmensa conspiración contra la vida interior.

La gran crítica de Heidegger y de la Escuela de Frankfort contra la razón técnica o instrumental, a Gamba le inspira una frase lapidaria: “*esta civilización, en medio de su brillo y sus conquistas técnicas, es también una conspiración contra el sentido de la vida, es decir, una frustración universal*”<sup>93</sup>.

El sentido de la vida es el sentido *pleno* de la vida, irreductible a la existencia puramente biológica, material, animal, extrínseca o técnica. La más alta dimensión de la vida humana es la *contemplatio*, sea natural o sobrenatural. Y la Modernidad lo que ha hecho es cerrar el círculo de la vida, con eslabones férreamente unidos, sin solución de continuidad, para absorber la existencia humana en la obtención exclusiva de los medios. El universal dinamismo de éstos se ordena a la vida, y la vida a aquel dinamismo. No hay

---

<sup>91</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.250

<sup>92</sup> GAMBRA, “Cultural” (1970?), texto dactilografiado, p.3.

<sup>93</sup> GAMBRA, “El sentido cristiano de la acción” (1973), p.949.

nada fuera de este mutuo y duro condicionamiento; sólo la eficacia que une a ambos extremos.

El contemplativo es, entre los modernos, un extranjero, un extraño a su tiempo y a su ambiente, un “alienado”. La contemplación, como *vivencia humana con valor propio y liberador*, está condenada a quedar fuera del círculo omnipresente de la praxis<sup>94</sup>.

3. LA CONTRA-CULTURA DEL ACTIVISMO Y DE LA TEMPORALIDAD FLUYENTE. La Modernidad es descrita como la cultura del “*activismo y de la temporalidad fluyente*”. Nuestro autor se sirve de los antiguos mitos griegos para representar esta situación: el de Sísifo (la actividad absoluta) y el de Cronos o Saturno (los cronólatras o hijos se la pura temporalidad). Para completar el perfil moderno, debe sumarse el mito de Fausto (“el principio era la acción”). Todos ellos expresan, unos premonitoriamente, otro de forma contemporánea, la desesperación, tras la aparente victoria de la técnica<sup>95</sup>. Y es que el hombre, simplemente, no está hecho para la sola exterioridad de sí mismo, al que lo han condenado los tiempos modernos.

4. LA CONTRA-CULTURA DE LA DESORIENTACIÓN. La Modernidad es la cultura de la *desorientación*. Es incapaz de una *paideia*, de producir en su seno “*hombres formados y orientados espiritualmente según la fe y los ideales que sostienen y vivifican*” una civilización. Su producto es el Hombre Universal (a imagen de la UNESCO): factura uniforme concebida en serie, opuesta al medio genuinamente humano, diferenciado y personalizado<sup>96</sup>.

5. LA CONTRA-CULTURA DEL CAOS. La Modernidad puede ser definida como la civilización del *caos* frente a la civilización del *cosmos*, que es la propia de la cultura clásica. El mundo ya no es habitáculo para el hombre. El moderno no reconoce en él su casa o morada, que, además, debiera ser *católica y ecuménica*, en el sentido griego de los términos. Todo, desde cero, tiene que ser excogitado desde la razón físico-matemática, proyectado en planes, y dominado por la voluntad. La realidad circundante y la propia realidad humana es para el moderno como el caos para los griegos: lo que existe sin orden ni medida<sup>97</sup>. De ahí el papel que se autoasigna el racionalismo y los sistemas políticos, sociales y económicos que de él derivan.

Hay en estas cinco descripciones –la Modernidad como cultura del racionalismo científico, de los medios, de la temporalidad fluyente, de la desorientación y del caos- un denominador común: el alejamiento de la persona y de la existencia humana. En términos de Gamba:

*“Lo característico de lo moderno es el alejamiento, en toda especulación, de lo concreto existente, y en la vida social, de lo personal humano. Ciencia y filosofía huyen*

---

<sup>94</sup> GAMBRA, “El sentido cristiano de la acción” (1973), p.949. La superioridad de la vida contemplativa, en línea con la doctrina de Santo Tomás y de San Bernardo, en *Ibíd.*, pp.954-956. El único analogado de la contemplación que podría ser aceptado por la Modernidad es el que corresponde a la actividad del científico o del pensador, tan bien expresada en la imagen de Rodin. Y es que “*el predominio de la acción sobre la contemplación ha llevado a la modernidad a poseer un concepto -y una imagen- muy distinta del saber que la poseída por edades anteriores*”. Una notable comparación entre el pensador moderno (urgido por la praxis), el sabio aristotélico y el sabio cristiano, en *Ibíd.*, pp.959-960.

<sup>95</sup> GAMBRA, “El sentido cristiano de la acción” (1973), p.949-950.

<sup>96</sup> GAMBRA, “El hombre del futuro” (1970).

<sup>97</sup> GAMBRA, “El sentido cristiano de la acción” (1973), p.950-951.

*de la existencia, deshumanizándose, y el área vital de la persona, en lo social, choca con redes ajenas a su naturaleza, que la inmovilizan y anulan”<sup>98</sup>.*

La deshumanización de la que aquí se habla es fruto cultural del racionalismo en todas sus aplicaciones: filosófica, científica, tecnológica, política, social y económica:

*“La ciencia moderna ha hecho abstracción del aspecto cualitativo, verdaderamente vital humano, y se ha quedado solo con el cuantitativo, puramente racional o ideal, siguiendo el “espíritu objetivo” origen de la deshumanización progresiva. Y ha creado esa fuerza incontrolable e inhumana, el maquinismo, que subyuga al hombre a la vez que mata el espíritu. En lo político y económico, la democracia y el capitalismo diluyen la responsabilidad personal en la asamblea y el sufragio universal, y en el poder difuso y amorfo de la red económica. En el orden social, la mecanización, o el ideal del funcionamiento automático, sin que aparezca el actuar característico de la persona individual, sustituido por la aplicación gris y mecánica del reglamento”<sup>99</sup>.*

Sin embargo, en tiempos de la modernidad débil el mal se proyecta más allá del umbral fijado por el racionalismo. Ya no hay un todo pensado, ideado o aplicado bajo el cual encuadrar al hombre. La modernidad débil o posmodernidad desdobra, entonces, los malos efectos del racionalismo rumbo a lo que Gamba llama la *“subversión espiritual”*.

*“El racionalismo moderno -y la civilización que ha inspirado- ha transformado esencialmente esa jerarquía natural que lleva de la acción a la contemplación, de lo temporal a lo intemporal, de la contemplación natural a la disponibilidad de la sobrenatural”<sup>100</sup>.*

La posmodernidad es, a este título, el último impulso de la Modernidad, pues solo gracias a ella es que el hombre termina completamente inserto en el ritmo de la mera exterioridad, de la acción, de la temporalidad fluyente, en el caos de lo informe.

A estos efectos, nuestro autor habla pura y simplemente de la civilización producida por el racionalismo. Pero, en rigor, su pensamiento no puede ser comprendido si no sujetamos su análisis al rango diferenciador que lo posmoderno provoca en lo moderno. El hombre, que cualitativamente era “menos humano” a través de la deshumanización racionalista, ahora camina hacia la condición de “no humano”, por medio de aquella perniciosa inversión del espíritu operada por la disgregación posmoderna.

Esta inversión, que estudiaremos más adelante, no hubiera sido posible sin el desmontaje histórico de la sociedad temporal cristiana que, acompañó durante siglos, con su encuadre cultural, el desenvolvimiento del espíritu humano.

*“Esta gran subversión espiritual que sitúa el saber al servicio de la acción y niega el sentido de la contemplación, no hubiera sido posible sin una paralela subversión del ámbito humano en que el espíritu fructifica y del templo que acoge e inspira la contemplación de las cosas sagradas. Ese ámbito, que era la Cristiandad o sociedad*

---

<sup>98</sup> GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), p.23.

<sup>99</sup> GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), pp.23 y 24.

<sup>100</sup> GAMBRA, “El sentido cristiano de la acción” (1973), p.960.

*cristiana, ha sido minuciosamente desmontado por la Revolución que triunfó en Europa entre 1789 y 1833*”<sup>101</sup>.

La Cristiandad fue desmontada como estructura político-temporal por la Revolución Francesa. Pero la Revolución de 1789, que marca el punto histórico de inflexión, no expresa la longitud temporal de todo el proceso de destrucción de la Cristiandad. En rigor, este puede ser dividido en dos grandes etapas. La primera, es la demolición de la Cristiandad europea como comunidad universal. Se inicia con el protestantismo y concluye con la implantación del Estado laico, que la Revolución de 1789 establece.

Ello da inicio a la segunda etapa: la destrucción de las cristiandades nacionales. Bajo su signo, se produce, como veremos, la sucesiva desvinculación del ser humano de sus ámbitos asociativos. El proceso culmina durante la segunda mitad del siglo XX con la renuncia de los Estados católicos a la confesionalidad, en virtud del Concilio Vaticano II. La manifestación más aguda se ha dado en España.

Como analizaremos en su lugar, este concilio tiene suma importancia para Gamba, por cuanto hace germinar el derrumbe de lo que podría considerarse el faro de la Cristiandad, la Iglesia Católica. Se trata, en puridad, de una autodemolición. Un fenómeno que también puede formularse como la penetración de la Modernidad en el seno de la Iglesia, con los consecuentes e inmensos efectos en la sociedad temporal.

La Modernidad, en consecuencia, puede ser considerada como “contra-cultura” en los horizontes del pensamiento de Gamba, en cuanto es un proceso filosófico e histórico que elimina paulatinamente de la vida temporal, la fe, el orden natural y sus expresiones societarias y personales

A continuación analizamos las dos dimensiones de este proceso: la filosófica (perteneciente al mundo de las ideas) y la histórica (expresiva del mundo de los hechos).

#### IV. LA MODERNIDAD EN SU DESENVOLVIMIENTO FILOSÓFICO.

La Modernidad es susceptible de ser analizada como un proceso de ideas y sistemas filosóficos que van germinando y desplegándose desde el siglo XV hasta nuestros días. Para estos efectos, hay que identificar un denominador común y una lógica interna que unan las distintas concepciones potencialmente calificables como “modernas”. No sirve, sin embargo, cualquier lógica interna. Si hablamos de proceso, esa lógica ha de adoptar la forma de desarrollo creciente, y debe identificar el lugar que ocupan en ese desarrollo los diferentes autores, ideas o sistemas, y su correlación próxima o remota. En otros términos, si no hay un espíritu y una finalidad que trascienda los sistemas filosóficos concretos y diferenciales para colocarlos en una común referencia, no podemos hablar de Modernidad como proceso de desenvolvimiento filosófico.

Gamba dedica un libro a esta cuestión. Su “Historia sencilla de la Filosofía”. El objetivo de la obra es describir la historia de la filosofía de una manera *simple*, esto es, identificando a cada autor o corriente filosófica por sus aportes centrales, explicando, al público no especializado, el léxico peculiar de cada sistema.

---

<sup>101</sup> GAMBRA, “El sentido cristiano de la acción” (1973), p.960.

Si bien la “Historia Sencilla de la Filosofía” fue pensada como obra introductoria, resulta un texto de síntesis lograda, sea en su forma, sea en su contenido. Es cierto que, para nuestros efectos, hubiéramos agradecido una obra más extensa, quizás de varios volúmenes, que descendiera a los detalles, como lo intentado por Voegelin con su “Order and History”<sup>102</sup>. Pero la “Historia Sencilla” tiene el mérito de mostrar, en un solo continuo, el desarrollo de la Modernidad filosófica en sus aspectos esenciales, con impecable coherencia, sin fracturas conceptuales, ni rectificaciones dubitativas.

La obra en comento no es, formalmente, una historia de la modernidad filosófica. Es, directamente, una historia de la filosofía sin más. Pero al tratar de la filosofía moderna la anuda en torno a un solo eje central –el racionalismo–, que analiza desde una lógica dinámica interna –génesis, desarrollo, crisis–, indicando el lugar que le corresponde en el proceso a cada autor, idea o sistema, desde el ángulo de sus aportes.

En consecuencia, es desde esta obra que revisaremos lo que para Gamba es la Modernidad en el desenvolvimiento de sus concepciones filosóficas sustanciales. Sin perjuicio de integrar, cuando sea oportuno, otros textos del autor.

## 1. GÉNESIS DE LA MODERNIDAD FILOSÓFICA.

Gamba cifra el origen de la Modernidad en el Renacimiento.

“El movimiento espiritual con que se inicia la Edad Moderna”, dice, “es el que conocemos con el nombre de Renacimiento”<sup>103</sup>, aunque sus antecedentes intelectuales puedan encontrarse en la Edad Media, concretamente en el nominalismo<sup>104</sup>.

Para el autor, el Renacimiento es un movimiento complejo, ambivalente. Tiene una veta estética, de justificada reacción ante la escolástica tardía y el modo en que ésta impregna la filosofía, las ciencias y las artes. El Renacimiento se opone a las notas predominantes de esta cultura en decadencia: su alejamiento del hombre y de la naturaleza; su descuido por la belleza de las formas, particularmente en el uso de la lengua; su tendencia al esquematismo doctrinario, dogmático y sin vida. El hombre del Renacimiento vuelve a abrirse al canon de la naturaleza y cultiva las humanidades, con todos sus valores literarios y estéticos. Desde el *dolce stil novo* de Petrarca hasta Dante, nos encontramos con un primer Renacimiento que se desarrolla dentro de los horizontes de la cultura cristiana, y del que el Siglo de oro español será su postrer y brillante prolongación.

Pero existe un segundo Renacimiento, de un significado más hondo, o, si se quiere, de significado propiamente filosófico y teológico. De la admiración por la lengua y la cultura greco-romana se pasa al fetichismo sin reservas, y al consiguiente desprecio por la cultura y el arte medieval. Es entonces donde comienza a darse un paulatino salto civilizatorio: aparece el humanismo en su significado enajenante, aquel que reivindica la

---

<sup>102</sup> Para los cinco volúmenes (el cuarto accidentado, el último póstumo), VOEGELIN, *Order and History* (2000-2001).

<sup>103</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía*, p.144

<sup>104</sup> “La ruptura se inició en el ya lejano nominalismo pre-renacentista que declaró inasequible para la razón el orden metafísico y el religioso, reservando éste exclusivamente a la fe”. GAMBRA, “El sentido cristiano de la acción” (1973), p.960. Sobre Occam y el influjo del nominalismo, GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), pp.139-142.



centralidad del hombre y su medida frente al espacio teocéntrico que había creado la civilización cristiana.

*“Este nuevo humanismo no podría ser ya el humanismo ingenuo y sano de los antiguos griegos, porque estaban por medio quince siglos de Cristianismo y de cultura teocentrista, contra los cuales, en cierto modo, surgía (...) En este humanismo se ocultaba la segunda de las negaciones –mucho más grave- que la cultura moderna oponía a la medieval: la que renegaba del carácter teocentrista, de la profunda inspiración religiosa, que alentó en todo su ser y obrar. Esta segunda negación constituiría para la filosofía –y la cultura toda- moderna un germen de progresiva secularización, que producirá, corriendo el tiempo, frutos de anticristianismo y de ateísmo”<sup>105</sup>.*

Si la primera negación fue simplemente estética, y en muchos sentidos, justificada, la segunda negación, supuso, en cambio, una crítica a la cosmovisión cristiana implicada en la civilización medieval. En vez de superar las falencias dentro de aquella civilización, el segundo Renacimiento quiso saldarlas superando la civilización misma. De ahí, la demanda de libertad en dos ámbitos que resultaron esenciales para la Modernidad. Primero, en el ámbito de las ciencias particulares, donde se reivindicó el método experimental para hacer avanzar el conocimiento humano en el sentido apuntado por Francis Bacon. Segundo, en el ámbito religioso, donde se desarrolló la lucha contra el principio de autoridad representado por la Iglesia Católica.

Para Gamba, hay continuidad entre el espíritu de crítica de los hombres del Renacimiento a la autoridad de la Iglesia y la eclosión del protestantismo. En uno está el germen; en otro, el resultado más acabado.

*“Algunos vicios de la Iglesia en aquella época, así como un supuesto o real abuso en sus atribuciones –en materia de bulas e indulgencias-, fueron la ocasión para que algunos espíritus renacentistas comenzaran a considerar a la Iglesia en sí como una especie de monopolio y organización puramente humana de lo que es esencialmente espiritual, personal y libre: la palabra de Dios dada a los hombres. La Iglesia que (...) se había declarado administradora de la gracia y los sacramentos, y por medio de ellos, especialmente de la penitencia, había alcanzado un poder inmenso que tiranizaba los espíritus y falseaba la pura intimidad del hecho religioso. Esta es la esencia del protestantismo”<sup>106</sup>.*

El protestantismo es el primer y más hábil asalto de la Modernidad a la religión cristiana. Se le puede describir como un proceso para desubstanciar el cristianismo, cuando aún no hay fuerza para romper formalmente con él. La idea no es explícita en Gamba, pero la sugiere. Para el autor, la esencia de la “cirugía” protestante es la reclusión de lo religioso en la intimidad de lo subjetivo. Lo que más allá de sus consecuencias dogmáticas, tiene alcances políticos, sociales, jurídicos y culturales de alto calibre: el que todas estas dimensiones de la existencia humana se desliguen del cristianismo, por ser hechos exteriores a la subjetividad.

El protestantismo se convierte en una suerte de inhibidor de los efectos civilizadores del cristianismo, el agente de su retiro de la sociedad, para dejar paso a la

---

<sup>105</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.146.

<sup>106</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.147.

secularización. Proceso que se refuerza con la pérdida de unidad y dirección superior del cristianismo, el que, sin osamenta dogmática, queda, al menos en los países reformados, al albur de las mil interpretaciones, variaciones y sectas. Con el correr del tiempo, la pluralidad religiosa hará verosímil el laicismo.

El segundo Renacimiento, y su heredero, el protestantismo, representan, entonces, la crítica y oposición a la civilización medieval y cristiana. Y en abundamiento, el protestantismo inicia el proceso de secularización.

Pero la Modernidad no brota solo de la negación. Debe diseñar un sustituto, una cosmovisión propia, que con el tiempo le sirva de visión general, de filosofía, de religión y de cultura. Esta cosmovisión se encuentra, para Gamba, en el racionalismo.

*“Los sistemas filosóficos de la Edad Media partían de un esquema básico: este mundo fue creado por un Dios diferente de ese mundo, al que todas las cosas tienden como a su fin natural, y la criatura humana de un modo consciente y libre. La misma posición fundamental que esta concepción teísta tuvo para la filosofía medieval, tendrá el racionalismo para la moderna”<sup>107</sup>.*

Se trata de un racionalismo sui generis, pues se construye para oponerse a la cosmovisión cristiana y sustituirla.

Gamba pondera que la cultura precedente, la cultura clásica, también conoció una forma de racionalismo. Pero no era hostil al teocentrismo. El racionalismo de los griegos reivindicó la confianza en la razón para penetrar el universo, de manera que el genuino saber se obtenía con el ejercicio de la aptitud comprensiva de la inteligencia humana. A diferencia de los orientales, nota el autor, cuyo saber provenía de la revelación, de la magia o de los secretos de la naturaleza.

La oposición entre racionalismo y cristianismo es de principio. Y es la clave para comprender la herencia antiteísta de la Modernidad. El racionalismo no aparece en la historia de las ideas como un sistema independiente, sino que se construye en réplica al cristianismo, en una suerte de relación dialéctica. Lo que para el cristianismo es la tesis, para el racionalismo es la antítesis. Sólo que aquí no hay síntesis, pues el racionalismo espera que con su despliegue en el tiempo se alcance el fin de la historia.

Gamba define la cosmovisión cristiana desde el ángulo del orden del ser. Todo el universo está trazado por la distinción entre esencia y existencia. El hombre es parte de un mundo de seres contingentes, a ninguno de los cuales le es necesario el existir. Son seres *por otro*, no *por sí*. El modo de ser necesario, el ser por sí, solo puede ser atribuido a Dios, cuya existencia es exigida para sostener toda la cadena de seres contingentes, al modo como lo expone Santo Tomás en su tercera vía<sup>108</sup>.

El racionalismo, en cambio, sustenta, per diametrum, la tesis opuesta:

*“La filosofía moderna, obedeciendo secretamente a ese impulso hostil al teocentrismo, pretendió trasladar la condición de ser necesario desde Dios al mundo en que vivimos. No es que adjudicase la necesidad a cada una de las cosas reales existentes,*

---

<sup>107</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.146.

<sup>108</sup> TOMÁS DE AQUINO, Santo, *Suma Teológica* I, q.2 a.3.

*lo que pugna con la experiencia, pero sí al mundo universo como realidad (...). Según la concepción racionalista, la contingencia no es algo real, sino un defecto de nuestra capacidad de conocer (...). La realidad no es una cosa contingente que recibió la existencia y necesita de un ser necesario como causa, sino que, en su ser total, es un ser necesario, algo que descansa en sí mismo y se explica por sí*<sup>109</sup>.

En consecuencia, el racionalismo, antes que una propuesta epistemológica, es una concepción metafísica derivada de una postura teológica. De esta concepción surgen, como consecuencia, las dos tendencias generales del pensamiento moderno. Primero, la tendencia a reducir el orden del ser de lo complejo a lo simple, de lo superior a lo inferior, en un esfuerzo por leer el universo como una estructura necesaria, traducible, para el hombre, en fórmulas matemáticas.

Precisamente las matemáticas, como ciencia de las proposiciones necesarias, es el modelo más perfecto del conocimiento racionalista. Aplicadas a todos los órdenes de la realidad, conlleva la reducción de los seres a sus elementos más simples y formales, a signos cuantificables. Es lo que ha hecho el pensamiento moderno con el conocimiento de la religión, de la psicología, de la física, etc.

La segunda tendencia es el “progresismo”, o el imperio absoluto de la idea de progreso en el quehacer del hombre, según profundizaremos en su lugar. La Modernidad considera la historia como un ascenso geométrico hacia el conocimiento perfecto del mundo. Si la contingencia es un defecto, llegará una época en que el ser humano conozca de tal manera el universo que todo se le hará necesario. No habrá residuo que no pueda ser previsto, alcanzado, poseído y dominado en todos los órdenes, como creía Laplace.

Sostiene Gamba que el racionalismo no postula tanto la posibilidad *práctica* cuanto la *teórica* de aproximarse al ideal de omnicomprensión y dominio del mundo. Ello viene exigido por la estructura misma de la realidad que en su totalidad racional pide ser penetrada por el intelecto humano con perfecta transparencia<sup>110</sup>.

Que el avance hacia dicho ideal se produzca en las ciencias particulares, y no necesariamente en el ámbito antropológico y moral, no hace mella a la visión racionalista. La crítica que a este respecto formula Heidegger en la “Carta sobre el Humanismo”<sup>111</sup>, y

---

<sup>109</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), pp.152-153. El autor define siempre el racionalismo siguiendo el mismo núcleo central. “Entiendo por racionalismo la concepción que deja de considerar a este Universo como algo contingente que debe buscar en un Ser Necesario la causa de su existencia, para considerarlo como necesario y autoexplicativo en su ser mismo”. GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), p.198. “Para el racionalismo, la realidad no se halla asentada sobre unos datos creados contingentes, que podrían ser otros diferentes; ni en su desenvolvimiento hay contingencia –indeterminación o azar-. La existencia es un desarrollo necesario, algo de naturaleza racional, que, conocido en sí mismo, se identifica con su propia esencia (...) La realidad no es una cosa contingente que recibió la existencia y necesita un Ser Absoluto como causa, sino que, en su ser total, algo que descansa en sí mismo y se explica por sí”. GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp.139-140.

<sup>110</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.153.

<sup>111</sup> Tres observaciones de Heidegger se hace necesario destacar aquí, respecto del desarrollo de la ciencia moderna. (a) La primacía de la transformación sobre la interpretación ha conducido a una “ciencia que no piensa”. HEIDEGGER, “Was heisst Denken?” (1959), p.133. (b) Se ha invertido la correlación entre ciencia y técnica, de modo que el ser humano en vez de “guardián del ser” se ha convertido en “déspota del ente”. HEIDEGGER, *Carta sobre el Humanismo* (1953), pp.187 y 201. (c) La razón se ha desvinculado del “logos” y del “nous”, ha abandonado el “dejar ser” (“legein”) y el “cuidarse de” (“noein”) para dedicarse a “computar” (“reor”). HEIDEGGER, *Was heisst Denken?* (1954), pp.126-129. Un análisis de la ciencia

tras él, autores como Adorno o Marcuse<sup>112</sup>, es impermeable si la cultura ambiente no pierde la fe en el poder omnímodo de la razón humana.

Esta defensa del humanismo contra la razón instrumental de la Modernidad es vista con honda simpatía por Gamba, como veremos en su momento. Pero la clave interpretativa del racionalismo no radica en la asfixia del humanismo. Ello es resultado, es cierto, de la matematización del mundo y de la mecanización técnica de la vida. Pero son consecuencias de un principio más radical, de orden metafísico y teológico, según vimos. Y es desde ese principio donde Gamba visualiza el despliegue de la filosofía moderna:

*“La filosofía moderna tratará de concebir por mil modos diferentes el ideal del racionalismo, hasta los albores del siglo presente, que marcan el ocaso de la concepción racionalista. Descartes, primer gran filósofo de la modernidad, sentará las bases del racionalismo. Dos grandes corrientes –el racionalismo sistemático o continental y el empirista- confluirán en la formación de un racionalismo más complejo y refinado: el formalismo de Kant. Este dará lugar a la culminación de la concepción racionalista en el idealismo absoluto de Hegel y su escuela”, y a su prolongación en los epígonos del neokantismo, el behaviorismo y el neopositivismo<sup>113</sup>.*

El autor configura, de este modo, un auténtico mapa de la filosofía moderna, donde la sucesión de ideas, corrientes y sistemas son mirados como etapas de un movimiento nunca acabado de aproximación (y explicitación) del ideal racionalista.

## 2. DESENVOLVIMIENTO DE LA MODERNIDAD FILOSÓFICA.

Descartes fue el primer filósofo “constructivo” del pensamiento propiamente moderno. Su genio le permitió condensar todos los saberes de su época, desde la física y las matemáticas hasta la filosofía y el cuidado uso de la lengua francesa. Descartes se encontraba inmerso en una cultura que desde los tiempos del Renacimiento había perdido su unidad, y que, insegura, requería un nuevo principio sustitutivo.

*“El primer gran filósofo constructivo de la Edad Moderna no aparece sino hasta principios del siglo XVII con la figura de Descartes. El recogerá en su concepción el espíritu ambiental y sentará las bases de la nueva mentalidad racionalista”<sup>114</sup>.*

Gamba aborda las grandes tesis del sistema cartesiano desde el ángulo de su aporte al ideal racionalista. En primer lugar, el nuevo concepto de verdad que supone el *cogito*: ya no será la adecuación con la realidad exterior, sino una propiedad de la idea (su evidencia clara y distinta). La consecuencia es enorme:

*“El pensamiento filosófico se encierra en el sujeto, y capta el ser y la verdad en el sujeto mismo, en su propia razón, con lo que se aspirará a concebir todo el universo*

---

moderna como primado de la razón calculadora, desde el paradigma dejado por Bacon, BALLESTEROS, *Sobre el sentido del derecho* (1984), pp.19-29.

<sup>112</sup> Una revisión de la crítica de Marcuse a la deshumanización de la sociedad industrial, producto de la razón instrumental, ALVEAR TÉLLEZ, “La “nouvelle théologie politique” de J.B. Metz” (2009), pp. 55-68.

<sup>113</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), pp.153-154.

<sup>114</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.155.

*como racional, es decir, con la interna necesidad que caracteriza a las ideas evidentes en sí mismas*”<sup>115</sup>.

El nuevo concepto de verdad permite dar el salto hacia el primer giro racionalista de la historia. La verdad habrá de buscarse en el análisis del pensamiento interior y únicamente en aquello que puede reducirse a lo claro y distinto, a lo evidente racional. Son como dos grados de profundidad en el declive hacia el subjetivismo, en la huida del mundo exterior, en el alejamiento de la consistencia metafísica.

Queda sellada, así, la aventura y la tragedia de la filosofía moderna. Es éste, podría decirse, el segundo gran aporte de Descartes rumbo al ideal racionalista. En palabras del autor:

Descartes *“presentó al hombre moderno un nuevo acceso a la filosofía a través de ideas claras, sencillas, dominables intelectualmente al modo de las matemáticas. Por otro lado, abrió ante sus ojos la posibilidad de un universo y de una ciencia que se basen en sí mismos y que por sí mismos se expliquen, es decir, que no tengan que recurrir a otra realidad (Dios) para ser concebidos. El embarcarse en esta doble empresa puede considerarse como la gran aventura intelectual de la Edad Moderna, y también su gran pecado y el origen de su tragedia final”*<sup>116</sup>.

Esta empresa tuvo una continuidad en el problema de la comunicabilidad de las sustancias, que Descartes había dejado irresuelto. El problema se aborda en los sistemas de Malebranche, Spinoza y Leibniz, con la formulación de nuevos principios filosóficos que profundizan la desconexión con la realidad contingente.

Malebranche defiende la incomunicabilidad entre el cuerpo extenso y el alma espiritual, para lo cual se ve forzado a negar la causalidad eficiente, y a sostener, aún dentro de la cultura católica, el denominado “ocasionalismo”.

Spinoza fuerza las consecuencias negando la sustancialidad de las criaturas: solo Dios opera en el mundo, y los seres no son más que manifestaciones de su única e infinita sustancia, autoexplicativa en sí y necesaria en su obrar.

Ante el monismo spinosiano, Leibniz reivindica la individualidad de los seres vivos, a los que considera “mónadas”, correlacionadas a través de una armonía preestablecida. Con ello reduce el universo a un todo cuyo movimiento es racional y necesario. Tan necesario, que a partir de él es posible construir una ciencia universal.

Lo particular de Gamba no es la exposición del pensamiento de estos autores, suficientemente conocidos, sino el modo en que destaca su punto de encuentro al interior de la lógica del desarrollo racionalista:

*“Malebranche, Espinosa y Leibniz parten de los mismos principios generales del cartesianismo: la dualidad de sustancias, las ideas claras y distintas. Son, sin embargo, tres espíritus bien diferentes: un abate católico francés, un judío librepensador, un hombre de estado alemán. Y los tres (...) llegan a las más heterogéneas concepciones filosóficas: el ocasionalismo, el panteísmo, el pluralismo animista. El racionalismo*

---

<sup>115</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.158.

<sup>116</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.161.

*produjo en seguida una floración de sistemas llenos de complicadas realidades y principios que fuerzan la imaginación aún más que las formas y entelequias de la filosofía aristotélica y escolástica*”<sup>117</sup>.

El alejamiento de la realidad, con fórmulas totalizantes cada vez más sofisticadas de explicación del mundo, es el resultado común de estos tres sistemas. Representan lo que Gamba denomina el racionalismo “dogmático”. Construyen sus concepciones a partir de ideaciones de la razón, sin inquirir previamente sobre los alcances de ésta, ni sobre los presupuestos para su correcto operar. De ahí el cierto “saneamiento” que para el autor representa el empirismo inglés, por su escepticismo al interior de la cultura racionalista. Aunque su labor corrosiva de los fundamentos de la razón humana sea demoledora para la filosofía.

Para nuestro autor, los empiristas no logran apartarse de los horizontes del racionalismo. Constituyen un subproducto de él. A lo más, es el modo en que el espíritu británico hace suya la tendencia general de la época moderna.

*“Los empiristas ingleses no salen de la mentalidad racionalista. Pretenden también encontrar la verdad en un análisis de la razón y suponen que la realidad en sí posee una estructura racional (...). Pero la razón no es ya un depósito de ideas y principios, que lo son también de la realidad, sino una máquina cuya estructura hay que conocer para alcanzar así la génesis de lo real*”<sup>118</sup>.

El análisis empirista tiene enorme importancia para el futuro de la filosofía moderna. Gamba destaca primordialmente a Locke, Berkeley y Hume.

Locke sostiene que la idea no es algo diferente de la sensación, sino que es, propiamente, un compuesto de sensaciones. Y de esas sensaciones, solo son reales las primarias, puesto que las secundarias son maneras de reaccionar del espíritu humano. Por tanto, solo una clase de los datos sensibles tiene correlato con la realidad.

Ello significa que el conocimiento total del mundo no puede derivarse de los conceptos sino de la experiencia concreta. El método más adecuado para las ciencias no es el lógico deductivo, sino el físico matemático, que asocia y cuantifica los hechos experimentales.

Berkeley da un paso más. Si las cualidades secundarias son subjetivas, no se entiende por qué las primarias no han de serlo. En realidad, el mundo objetivo no existe. Todo el ser de las cosas consiste en ser percibidas. Sólo existe el sujeto y lo percibido por su espíritu. Para Gamba, Berkeley es el creador de lo que denomina “idealismo psicológico”.

Hume saca las últimas consecuencias de la postura empirista: si solo hay que admitir la experiencia sensible, entonces no debe aceptarse la sustancia ni la causalidad. Ninguna de estas dos categorías tiene un fundamento real. Solo pueden admitirse los fenómenos, los hechos psíquicos y sus combinaciones.

---

<sup>117</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.169-170.

<sup>118</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.171-172.

La lógica del empirismo llega a su término. Como el racionalismo “dogmático”, el empirismo también es visto por Gamba como si se tratara de una obra conjunta, de una concurrencia común a la obra demoledora de la Modernidad filosófica. “La realidad y el yo –subraya el autor- se han disuelto en una sucesión de fenómenos, sin más (...) hasta los límites del nihilismo”<sup>119</sup>.

Desde una perspectiva diacrónica, el empirismo del siglo XVIII es considerado una crisis del racionalismo. Pero a juzgar por la filosofía continental que le sucede, particularmente la germana, representa solo una crisis de crecimiento. Y, diríase, una feliz crisis. Porque el genio de Kant garantizará, en una lograda síntesis, el destino de la Modernidad. Gamba lo expresa en los siguientes términos:

*“Esa mitad del siglo XVIII corresponde a un momento de grave crisis para la filosofía: el empirismo ha hecho una dura crítica al racionalismo cartesiano, pero esta crítica ha terminado en un escepticismo llevado hasta sus últimas consecuencias: el fenomenismo de Hume. Será preciso replantear los problemas para encontrar una solución más profunda y amplia que salve a la concepción general racionalista de la demolición empirista y escéptica. Es la tarea de Kant, en quien confluyen racionalismo continental y empirismo inglés, los dos hilos del pensamiento moderno”<sup>120</sup>.*

La época de Kant es la época que concluye con el sello de la Revolución Francesa. Durante el siglo XVII y parte del XVIII, el espíritu del racionalismo se ha limitado a espacios filosóficos y universitarios muy reducidos. El cristianismo sigue impregnando culturalmente toda la sociedad, justificando un orden temporal –sociedad estamentaria, monarquía de origen divino- que durante el siglo XVIII los filósofos modernos pasan a considerar “irracional”. Pero hasta la Gran Revolución de 1789, estas especulaciones son asunto de intelectuales.

*“Durante el siglo XVIII el espíritu de secularización, de suficiencia racional y de escepticismo invadieron la sociedad, no en sus clases medias y populares, que fueron las más adictas a la fe y al antiguo régimen, sino en los medios aristocráticos y cultos”<sup>121</sup>.*

Esta actitud de desprecio por el orden temporal cristiano es el fruto más característico de la Ilustración. Paradójicamente, y hay que insistir en ello, en la época solo cuenta con la adhesión de la alta aristocracia y de la burguesía, pues hasta la eclosión de la Gran Revolución, la población en su conjunto continúa imbuida de una fuerte religiosidad ambiental, católica o protestante.

En el despliegue del pensamiento moderno, el significado de la Ilustración es ambivalente. Para nuestro autor, desde el ángulo estrictamente filosófico, se trata de un movimiento “débil y superficial” al interior del racionalismo<sup>122</sup>. Tiene el mérito, sin embargo, de divulgar con brillo los anhelos y las ideas centrales del racionalismo en la sociedad francesa del siglo XVIII, preparando las condiciones culturales para que a partir de la Revolución de 1789 el mundo fuera conducido, en el ámbito palpable de los hechos, hacia el racionalismo político.

---

<sup>119</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.177.

<sup>120</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.184.

<sup>121</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.178.

<sup>122</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.184 y p.179.

*“El nombre del iluminismo procede del ideal implícito de este movimiento de “iluminar” todos los sectores de la realidad para hacer que el hombre se guíe sólo de su razón y promover así el progreso. Según la concepción implícita en la Ilustración, el hombre ha vivido hasta aquí prisionero de creencias irracionales y de saberes oscuros y supersticiosos basados en la autoridad y la costumbre; pero ha llegado la época en que la razón se ha hecho cargo de su papel de directora de los destinos de la humanidad. Ella arrinconará a los antiguos ídolos de la ignorancia e iluminará la realidad toda, hasta que ésta aparezca al hombre sin misterio ni facticidad irracional: clara y evidente como un teorema matemático”*<sup>123</sup>.

En el nombre de la razón, la Ilustración somete a una crítica demoledora los principios y supuestos teóricos de la monarquía y de la sociedad pre-revolucionaria. Su actitud, empero, se aproxima al “esteticismo”. Un contemplar con desdén –análogo al de los viejos gnósticos- la sociedad histórica concreta y las vulgares ideas no racionalistas –supersticiosas- del pueblo común. Los ilustrados esperan pasivamente, y con fe cierta, la evolución necesaria de la humanidad hacia al imperio de las “luces”<sup>124</sup>.

Para nuestro autor, ningún sistema filosófico serio sale de la mente de los ilustrados. Pero sí una obra constructiva -la Enciclopedia- que tiene un gran valor simbólico: *“el primer libro de lo que se ha llamado espíritu científicista, hijo del racionalismo”*<sup>125</sup>. A partir de él, todo conocimiento religioso y filosófico-metafísico es tratado con menosprecio, pues su existencia se atribuye a la imaginación o al sentimiento, a aquello que se resiste a ser explicado por la razón científica, y que tendrá que desaparecer merced al progreso<sup>126</sup>.

La fuerza del pensamiento revolucionario llega de la mano de Rousseau, que comparte la cultura racionalista de los ilustrados, pero disiente de su filosofía de la historia. Para el ginebrino, no hay que esperar la *evolución*, sino, por el contrario, incoar la *revolución*. Gamba destaca sobremanera el papel que le cabe a Rousseau en este escenario:

*“Para Rousseau el advenimiento de la era racional no se realizará en un lento pero necesario abandono de los ídolos (o viejas creencias), porque la irracionalidad (con*

---

<sup>123</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.179.

<sup>124</sup> Hay diversas interpretaciones sobre el significado de la Ilustración. Pero si nos atenemos a las fuentes, no hay duda que, en su conjunto, como movimiento histórico, procedió a una labor de sustitución de la Weltanschauung cristiana. Defendemos esta tesis, con un análisis directo de las fuentes, en ALVEAR TÉLLEZ, *La libertad moderna de conciencia y de religión. El problema de su fundamento* (2013), pp. 68-106. En esta línea, ADAM, *Mouvement philosophique dans la premiere moitié du XVIIIe siècle* (1967); GUSDORF, *Les Sciences humaines et la pensée occidentale*, Vol. 4, *Les principes de la pensée au siècle des lumières* (1971), y Vol. 5, *Dieu, la nature, l’homme au siècle des lumières* (1972); HAZARD, *La crisis de la conciencia europea* (1975); HAZARD, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII* (1985); VIGUERIE, *Histoire et Dictionnaire du temps des Lumières* (1995); MARTIN, *Nature humaine et Révolution française: Du siècle des Lumières au Code Napoléon* (2002).

<sup>125</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.179. Un estudio del carácter anti-cristiano de la “Enciclopedia”, en ALVEAR TÉLLEZ, “La libertad de conciencia y de religión en la Ilustración francesa. El modelo de Voltaire y de la “Encyclopédie” (2001), pp.227-272.

<sup>126</sup> Durante el siglo XIX, será Comte, como veremos, quien dará adecuada fórmula a esta idea en la teoría de los tres estadios de la humanidad (religioso, metafísico y científico o positivo). Ya no hay *misterios* en el mundo, sólo *problemas* a resolver por la ciencia. GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.180. Sobre Comte y el mito del progreso, GAMBRA, “El mito del progreso: el progreso de la historia y el progreso en la historia” (1969), pp.167-168.



*sus productos culturales y sociales) no es meramente un estado previo que se transformará en ilustración, sino que es la causa del mal, el único mal posible (...). Las instituciones, las leyes, la sociedad toda nacida a la sombra de los ídolos no solo malea al hombre, sino que perpetúa el mal (...). Es preciso, en consecuencia, destruir esa sociedad, para, sobre ella, edificar la nueva”<sup>127</sup>*

Cuando la Revolución se convierta en un hecho, un simple motín popular parisino se transformará en un alzamiento ideológico contra el trono y el altar.

El papel de Kant es insustituible en este manejo de fuerzas. Representa la autoconciencia crítica del racionalismo filosófico, el impulso genial que permite recoger toda la herencia previa de la filosofía moderna, e insertarla en una profunda renovación y un acabado sistema.

Gambra no analiza toda la obra de Kant. Se centra en la estructura y el sentido de la “Crítica de la razón pura” y la “Crítica de la razón práctica”. Le interesa destacar el aporte determinante del filósofo de Königsberg al estatuto del conocimiento científico, en cuanto producto del espíritu humano y soporte intelectual del racionalismo en sus principales tesis.

*“En Kant se reúnen las dos corrientes, cartesianas y empiristas. El racionalismo continental partió de ideas necesarias (contenidos preformados) que suponía existentes de por sí en el pensamiento humano y por los que explicaba la realidad universal. Los ingleses, en cambio, criticaron la existencia de estas ideas y partieron de un análisis de la mente subjetiva (del sujeto individual), disolviéndolo todo en meros fenómenos que ni poseían universalidad o necesidad ni respondían a la realidad exterior. Kant no parte de las ideas en sí ni de la mente subjetiva, sino de la existencia objetiva de la ciencia, elaborada por la mente, pero dotada de una innegable validez universal”<sup>128</sup>.*

Kant da por sentado el desenvolvimiento de la ciencia moderna. Lo que le interesa es justificar en sí misma la posibilidad del entendimiento humano de alcanzar este tipo de conocimiento, tan esencial para el progreso de la humanidad. No hay ciencia sin conocimiento universal y necesario, y sin que a través de ellos se engendren nuevos conocimientos. El filósofo germano demuestra, entonces, que solo mediante los juicios sintéticos *a priori* es que la ciencia puede desarrollarse, pues solo ellos participan de la necesidad de los juicios analíticos y de la fecundidad de los juicios sintéticos. Las formas de la sensibilidad y las categorías son los puentes que unen lo subjetivo con lo exterior.

La filosofía de Kant envuelve todo un sistema explicativo del hombre y de la realidad a través de la ciencia. Representa uno de los momentos culminantes del racionalismo, por su alcance sintético y, a la vez, superador de todo lo que le ha precedido:

*“Puede considerarse a Kant como el gran sistematizador del racionalismo moderno, en quien culminan las corrientes parciales del cartesianismo y del empirismo en un sistema profundo y total que impresiona por su rigor y coherencia. En Kant se consuma la tendencia antropocentrista que, por oposición al teocentrismo medieval, se inició en el Renacimiento. Aparte de un algo incognoscible e indeterminado que se supone fuera del yo, en la razón del hombre se halla el secreto del ser y del conocer. En*

---

<sup>127</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.181-182.

<sup>128</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.185.

*el espíritu y no en la realidad exterior, radica la universalidad y necesidad de la ciencia, del único conocimiento posible*<sup>129</sup>.

Este “*único conocimiento posible*” marca la andadura de la filosofía moderna durante el siglo XIX, sea por continuidad (idealismo, positivismo), o por reacción (romanticismo, diversas formas de irracionalismo).

Se trata de una ciencia para la cual ya no es posible el acceso al conocimiento de Dios y a la filosofía metafísica. Se vuelve verosímil la idea de que el conocimiento cierto es el que se alcanza a través del método físico-matemático. La realidad queda reducida, de un modo paradigmático, a los espacios donde la razón pura puede moverse a sus anchas.

Desde este ángulo puede decirse que las disputas entre los herederos de Kant son controversias de escuelas dentro de un mismo horizonte. Para Gamba esas escuelas nacen al calor de la gran objeción que, en seguida, se formula al sistema kantiano, a partir de la función que cumplen las formas y las categorías del espíritu:

*“En la formación del conocimiento se utilizan unas veces unas formas y otras, otra; unas veces una categoría; otras, otra. Esto sólo puede tener dos explicaciones: la primera es que haya algo en las sensaciones procedentes del exterior que pida su inserción en uno u otro de estos moldes, en cuyo caso (...) la cosa en sí no sería absolutamente incognoscible. La segunda explicación (es) que el espíritu actúe espontáneamente en la aplicación de estas formas y categorías, con lo cual el conocimiento sería una creación del sujeto, y la cosa en sí y las sensaciones resultarían un elemento inútil en la génesis del conocimiento. La decisión por uno de los dos términos de este dilema dará lugar al último y definitivo capítulo del racionalismo*<sup>130</sup>.

Entre las dos alternativas, la suerte está echada. El racionalismo, por su propia dinámica, habría de terminar rechazando la cosa en sí. Con ello evoluciona hacia lo que Gamba denomina idealismo *absoluto*, de carácter *lógico* o *universalista*. A través de él diversos sistemas filosóficos ensayan, durante el siglo XIX, una especie de divinización de la razón humana, al menos en cuanto que le atribuyen no solo el poder de informar una materia ajena a él, como en Kant, sino también la capacidad de crear el conocimiento humano en todos sus elementos. La realidad se convierte en producto del espíritu.

Si el filósofo de Königsberg delimita la estructura del espíritu en general, más allá de toda razón individuada, quienes le siguen tratan de descubrir la norma o el ritmo que mueve el autodesarrollo de ese espíritu en su tarea de forjar la realidad.

Gamba se refiere a Fichte, Schelling, Hegel y Schopenhauer, como los más certeros representantes de esta tarea. En todos ellos encuentra un denominador común, base de sus respectivos sistemas filosóficos: la *intuición trascendental* o visión inmediata del *absoluto*, esto es, “*de una realidad primaria, existente por sí, que se identifica con el espíritu (...) Este absoluto crea o engendra de sí cuanto existe en un proceso de actividad que varía de acuerdo con la previa concepción de cada uno de estos filósofos. No sólo el*

---

<sup>129</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.195.

<sup>130</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.196.

*conocimiento, sino la realidad toda, y la historia del mundo y de los hombres, se explican por las fases del autodesarrollo del espíritu*”<sup>131</sup>.

Los distintos sistemas del llamado “idealismo alemán” quedan marcados por el genio y el temperamento de cada uno de sus creadores. En Fichte puede verse al hombre de acción, político y moralista, para quien lo material (el “no-yo”) es algo opuesto al espíritu, que debe ser asumido y superado. Schelling lleva el sello del artista, del poeta. El absoluto es para él armonía, que vivifica la materia, superándola. Hegel, en fin, es el teórico en estado puro. Concibe el espíritu como razón -la idea-, que evoluciona de acuerdo a una normativa íntima y propia: la dialéctica. Fruto de esa evolución, de esa incesante actividad espiritual, va apareciendo la realidad que conocemos.

Con Hegel culmina el sendero del racionalismo. Gamba advierte que no se puede avanzar sustancialmente fuera de los límites fijados por el sistema hegeliano. El intento por explicar toda la realidad –incluso la historia, con todo lo que tiene de contingente– como producto del desenvolvimiento de la idea, marca la última frontera de la teoría racionalista.

La aproximación hegeliana a la Historia es lo que más choca a nuestro autor. Es el “test de reconocimiento” de aquella última frontera. Si el pasado puede deducirse del presente y el futuro es racionalmente predecible (como quien ve la evidencia de un teorema matemático), entonces la razón es suficiente para conocer exhaustivamente la realidad; más aún, es su *causa creadora*, como se diría en el lenguaje de la teología cristiana. El ser humano es realmente un dios, el creador y poseedor del universo<sup>132</sup>.

Esta actitud filosófica no puede sino crear un ambiente místico entre quienes le siguen. De ahí la figura de Schopenhauer, y más en segunda fila, la de Krause, de gran influencia en la segunda mitad del siglo XIX, que nuestro autor rechaza con particular énfasis por su influencia en los ambientes intelectuales españoles<sup>133</sup>.

El idealismo germano tiene también, como el racionalismo empirista e ilustrado, un correlato político. Si el régimen liberal es el producto político del racionalismo, el socialismo estatal lo será del idealismo. Así lo ve nuestro autor:

*“Al suprimirse la visión individualista y empírica, e imponerse la consideración del espíritu universal como realidad primaria y creadora, se pasa (...) a considerar el Estado no como un acuerdo o convención entre los distintos individuos, sino como una realidad primaria, representación del espíritu, de la nación o del poder, que existe y se justifica por sí mismo. De aquí arrancan las teorías estatistas o socialistas en las que el Estado se considera un poder absoluto al que los individuos están sometidos como el efecto a la causa, y al que se supone encargado de organizar por entero la vida de la sociedad y de los hombres”*<sup>134</sup>.

De esta concepción deriva el marxismo. En Marx se distinguen tres dimensiones. La primera, es la teoría económica. La segunda, la filosofía de la historia. La tercera, la

---

<sup>131</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.199.

<sup>132</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.200.

<sup>133</sup> GAMBRA, “¿Comunidad o coexistencia? Carta abierta a Alvaro Fernández Suárez” (1958).

<sup>134</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.201.

concepción de mundo subyacente, que lleva hasta sus extremos los postulados del racionalismo moderno, intentando incardinarlos a los hechos.

La teoría económica marxista se construye sobre algunos fundamentos históricos que Gambra da por válidos. A sus ojos pesan las circunstancias históricas descritas por Marx para explicar el desarrollo del capitalismo industrial, la desvinculación de la propiedad, la concentración del capital, el librecambio del trabajo, el régimen de asalariado, y como resultado, la pauperización de las masas.

Sin embargo, los elementos teóricos de la doctrina económica marxista constituyen una interpretación parcial de realidades históricas, o, según los casos, una formulación poco cuidadosa de hipotéticas leyes no contrastadas. Hay fallos teóricos importantes en la noción de plusvalía. Y han sido desmentidas la ley de bronce o de reducción al mínimo de los salarios, la ley de concentración y explotación automática de la riqueza, y la de un avance ineluctable hacia la socialización de los medios de producción.

Sin embargo, en el desenvolvimiento filosófico de la Modernidad, la teoría económica marxista es destacable porque presenta los motivos y la génesis del capitalismo no *“bajo el aspecto de una injusticia de origen humano y moral, ni siquiera como un desdichado azar o acontecimiento histórico, sino como la fase actual de una evolución necesaria. Aunque parezca paradójico, en eso radica la fuerza y la supervivencia del marxismo respecto de los demás socialismos de la época (...) No es el capitalismo obra de los capitalistas, sino éstos el producto humano de aquel. Incluso reconoce Marx al capitalismo el mérito de haber roto un estadio de economía cerrada e inmóvil dentro de la evolución general”*<sup>135</sup>.

Marx inserta su doctrina económica en una teoría más extensa y vigorosa, el materialismo histórico o interpretación materialista de la Historia. Esta es, para Gambra, la filosofía de la historia del marxismo. El autor no distingue entre materialismo histórico y materialismo dialéctico. A sus efectos, lo que importa es nominar el núcleo filosófico esencial del marxismo y para tales fines se sirve del primer rótulo.

La distinción entre materialismo histórico y materialismo dialéctico no se encuentra en Marx, como tampoco en Engels. Fue ideada por el ruso Gueorgui Plejánov, como elemento de difusión del marxismo, adoptada después por Stalin y discutida al interior del marxismo, desde León Trostki hasta Louis Althusser. El materialismo histórico es *“la conquista más grande del pensamiento científico”*, reza el Diccionario Soviético de Filosofía<sup>136</sup>.

Marx aplica el proceso dialéctico hegeliano a la estructura económico-social, por medio de una doctrina de sobra conocida, que nuestro autor sintetiza muy esquemáticamente. Lo que le interesa destacar es el peso de la interpretación materialista de la historia. Los socialismos no marxistas, calificados como utópicos por Marx, se limitaban a condolerse de las condiciones sociales de la época, buscando la solución en el “deber ser” de sus distintos proyectos de reforma social. El filósofo de Tréveris, en cambio, ve lo que “es” y lo que necesariamente “será”, a partir del descubrimiento de

---

<sup>135</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.206.

<sup>136</sup> La distinción en DICCIONARIO SOVIETICO DE FILOSOFÍA (1946), voces “materialismo dialéctico” y “materialismo dialéctico”, pp. 201-203 y 205-207.

unas leyes económicas que supone rigurosamente científicas. Porque el modo de producción de la vida material determina todo proceso humano y social. De ahí la célebre articulación entre estructura y superestructura.

El carácter científico de este principio –la sociedad sin clases vendrá necesariamente- fue el poderoso motor que justificó y alimentó la revolución permanente hasta el ocaso del comunismo. La fe en el advenimiento del hombre nuevo y la sociedad nueva, sustituyó, a modo de convicción científico-religiosa, la fe del creyente.

Lo relevante, sin embargo, para el despliegue de la filosofía moderna ha sido la pretensión del materialismo histórico de conocer –*more geometrico demonstrata*- el destino de la humanidad. En ella se puede discernir el extremo al que llega el racionalismo moderno:

*“El ideal racionalista de alcanzar una explicación científica, racional, de la realidad en todos sus sectores vio en esta teoría la posibilidad de reducir el complejo e incierto mundo de la historia cultural humana al concreto sector de la economía, susceptible de ser expresado en leyes sencillas y comprobables. La dialéctica de la Historia, con su férreo eslabonamiento en tesis, antítesis y síntesis, quedaría así revelado por la economía, y con ella el secreto para prever y dominar el futuro de la humanidad”*<sup>137</sup>.

En su “Historia Sencilla de la Filosofía”, Gamba no se detiene en la refutación filosófica de la interpretación materialista de la historia. Quizás porque ya ha dedicado una obra completa a ese intento, que revisamos en su lugar<sup>138</sup>. Prefiere invocar rápidamente la crítica histórica, la etnología y la antropología para mostrar la falta de fundamentos de esta visión de la historia. Su tesis es que las ideas preceden a las relaciones de producción, y no al revés<sup>139</sup>.

De cualquier forma, el materialismo histórico no es el principio resolutorio del marxismo, como muchos creen, y, como incluso, el marxismo ortodoxo confiesa. Este se integra en un estrato ideológico más profundo, en una visión más abarcadora, heredera de la trayectoria central del racionalismo moderno. Gamba refiere a lo que denomina la *fe íntima* del marxismo, o, si se quiere, a su “concepción del universo”, en el sentido que le da Henri Lefebvre. Se trata de la fe en la capacidad de la razón para organizar el mundo desde su raíz, para darle operativamente una nueva e irreversible configuración<sup>140</sup>.

La dificultad radica en cómo resolver la tensión entre el determinismo de la evolución histórica, que se postula, y la libertad de la revolución que se defiende, a fin de facilitar o apresurar el desenlace. Tras la solución se encuentra el más acabado intento por divinizar la razón humana:

---

<sup>137</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.209.

<sup>138</sup> GAMBRA, *La interpretación materialista de la historia. Una investigación social-histórica a la luz de la filosofía actual* (1946).

<sup>139</sup> Para Gamba el materialismo histórico sigue teniendo vigencia parcial incluso más allá del espacio cultural del marxismo. Menos como teoría y más como método de investigación, particularmente donde el análisis científico se rige por el principio de economía del pensamiento.

<sup>140</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.209.

*“La conciencia del determinismo universal –la ciencia- abre al hombre la posibilidad no ya de separarse desdeñosamente de él como el sabio antiguo, sino de poseerlo y dominarlo. El marxista es consciente de las leyes necesarias económicas que rigen la vida del hombre (...) Pero cree que esta misma conciencia científica le otorga el poder –por primera vez en la Historia- de adelantar la formación de ideas e instituciones (la superestructura) poniéndolas de acuerdo, sincronizándolas, con la evolución económica (...). De esta operación revolucionaria resultará el final de las luchas entre la estructura económica y la superestructura ideal: la justicia y la paz sobre la tierra”.*

El cuadro se completa con la filosofía de Antonio Gramsci, uno de los más inteligentes y novedosos intérpretes del marxismo durante el siglo XX. La Revolución alcanzará su objetivo de construir la sociedad nueva si deshace y reemplaza la cultura de los pueblos, aún influida por el cristianismo en sus espacios vitales más profundos. La cultura no es una mera expresión de la estructura económica, sino que posee una realidad propia. A esa cultura hay que atender, para mudarla paulatinamente en otra completamente materialista, sin referente de trascendencia. Las principales armas no son la lucha violenta, sino aquello que alcanza a los espíritus: la metamorfosis lingüística y la persuasión ideológica en los centros de irradiación cultural. El medio adecuado es el pluralismo ideológico y, en el orden espiritual, la Iglesia en proceso de autodemolición<sup>141</sup>.

El desarrollo filosófico del marxismo puede considerarse un epígono de la cosmovisión racionalista durante el siglo XX. Pero no es el único. Nos hemos de encontrar con otros desenvolvimientos. A este título, Gamba analiza la filosofía “cientificista”.

La filosofía “cientificista” designa a diversos movimientos que a lo largo del siglo XX son sugestionados por el impresionante desarrollo de la ciencia empírico-matemática. Renuevan, entonces, la fe en la concepción positivista, sosteniendo, en diversos grados, que aquella ciencia es el paradigma del único conocimiento racional. Lo novedoso en los más señalados de ellos es el sofisticado sistema por el que pretenden erradicar la metafísica del conocimiento inteligible.

El neokantismo se teje precisamente desde esta madeja. Gamba analiza brevemente la Escuela de Marburgo (Cohen, Natorp) y la Escuela de Baden (Windelband, Rickert). También el behaviorismo y su intento de estudiar la vida psíquica siguiendo el modelo de las ciencias físico-matemáticas, cual si fuesen hechos físicos, exteriores, completamente mensurables. Watson, Pavlov y Freud aparecen como hitos de esta concepción<sup>142</sup>.

Moore y Russell, y el llamado “neorrealismo”, se entregan a una hábil refutación del idealismo. Aunque en el segundo se reconocen dos épocas, su aporte definitivo radica en la idea de que la filosofía no puede aspirar a ser más que una teoría que ordena o interpreta los datos suministrados por las ciencias, que no conoce sustancias sino solo relaciones externas. Esta línea encuentra un profundo eco en el neopositivismo del Círculo de Viena (Carnap, Reichenbach) que representa la última instancia de la confianza absoluta en la razón científica<sup>143</sup>. La filosofía es concebida como una búsqueda

---

<sup>141</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.212-214; GAMBRA, “Presentación” a MARINOVIC, *La estructura mental en el pensamiento de Antonio Gramsci* (1989), pp.715-717.

<sup>142</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.222-224.

<sup>143</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.243.

de la estructura lógica del lenguaje científico que le permita expresar, en leyes generales, los resultados de las investigaciones experimentales. En Carnap la ciencia avanza a través de la verificabilidad, en Reichenbach mediante la probabilidad<sup>144</sup>.

En este campo, el dominio de la naturaleza por parte de la técnica científica apura, paradójicamente, la crisis de la filosofía moderna, como tan bien supo ver Heidegger en su “Carta sobre el Humanismo”. Para Gamba, la ciencia moderna, como modelo de conocimiento racional, se enfrenta a una genuina heterogénesis de los fines. La “hipertrofia por monocultivo” de la materia ha vuelto problemáticos casi todos los aspectos de la existencia humana, anudando una técnica capaz de volverse contra el propio hombre, hasta el extremo posible de su exterminio<sup>145</sup>.

### 3. CRISIS FILOSÓFICA DE LA MODERNIDAD.

La crisis de la Modernidad es la crisis del racionalismo como concepción del universo. Cronológicamente, se inicia en el tránsito del siglo XIX al XX<sup>146</sup>.

No es, por cierto, una crisis existencial o total, que lleve a la extinción de ese ideal cultural, sino más bien una crisis de sentido, por donde aflora y se dilata la duda acerca de la viabilidad del proyecto racionalista en los distintos ámbitos de la vida humana. No obstante, el racionalismo, como reconoce con cierta amargura nuestro autor en más de una ocasión, sigue desenvolviéndose en diversos espacios hasta finales del siglo XX<sup>147</sup>. Pero de un modo más parcial y acotado, y, sobre todo, sin savia nueva, sin salirse de los horizontes prefijados por el kantismo, el positivismo, el idealismo o el marxismo.

Son tres los hechos que producen la crisis del racionalismo y que permiten la dilatación de los espacios de duda. Son “experiencias” y no “filosofías”, lo que de suyo tiene enorme importancia para aquilatar la naturaleza de la crisis. Los hechos, por sí mismos, acarrear la crisis, en la medida en que su sola presencia resulta anómala para la explicación racionalista del mundo.

En primer lugar, nos encontramos con los hechos científicos. La mecánica cuántica de Max Planck, el principio de incertidumbre de Heisenberg y la teoría de la relatividad de Einstein dan cuenta de un universo material diverso al que pensaba el racionalismo. De máquina de precisión causal y necesaria, de sistema infinito y absolutamente predecible se pasa a un universo existencial concreto y limitado, abierto a

---

<sup>144</sup> Gamba no toma nota del principio de falsación de Popper y de la enorme controversia que este produce en el posterior desenvolvimiento de la filosofía de la ciencia con los sucesivos –y cada vez más relativos– modelos de racionalidad científica: el “paradigma” de Kuhn, los “programas de investigación” de Lakatos, la comprensión anti-metódica de Feyerabend. Respectivamente, POPPER, Karl, *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones* (1991), pp.23-367; KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas* (1971), pp.26-255; LAKATOS, *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales* (1974), pp.18-126; FEYERABEND, *Contra el método* (1974), pp.8-210. Un análisis de estos modelos hubieran servido a nuestro autor para constatar el declinio de las pretensiones racionalistas de la filosofía de la ciencia, según se ve, por ejemplo, en LAKATOS y MUSGRAVE, *La crítica y el desarrollo del conocimiento. Actas del coloquio internacional de Filosofía de las ciencias* (1975), pp.11-510.

<sup>145</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.251.

<sup>146</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.215. Una primera –y a la vez profunda– reflexión sobre la crisis del racionalismo en el pensamiento de Gamba, AYUSO, *Koinós. El pensamiento político de Rafael Gamba* (1996), pp.67-106.

<sup>147</sup> GAMBRA, “El catolicismo como lastre”, *La Estafeta literaria* (1981); GAMBRA, “Dos compromisos cristianos” (1964); GAMBRA, “El carlismo y las nuevas tácticas” (1969).

la contingencia y a la indeterminación, con leyes no absolutas sino de conocimiento estadístico.

En segundo lugar, nos enfrentamos con los hechos filosóficos. Esto es, con la existencia de corrientes que critican los presupuestos del racionalismo o que prescinden de él con desdén, creando una cultura alternativa, que apela a un modelo distinto de explicación del mundo, como es el caso del vitalismo, el pragmatismo y la fenomenología. En la estela, Gamba analiza, con indisimulada simpatía, los aportes de Bergson (la *durée réelle, como concepción intuitiva del tiempo*), James (la teoría pragmática), Dilthey (la vida como conexión de sentido), Brentano (la recuperación de la intencionalidad) y Husserl (la *epoché* y la reducción eidética), remitiendo a las figura precursora de Nietzsche<sup>148</sup>.

Tantos aportes filosóficos dispares pueden conjugarse en un solo eje epocal, contrario al racionalismo moderno, particularmente a su exceso idealista:

*“La experiencia filosófica descubre así, en esta época, de una parte, una realidad contingente –irreductible a la necesidad del conocimiento científico- en la propia interioridad de lo psíquico, y, por otra parte, reencuentra la objetividad exterior de lo conocido, incluso las esencias puras, que habían negado los sistemas idealistas”*<sup>149</sup>.

En tercer lugar, tenemos los hechos históricos y políticos. A partir de la Revolución Francesa, el racionalismo político quiso acabar con el “irracional histórico” de los cuerpos sociales diferenciados, los vínculos comunitarios, la pluralidad jurídica, las luchas históricas azarosas. La democracia constitucional aseguraría el imperio de la razón, la libertad ciudadana, la erradicación definitiva de la violencia política y el pluralismo republicano. En el ámbito de la filosofía de la historia, Comte formularía, orgulloso, el advenimiento de la “era definitiva de la cooperación y del progreso”, el toque final de su doctrina de los tres estadios de la humanidad.

Sin embargo, la historia no se condujo de acuerdo a los dictados del racionalismo. Ágilmente, nuestro autor pasa revista a algunos de los sucesos fundamentales:

*“La revoluciones interiores se han sucedido en los pueblos y las guerras parecen cada vez más generales y temibles; al mismo tiempo nuevas y desconocidas fuerzas de lucha y descomposición han aparecido en el subsuelo de la sociedad que se supone organizada racionalmente, engendrando problemas de miseria, de tiranía y de odio, que el hombre no sabe cómo resolver o contener. El maquinismo, el poder creciente del Estado, la masificación humana, son fuerzas absolutamente históricas –irracionales- que el hombre no puede dominar, ni aún explicar con su razón”*<sup>150</sup>.

La triple ejemplificación de la última frase es sintomática. No se trata solo de acontecimientos fatales para el proyecto racionalista –vr. gr. las dos guerras mundiales que golpearon al siglo XX- sino de fuerzas históricas, es decir, de fenómenos continuados que acompañan, con una especie de remedo invertido, los desarrollos ulteriores del racionalismo.

---

<sup>148</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.216-220.

<sup>149</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.220.

<sup>150</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.220.



Pese a ello, la crisis del racionalismo es una crisis parcial. El acta que aquí levanta Gamba no tiene los efectos universales que a primera vista podrían calcularse. Si hay algo que sigue abundando como corriente predominante, al menos en las clases directivas, es el racionalismo en la ordenación política y social, y el método racionalista en la tecnocracia, como veremos al tratar en detalle el pensamiento del autor en nuestro capítulo II, el “drama del hombre”.

En el ámbito filosófico, el propio hecho científico que golpea al racionalismo, produce dentro de él una reacción canalizadora, que prolonga el sistema a través de la filosofía científicista, según vimos.

Si el influjo directivo del racionalismo no se debilitó en ciertas zonas, sí lo hizo el influjo cultural, al menos en el hombre medio, en el hombre de la calle, que dejó de poner sus esperanzas definitivas en él.

*“Estas tres experiencias (científica, filosófica e histórica) han formado en la mente del hombre contemporáneo una experiencia de conjunto: no, la razón humana no ha llegado a dominar el mundo en que vive; pero, lo que es más grave, el mundo en sí no es dominable por la razón, porque su estructura más radical escapa a la comprensión racional. En sí misma, la realidad en que vivimos no es algo racional, sino un algo existente, contingente, fáctico, sobre lo que la razón puede operar parcialmente”<sup>151</sup>.*

Este es el suelo cultural de donde nace el existencialismo. Cuando el ser humano vuelve a re-descubrir el misterio de su existencia, el racionalismo se vuelve imposible como concepción filosófica y actitud vital. Y solo quedan dos alternativas. Volver la mirada hacia el logos griego y la Jerusalén celestial, como los antiguos. O encerrarse en la desorientación completa. Uno es el mundo pre-moderno. Otro, anuncia el posmoderno. Nuestro autor formula esta idea de un modo inmejorable:

*“El hombre actual, que perdió en tiempos ya lejanos la fe en una explicación sobrenatural o religiosa, ve fallar ahora la concepción racionalista que le había mantenido desde entonces. Ya no puede sentirse dueño y centro –creador quizás- de una estructura universal que se explica por sí misma y descansa sobre sí. Ahora vuelve a sentirse, como el hombre que recupera el sentido tras un accidente, en un mundo extraño y desconocido, navegando en uno de tantos planetas, sobre un mundo oscuro, quizás sin sentido alguno; marchando en todo caso hacia metas ignoradas y desde orígenes también misteriosos. Este descubrimiento de la existencia, es decir, de la contingencia o irracionalidad de lo que existe, constituye la experiencia fundamental del hombre de este siglo (s.XX). De aquí que en el campo de la filosofía, haya adoptado una actitud que puede llamarse, en un amplio sentido, existencialismo”<sup>152</sup>.*

En este texto, se tiene la impresión de que en la mente de Gamba, el existencialismo representa el toque de difunto de la modernidad racionalista. Es lo que se nota también en sus escritos que van desde la década de los cuarenta a los sesenta. Sin embargo, sabemos hoy que, de hecho, el existencialismo no tuvo ese alcance. Fue una corriente importante, que, mutada, llega a la posmodernidad. Pero el racionalismo volvió, en parte, a recomponerse, como el propio autor toma nota en sus escritos posteriores, cuando analiza la masificación y la tecnocracia, según veremos.

---

<sup>151</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.221.

<sup>152</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.221.

Gambra habla de “existencialismo” en varias acepciones. En un sentido amplísimo, hay que considerar existencialista toda filosofía que distinga entre esencia y existencia. Ello permite establecer un sugerente punto de conexión –como ámbito de preocupación filosófica- entre la filosofía clásica y el existencialismo moderno, del que quedan excluidos el racionalismo y el idealismo.

En un sentido más restringido, es existencialista toda la filosofía del siglo XX que reconozca la contingencia como campo irreductible al rasero cognitivo del racionalismo. La percepción de la contingencia es un punto de partida, y no de término, por lo que la reflexión filosófica también puede abrirse hacia direcciones trascendentes, sean metafísicas o religiosas. El gran precursor de esta actitud es Kierkegaard, cuya “angustia” sirve de desgarradora voz de protesta contra la especulación artificial del idealismo alemán y la fatua comodidad burguesa. En esa línea se inserta Berdiaeff y Marcel, o, desde ciertos ángulos, Unamuno y Jaspers, entre otros.

Finalmente, el existencialismo puede definirse en un sentido estricto como un movimiento filosófico que reflexiona en torno a la contingencia del hecho existencial, sin nunca rebasarlo. Se expresa, como dos caras de una misma moneda, en un existencialismo germano (Heidegger) y uno francés (Camus, Sartre). El primero conduce a una filosofía de la tragedia, el segundo a una filosofía del goce, aunque unidas ambas en torno al drama del existir humano.

Heidegger simboliza la defenestración del racionalismo moderno. Una defenestración con aguda conciencia crítica, pues muestra su fracaso terminal a la vez que descubre su sustituto: la finitud del ser. Ya no sirven los puntos de partida tan optimistas de la ciencia y la posibilidad de sus juicios, que fue el camino señalado por Kant. El *Dasein* es algo previo. A través de él se descubre la tragedia radical de la existencia humana, la aceptación de su irremediable contingencia y la superación a través de un vivir *auténtico*, arrojado hacia la muerte. Para Gambra, la veta abierta por Heidegger tuvo un reflejo político en el nazismo, en cuanto éste se alimentó de la desesperanza vital, del culto voluntarista, de la entrega exasperada a la lucha por reafirmar el sentido de una existencia colectiva e incierta.

El existencialismo francés, cultivado por los filósofos y literatos de la posguerra, es de cuño diverso. Tiene algo de “irreflexivo y hedonista”. Si la existencia se sostiene en la nada, y Dios no tiene sentido, la tarea de suprimir lo que queda de Él en el orden moral y en los vínculos naturales, es una necesidad vital a fin de entregarse a esas “verdades únicas de la carne” de las que habla el primer Camus. De ahí el ateísmo postulatorio de Sartre, la primacía absoluta de la existencia respecto de la esencia y el *engagement* como actitud moral que justifica la actuación creadora del propio sentido. Ya no importa la norma o la teoría, sino la vida y la narración de la propia conducta.

El golpe del existencialismo resulta incongruente: un empujón al racionalismo que, sin embargo, no consigue desasirse del postulado primordial de la filosofía moderna: el hombre curvado sobre sí mismo, afirmando la prescindencia de toda realidad superior.

En una sola mirada, desde la trayectoria total del pensamiento moderno, Gambra expresa la evolución de esta lógica interna:

“El hombre del Renacimiento, desvinculado voluntariamente de los cimientos religiosos y estructurales en que toda cultura se asienta, creyó ver en el racionalismo un asidero fundamentador: el ideal de un Universo que se explica por sí mismo”. (Fracasada esta concepción en la experiencia histórica y cultural), “el hombre se encontró solo, con la angustiada percepción de la existencia y con un conocimiento meramente aproximativo de la realidad. Tampoco ahora se rinde: no renuncia a su ideal de emancipación, el imperativo moderno de “bastarse a sí mismo”, y en consecuencia profesa la pura mundanidad, esto es, la vinculación del ser –del único ser posible- a esta realidad contingente y finita –efímera- en que estamos insertos”<sup>153</sup>.

En este espacio histórico, se da lo que nuestro autor denomina “el renacer de la metafísica en nuestro siglo”, que ve con enorme esperanza, pero que retrospectivamente resultan sólo valiosos intentos contra la filosofía moderna<sup>154</sup>.

Un puesto especial se concede al estructuralismo. Fundado, como la filosofía científicista, en los datos de las ciencias experimentales, sigue un camino alternativo, fuera de los marcos estrictos del racionalismo. Representa “una reacción común contra el espíritu analítico y disociador” de la ciencia<sup>155</sup>. No se trata propiamente de un sistema filosófico sino de un método de investigación que sirve para aglutinar iniciativas desplegadas en ámbitos diversos: lingüísticos (Jacobson, Saussure), histórico-culturales (Foucault), etnológicos (Lévi-Strauss), psicoanalíticos (Lacan) y de exégesis marxista (Althusser). Gamba analiza con cierto detalle el aporte de Lévi-Strauss y el concepto de estructura, como elemento integrador del método científico. Concluye recriminando al estructuralismo su extralimitación metodológica<sup>156</sup>.

#### 4. EL CANTO DEL CISNE NEGRO: LA POSMODERNIDAD.

La “mundanidad” en estado puro del existencialismo es, para Gamba, la base de lo que conocemos por “Posmodernidad”, en donde concluye el itinerario de la filosofía moderna. El existencialismo es el antecedente que nos sirve para comprenderla, aunque después se debiera discutir –como hace la filosofía contemporánea- si nos situamos en una posmodernidad, una sobremodernidad o una hipermodernidad, entre otras<sup>157</sup>.

---

<sup>153</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.232.

<sup>154</sup> Nuestro autor revisa el personalismo de Marcel, la axiología de Scheler, la filosofía del ser de Hartmann y de Whitehead, el espiritualismo de Le Senne y Lavelle, los aportes de García Morente, Zubiri y Palacios, así como la renovación tomista en Europa, hasta los años setenta. Expresa así su esperanza: “El espiritualismo y el pensar metafísico que durante los últimos siglos se mantuvieron a la defensiva (...) parecieron durante la primera mitad de este siglo (s.XX) tomar la ofensiva y penetrar resueltamente en el propio campo de las ciencias físico-matemáticas”. Un párrafo más adelante, la decepción: “Hemos asistido, ya en la plenitud de nuestro siglo, a un renacimiento de la metafísica en sistemas de profunda penetración intelectual. Sin embargo, (...) permanecen hoy un tanto desconectados de nuestra cultura, como aislados o colgados de sí mismo, fruto de una mera labor de especialistas”. GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.249.

<sup>155</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.245.

<sup>156</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.245-248.

<sup>157</sup> La discusión es amplísima, según las notas que se quieran destacar. Se habla de posmodernidad, sobremodernidad (*surmodernité*), hipermodernidad (*hypermodernité*), o de preservar la modernidad contra las extravagancias que se le oponen. Para la posmodernidad, BAUDRILLARD ET AL, *La posmodernidad* (2000), pp.12-230; VATTIMO ET AL, *En torno a la posmodernidad* (2003), pp.9-167; PICÓ, *Modernidad y posmodernidad* (1988), pp.14-376. Para la sobremodernidad y la hipermodernidad, AUGÉ, *Futuro* (2012), pp.12-150; y LIPOVETSKY, *Los tiempos hipermodernos* (2006), pp.22-138.

Nuestro autor no entra en el problema. Caracteriza una época posterior a las certezas racionalistas de la Modernidad, pero que aún depende de sus condicionamientos. Algo así como una hija rebelde, pero hija, al fin:

*“El monismo de los existencialistas, que no admite más realidad que esta concreta y material en que nos movemos, anula por sí mismo el dinamismo de la acción al matar todo género de ideales, tensiones y normas que sirvan de objetivo final a la acción”. El resultado es un “realismo atento solo a lo práctico y eficaz, desentendido de todo género de normas e ideologías previas”<sup>158</sup>.*

Nace lo anómalo (*anomia*, ἀνομία) como la tendencia más característica de la época posmoderna. Una etapa que carece de comunidad de fe o de creencias, que es el suelo histórico de la cultura humana y de toda filosofía que se pretenda constructiva. De esa cultura nació precisamente la filosofía clásica, grecolatina, primero, y cristiana después<sup>159</sup>.

La posmodernidad, en cambio, se mueve bajo el signo de la delirioscencia o la disolución.

Se trata, en primer lugar, de una auténtica Revolución, que tiene su eclosión simbólica en Mayo del 68. Los ámbitos de la realidad que no fueron destruidos por el racionalismo político y social, son ahora objetos de esta Revolución:

*“Al igual que la Revolución política de 1789 consumó la disolución de la estructura institucional corporativa de la sociedad cristiana, esta nueva revolución intenta disolver las mentes, en sus convicciones básicas y en la noción de una verdad objetiva e inmutable. Como consecuencia de ello, una juventud estudiantil masificada y desarraigada de todo mundo de fe y de principios, hastiada de una sociedad tecnocrática de mero “consumo”, irrumpe con su protesta violenta hacia cauces de anarquismo y de nihilismo”<sup>160</sup>.*

Se trata, por tanto, de una revolución que aparece, con posterioridad a la época racionalista, aprovechando su impulso, para avanzar por un nuevo camino, como en una carrera de relevo.

El racionalismo afectó profundamente la vida externa de los pueblos, sus anclajes religiosos-comunitarios y su organización política, social y económica. Creó una cultura y formó una mentalidad congruente con esa visión de mundo, y, a través de ello, condicionó ambientalmente al ser humano. Pero nunca pretendió de un modo directo subvertir la estructura interna de la persona, alterar la ordenación primigenia del alma (inteligencia, voluntad, sensibilidad), al menos de acuerdo con la visión que de ella tenían los clásicos.

La explosión de Mayo de 1968 es la manifestación, por así decir, gráfica, de esa nueva revolución destinada a subvertir las facultades del hombre. Justificada a lo lejos

---

<sup>158</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.232.

<sup>159</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.250-251.

<sup>160</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.252.

por Gramsci, y teorizada, entre otros, por Marcuse y Garaudy<sup>161</sup>, con ella culmina la pretensión demiúrgica de la Modernidad de construir el “hombre nuevo” y la “sociedad nueva”.

Es cierto que esta pretensión demiúrgica surca toda la era racionalista. Pero, en el orden político y social, conlleva un resultado paradójico: al negar, por principio, la contingencia de los seres, al hallar que el orden de lo creado es supremamente imperfecto, el constructo racionalista no puede permanecer en pie. Construir un edificio de espaldas a la realidad, como si la resistencia de los materiales no fuera un dato a tomar en cuenta, es una empresa insensata, por más que el hombre se empeñe en ello. El edificio, tarde o temprano, cae.

Aunque Gamba no lo expresa en términos literales, en su mente late esta idea. La Modernidad sobre todo destruye. Y en ese horizonte, la etapa posmoderna puede describirse como el supremo intento moderno por aniquilar al hombre antiguo, y con ello su naturaleza, su cultura, su sociedad. Para lo cual necesita incluso destruir los productos artificiales que aún quedan en pie del racionalismo fuerte:

*“Hoy los hombres carecen de la antigua unidad de creencias (...). Tampoco poseen esa pseudo fe en un orden de valores morales y jurídicos (de estilo kantiano o similares) que conservaron cierto orden en las últimas centurias. Como reconoce Sartre, suprimida la existencia de Dios, desaparecen esos valores previos que se mantuvieron artificialmente como colgados de sí mismos”<sup>162</sup>.*

Sin los artificios del racionalismo fuerte, el hombre queda completamente reducido a su propia vida biológica, a sus tendencias inmediatas y a su permanente evolución. En otros términos, la posmodernidad consiste en la reducción del ser humano a su existencia pura:

*“Su esencia (de la posmodernidad) viene a consistir en el abandono por parte del hombre actual de aquella fe o ideal racionalistas que se forjaron a través de la Edad Moderna. Han pasado el existencialismo y los varios tipos de historicismo y vitalismo. Ya no cabe para él recurrir a la fe religiosa ni a la fe en el Progreso indefinido del saber científico hacia la omnisciencia. Ahora se reduce el hombre a su existencialidad pura, pero, al propio tiempo, se diviniza a sí mismo como realidad suprema”<sup>163</sup>.*

Reducción a la existencia pura es, de cara al racionalismo moribundo, una reducción a la mera contingencia. Reivindicación de una contingencia que no porta nada de eterno, de perenne, de inmóvil. Una contingencia sin ningún vínculo ontológico trascendente. Sin ningún orden o finalidad necesarios. Una contingencia que se vuelca sobre su propia intrascendencia para horadar todas las esencias y superar todos los límites o fronteras, atraída por un visceral deseo de intercambio entre todas las cosas, de mestizaje entre todos los seres, de equivalencia, al fin, del todo con la nada.

La posmodernidad no implica solo esa veta “licuefactora” general. Tiene, también, y a su modo, una faceta constructiva. El mestizaje, el intercambio universal

---

<sup>161</sup> Gamba alude a Marcuse y Garaudy, pero da por conocida su obra. GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.252.

<sup>162</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.253

<sup>163</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.252

supone la asimilación en un solo conjunto y en igualdad de condiciones de todo lo humano, de todo el producto de su contingencia histórica. Emerge, así, el “ideal” posmoderno, con sus correlatos políticos y sociales:

*“Este ideal se expresa en la tolerancia universal y el diálogo, exento por principio de todo límite preconcebido (...) La ruptura de toda frontera nacional, cultural, religiosa, moral o familiar, la guerra sin cuartel contra cualquier forma de autoridad, de “discriminación”, de norma o principio, serán las premisas de ese eterno diálogo. Un relativismo antropocéntrico sin límites y un antitrascendentalismo radical serán, en definitiva, sus rasgos determinantes. La extensión planetaria de la democracia y el ecumenismo sincretista serán correlatos de esta actitud en los órdenes político y religioso”*<sup>164</sup>

Este ideal expresa una forma particular de adoración o culto al hombre<sup>165</sup>. Dado que se diviniza a sí mismo, asume en un solo abrazo indiscriminado todo lo humano. No cualquier humanidad, sino la humanidad entendida bajo el signo y la mirada de la gnosis. Gamba describe muy bien el contexto socio-cultural de la gnosis antigua, tanto la helenístico-romana, como el sincretismo místico filosófico de Plotino<sup>166</sup>. Se trata, sin embargo, de una gnosis defensiva. La posmodernidad ha hecho aflorar una “gnosis agresiva e invasora”, que en su condensación más característica (por ejemplo, el *New Age*), pretende desligar al ser humano de sus ataduras con todos los estratos ónticos. Una suerte de liberación universal que se ofrece a través de toda suerte de fenómenos pansíquicos, que no hacen más que conducir a la “desmedulación psicológica”<sup>167</sup>.

La revolución al interior del ser humano lo encamina hacia la nada, hacia lo que podría denominarse el “hombre nada”. Gamba no utiliza el término pero describe la pérdida de la “sustancia interior”, a través de la referida “desmedulación psicológica” y del detrimento en la capacidad humana para relacionarse con el exterior. Sobre este último punto escribe:

*“Para esta delicuescencia cósmica de la que se supone nacerá la auténtica libertad humana y un mundo feliz, hará falta atacar la misma personalidad humana, despojándola de cuanto le haya aportado la naturaleza, la gracia y la propia historicidad individual y colectiva. Una gigantesca labor de desarraigo (...) La propia relación del hombre con su entorno -la vida cognoscitiva y la vida apetitiva- quedarán vaciadas. Un proverbio escolástico decía: nihil volitum nisi praecognitum (...) Lo cual puede leerse también a la inversa: nada se conoce sino lo que de alguna manera se quiere o se ama.*

---

<sup>164</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.252-253. En la estructuración de la democracia planetaria, Gamba cita, como justificación teórica, la tesis de la democracia deliberativa de Habermas. *Ibid.*, p.253.

<sup>165</sup> GAMBRA, “El culto al hombre” (1998).

<sup>166</sup> GAMBRA, “Prólogo” a BOIXADÓS, *La IV Revolución Mundial. New Age: crónica de una revolución anunciada* (1997), pp.7-8.

<sup>167</sup> Esos fenómenos se expresan en la propagación de las drogas (placenteros mundos virtuales y psicodélicos que desligan de la realidad circundante), difusión de las místicas orientales (la individualidad se diluye hacia objetivos panteísticos), avance incontrolable de la informática (todos en relación potencial con todos, particularmente en el campo de lo sensible), la autodemolición de la Iglesia Católica (el ecumenismo sincretista y el irenismo puramente humanitario). GAMBRA, “Prólogo” a BOIXADÓS, *La IV Revolución Mundial. New Age: crónica de una revolución anunciada* (1997), pp.10-12

*Para percibir los objetos son necesarias lo que se ha llamado prenocios apercipientes. También esta última interrelación de conocer y querer se verá atacada*”<sup>168</sup>.

Un ser humano sin raíz no puede conocer y amar “humanamente” el mundo que le rodea. Y a esa inanidad conduce la presión centrífuga de la posmodernidad.

Esta situación representa para Gamba el “trágico eclipse” del espíritu humano, y, con él, de la filosofía. La percepción de la contingencia –origen de la reacción posmoderna- debiera conducir a una actitud de humildad, y por tanto, de percepción del ser, con la consiguiente apertura a la trascendencia, particularmente por el camino de la gratitud. La posmodernidad ha llevado, desgraciadamente, al sendero opuesto: a la soberbia ingrata, como actitud filosófica<sup>169</sup>, y al último ensayo de adoración del Hombre. La alternativa que le queda es igualmente fatal si no cambia de rumbo: la caída de la humanidad en estados puramente técnicos, en los que la filosofía –y la vida misma- serán sometidos a una “organización dirigida” o a “efimeros estados de opinión”<sup>170</sup>.

## V. LA MODERNIDAD EN SU DESENVOLVIMIENTO HISTÓRICO.

Identificado el desarrollo de la Modernidad en el ámbito de las ideas filosóficas, así como su lógica interna, se impone una pregunta esencial: ¿este desenvolvimiento repercutió en la historia de los individuos, de las instituciones y de los pueblos? ¿Esa lógica interna se fue haciendo realidad en el mundo de los hechos?

Preliminarmente la respuesta es positiva, y no supone mayor dificultad. El problema reside en determinar cuál ha sido el grado de realización histórica y con qué acciones o instituciones privilegiadas la Modernidad filosófica ha penetrado en la vida de los hombres, hasta llegar a dirigir la historia de Occidente. En otros términos, el desenvolvimiento de la Modernidad especulativa inspira, en la toda la medida de lo posible, un desarrollo correlativo en el mundo de los hechos.

Gamba analiza este desarrollo. Pero no contamos con una obra monográfica sobre la materia. Su tratamiento es disperso y hay que reconstruir su pensamiento para exponerlo de un modo ordenado y sistemático, con todas las dificultades –sobre todo de interpretación- que le son ajenas.

Para emprender el estudio nos fundamos principalmente en tres obras del autor: “*Eso que llaman Estado*” (1958), “*La unidad religiosa y el derrotismo católico. Estudio sobre el principio religioso de las sociedades históricas y en particular sobre el catolicismo en la nacionalidad española*” (1965), y “*El Silencio de Dios*” (1968).

Para precisar algunas conclusiones, utilizaremos secundariamente otros tres libros: “*La interpretación materialista de la historia. Una investigación social-histórica a la luz de la filosofía actual*” (1946), y “*Tradición o mimetismo. La encrucijada política del presente*” (1976), y “*El Lenguaje y los mitos*” (1983), además de una treintena de escritos menores, tan necesarios como oportunos.

---

<sup>168</sup> GAMBRA, “Prólogo” a BOIXADÓS, *La IV Revolución Mundial. New Age: crónica de una revolución anunciada* (1997), p.11.

<sup>169</sup> El punto ha sido tratado recientemente por FINKIELKRAUT, *La ingratitud* (2001), pp.14-152.

<sup>170</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.253

## 1. LA MODERNIDAD Y SUS MITOS.

Antes de revisar el desenvolvimiento histórico de la Modernidad, corresponde abordar una cuestión previa: su filosofía de la Historia. Solo captando sus alcances podemos comprender el imperativo moderno de influir en el mundo de los hechos.

Si el racionalismo es el alma filosófica de la Modernidad, el ideal progresista es su filosofía de la Historia.

*“Todo el siglo XIX –sostiene nuestro autor- se halla dominado por la idea de Progreso. Este ideal progresista encierra en sí la filosofía de la Historia correspondiente al racionalismo”*<sup>171</sup>.

El ideal progresista se forma durante el período de la Ilustración y se convierte en sistema en el siglo XIX. Kant, Comte, Hegel y Marx, son para Gamba, los filósofos más sobresalientes en este ámbito, según veremos en el capítulo IV.

Por el momento, nos corresponde puntualizar tres cosas.

- a. En primer lugar, dicho ideal preside tanto la destrucción revolucionaria como la construcción posrevolucionaria de la Modernidad política. Como tal, reemplaza al ideal clásico de la vida buena o de la perfección cristiana.
- b. En segundo lugar, dicho ideal contiene una filosofía de la historia que se divulga o canaliza popularmente bajo la forma de mito. En el orden práctico, es más importante lo segundo que lo primero. De ahí que Gamba se dedique preferentemente a develar éste.

En su sentido originario, el mito es un modo de saber primitivo en el cual predomina la imaginación. Culturalmente tiene una función en la inteligencia de los hombres, en los estratos imaginativos que anteceden a la conceptualización racional<sup>172</sup>. Vincula la emoción, la connotación religiosa y la expresión poética<sup>173</sup>.

Refiriéndose a la función del mito, Gamba sostiene que *“es la versión imaginativa y concreta de una idea o sistema de ideas, vehículo por el que tales ideas obran en la mente del hombre medio y el cauce por el que influyen en la historia”*<sup>174</sup>.

Platón colocó el *mythos* al servicio del *logos*. Y la civilización cristiana puso lo numinoso en manos de la Iglesia, quien lo abrió a la clarificación racional. De ahí el papel de las definiciones dogmáticas y el desarrollo de la teología como ciencia sagrada<sup>175</sup>. Y, realmente, con el cristianismo, la historia renunció a ser mítica: el individuo dejó de ser juguete del destino, enredado en una trama fatalista de acontecimientos cíclicos, y se convirtió en “co-creador” con un Dios único, libre en sus movimientos<sup>176</sup>.

---

<sup>171</sup> GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), p.179.

<sup>172</sup> GAMBRA, “El mito del progreso: el progreso de la historia y el progreso en la historia” (1969), p.159-160. Un análisis fundado en la teoría del conocimiento de Santo Tomás, GAMBRA, *El lenguaje y los mitos* (1983), pp.33-36.

<sup>173</sup> GAMBRA, *El lenguaje y los mitos* (1983), pp.21-22.

<sup>174</sup> GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrocamiento católico* (2002), p.132.

<sup>175</sup> GAMBRA, *El lenguaje y los mitos* (1983), pp.26-30.

<sup>176</sup> GAMBRA, *El lenguaje y los mitos* (1983), pp.31-32.



La Modernidad, paradójicamente, representa la vuelta del mito. Su pretensión central de utilizar las solas fuerzas de la razón es, en sí mismo, un “designio mítico”<sup>177</sup>.

Pero, además, la Modernidad ha confundido el movimiento desacralizador o de secularización del Occidente cristiano con la “superación de los ídolos”. Su época, se dice, es la del acceso a la razón. El problema es que se trata de la razón racionalista. Una razón cada vez más desvinculada de la realidad natural en virtud de una triple ruptura, que Gamba describe en estos términos:

*“Como consecuencia de la triple ruptura (de la fe y la razón, de la Iglesia y la sociedad, del alma y el cuerpo), el “mundo de los dioses y de los demonios” dejó de coincidir con una fe de aceptación general (...). Sobreviene entonces el “retorno de lo irracional”, esto es, la irrupción del mythos sobre el mundo de los hombres (...) Roto los diques de lo sagrado –negado lo que es realmente sagrado- la mente y el lenguaje humano se mitifican de nuevo y pierden la nitidez de lo diferenciado. Entramos en el mundo del slogan como sustitutivo del concepto y de una nueva sofística, razonamiento pueril, “popular”, sobre términos estereotipados, tan imprecisos semánticamente como intensamente mitificados”<sup>178</sup>.*

En la medida en que la Modernidad utiliza una realidad significativa que es artificial, que no responde ni a lo diferenciado ontológico ni teológico, condena a la humanidad al “retorno de los brujos”. De ahí el recurso permanente a la utilización no solo significativa del lenguaje, sino emocional o directamente mítica<sup>179</sup>.

Un ejemplo característico se da en la democracia moderna. Dado que este régimen político requiere explotar la Voluntad General, continuamente necesita alimentar a la población de pensamiento mítico:

*“La democracia moderna (...) ha constituido el principal impulso de este gigantesco renacer del mito en nuestra época, época que pasa, sin embargo, por superrevolucionada intelectualmente. Términos otrora representativos de contenidos racionales, como democracia, libertad, evolución, apertura, diálogo, etc., han sufrido en las propagandas político-sociales una elaboración mitificadora por virtud de la cual aparecen a la mayoría como términos luminosos, radiantes, dotados de un cierto valor sagrado”. La democracia necesita de expresiones mitificadas dirigidas más “al subconsciente pre-racional que a la esfera lúcida del conocimiento”<sup>180</sup>.*

La cuestión mítico-lingüística preocupa sobremanera a Gamba, como veremos. Si la Modernidad es anti-natural, es casi una exigencia de ella pervertir ambientalmente a los hombres a través del lenguaje y los signos, para que el sello vital de lo natural no se exprese o no surja. De ahí el papel que en el mundo moderno tiene la propaganda y la publicidad en la sociedad de masas.

---

<sup>177</sup> GAMBRA, *El lenguaje y los mitos* (1983), p.41

<sup>178</sup> GAMBRA, *El lenguaje y los mitos* (1983), pp.41-42.

<sup>179</sup> En GAMBRA, *El lenguaje y los mitos* (1999), se incluye un notable vocabulario mítico de la Modernidad: del saber y la cultura (pp.121-153), de la actitud y de la acción (pp.153-195), de la fe (p.195-219); y un “denostario de ayer y de hoy” (pp.219-227).

<sup>180</sup> GAMBRA, “El mito del progreso: el progreso de la historia y el progreso en la historia”, en *Verbo* 73 (1969), p.161.

Ya profundizaremos este punto. Centrándonos ahora en el ámbito del pensamiento mítico, el filósofo español nota una diferencia relevante entre el mito antiguo y el mito que fabrica continuamente la Modernidad. “En el primitivo, mito y sistema explicativo de la realidad coinciden, porque su pensamiento es todavía imaginativo y pre-lógico”. Pero, en el hombre moderno, el mito no se confunde con la realidad, sino que tiene un papel distinto, y en cierto sentido perverso: divulga las ideaciones que crea la razón pura al margen de la realidad, y como sustituto de ella. En otros términos, la Modernidad fabrica mitos para sugestionar la imaginación humana con versiones débiles de los intrincados sistemas teóricos del racionalismo. Por medio de los mitos, crea expectativas de futuro -ilusorias- a una sociedad que se va deshumanizando (y desracionalizándose) progresivamente<sup>181</sup>.

c. En tercer lugar, hay que considerar que no hay un solo mito. La modernidad fabrica diversos mitos, según la conveniencia. En la medida en que el racionalismo penetra en los ambientes e instituciones humanas y los configura, el mito adopta facetas distintas, de menor o mayor densidad, a fin de acondicionar las mentes al ritmo de la aceleración histórica.

Nuestro autor analiza, en particular, cuatro mitos: el del *Progreso*, el de la *Revolución*, el de la *Historia* y el de la *Ciencia*. Todos ellos operan con poderosa fuerza sugestiva, preformando conceptos y manipulando el lenguaje.

Gambra distingue entre el mito del *Progreso*, el mito de la *Revolución* y el mito de la *Historia*. El mito del *Progreso* (del “Progreso indefinido”) fue creado para hombres que no poseían aún en sus mentes la concepción racionalista del mundo. Con él se subraya que la historia debe avanzar hacia el progreso, dejando de lado lo “irracional”, esto es, la tradición, la religión, las libertades asociativas, el tiempo vivo del pasado. El progreso solo se encuentra en el conocimiento omnicomprendivo y futuro de la realidad, donde todo aparecerá, algún día, con la evidencia de lo necesario.

El mito del *Progreso* espera pacientemente el advenimiento de las luces. Tiene mucho de pasivo, de actitud estética. Por ello, necesita ser complementado con el mito de la *Revolución*, que inyecta presión activa y determinante al movimiento hacia el progreso.

Se requiere de un instrumental revolucionario para adecuar el ritmo de la historia a las exigencias del progreso. El instrumental lo otorga, por primera vez, Rousseau con su filosofía de la historia: la civilización cristiana y natural pervierte al ser humano y hay que destruirla. El hombre nuevo y la sociedad nueva, representada por la Voluntad General, inaugurarán la nueva era<sup>182</sup>.

---

<sup>181</sup> GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp.132-133. Sobre el pensamiento mítico, en la línea de Cassirer, GAMBRA, “Maritain y Teilhard de Chardin” (1969), p.781.

<sup>182</sup> Gambra destaca a lo largo de su obra los cuatro aspectos del pensamiento de Rousseau implicados en el párrafo que sirve a esta nota: su filosofía de la historia, su concepción naturalista-instintivista del ser humano, la doctrina del pacto social y la Voluntad General como categoría revolucionaria. Como una galería de conceptos puede verse en GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp. 23-24, 111, 112, 115; GAMBRA, “Civilización y colonización” (1987), p.1146; GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), pp.182, 201-202); GAMBRA, *El Silencio de Dios* (1968), pp.39-40; GAMBRA, “Constitucionalismo y racionalismo político. Reflexiones en clave española” (2012), pp.246-247; GAMBRA, “Razón y democracia” (1987), p. 764; GAMBRA, “El realismo político de Vegas Latapie” (1985), pp.1181-1182; GAMBRA, “El mito del progreso: el progreso de la historia y el progreso en la historia” (1969), pp.166-167.

La más perfecta formulación de este mito se encuentra en la idea marxista del apresuramiento de la dialéctica de la Historia. El mito revolucionario exige la ruptura abrupta con el pasado (al que considera como un orden absolutamente superado) y con el presente (al que imagina estancado, obstaculizando el alumbramiento final de la nueva edad)<sup>183</sup>.

Una vez que el progreso ha sido apresurado por la Revolución, requiere de una adhesión total al ritmo que crea su lógica emancipadora en acelerada expansión. Aparece entonces el mito de la *Historia*, que otorga a ésta “*el carácter de un flujo incontenible y sagrado que, encaminándose siempre hacia metas de mayor racionalidad, debe ser aplaudido por el progresista y apresurado por la acción del revolucionario*”<sup>184</sup>.

El mito del *Progreso* nace, en consecuencia, de la fe en la ciencia y coloca sus esperanzas en el futuro. El mito de la *Historia* (que en otros lugares Gamba denomina “vientos de la Historia”) vive del presente, donde el futuro ya es experimentado en sus líneas básicas. Tiene como objeto directamente al hombre, o para ser más exacto, su historia como proceso creador, sin necesidad de mediaciones. De ahí nace el “culto al Hombre”, que también será trabajado por nuestro autor.

Estos tres mitos suponen obviamente una mitificación del progreso. De ahí que Gamba distinga entre “Progreso de la Historia” (con “P” mayúscula) y “progreso en la Historia”. El primero, es propiamente, “*el mito o creencia ambiental del progreso constante e inevitable del acontecer histórico*”. El segundo, “*es el proceso perfeccionador que, entre avances y retrocesos varios, ha conducido al hombre desde su estadio primitivo hasta la civilización de nuestra época*”<sup>185</sup>.

Casi no es necesario connotar el absurdo del ideal progresista. El progreso indefinido, total y continuo no existe para la condición humana. Resulta incongruente con la historicidad y con el carácter limitado de la perfección del ser finito<sup>186</sup>.

El ideal progresista se reviste asimismo con una cara más neutral. Esto sucede cuando no se vincula inmediatamente a las transformaciones políticas, sino a la mutación de las condiciones de vida, enhebrada en el bienestar, el objeto más común de los deseos del hombre moderno. Es aquí donde se inscribe el cientificismo o mito de la *ciencia*.

El ideal de la ciencia moderna (en la medida que depende del racionalismo) es “dividir y reducir” la realidad de los seres. Mediante la división de sus partes, llega a los elementos más simples de su estructura, captables y formulables matemáticamente. Un elemento esencial para la operatividad del racionalismo, pero, también un antecedente imprescindible para la comprensión materialista del universo, según veremos en el siguiente acápite<sup>187</sup>.

---

<sup>183</sup> GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp.140-142.

<sup>184</sup> GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), p.143.

<sup>185</sup> GAMBRA, “El mito del progreso: el progreso de la historia y el progreso en la historia” (1969), p.159.

<sup>186</sup> GAMBRA, “El mito del progreso: el progreso de la historia y el progreso en la historia” (1969), pp.163-164, 170-171.

<sup>187</sup> GAMBRA, *La interpretación materialista de la historia. Una investigación social-histórica a la luz de la filosofía actual* (1946), pp.136-137.

Los mitos precedentes justifican un fenómeno universal de la Modernidad: la llamada “aceleración de la historia”, analizada por Daniel Halévy, “esa arista vertiginosa” de la que habla Sartre, y que es objeto de agudos enriquecimientos por parte de nuestro autor.

La aceleración de la historia es la suma indigesta entre el esfuerzo ineficaz de adaptación del hombre común al movimiento histórico progresivo y la mítica divinización de ese movimiento que lo vuelve necesario. De ese modo, todo el mundo se ve forzado a obrar creyendo que la Historia es un río sagrado, pre-determinado e incontenible hacia una evolución ascendente.

*“La Historia, en su imagen mayuscular e hipostasiada, es un fluir valioso por sí mismo, que discurre en términos de superación y plenitud”*, sentencia Gamba<sup>188</sup>. El mito de la Historia sirve, entonces, de coartada perfecta para justificar la aceleración de esa misma Historia<sup>189</sup>.

El reverso de la aceleración, es la obsolescencia, como los vertederos lo son de la abundancia, aunque no figure esta imagen en nuestro autor. La obsolescencia ha tomado cuenta, progresivamente, de todos los productos de la Modernidad. Y con ellos, o junto a ellos, del propio tiempo moderno. *“La aceleración deja atrás los más vigilantes esfuerzos de adaptación individuales y colectivos”*<sup>190</sup>. Sin tradición, sin asidero óntico, el hombre de hoy requiere de un *“esfuerzo progresivamente intenso”* para no dejarse *“arrollar en la vorágine de un presente sin memoria”*<sup>191</sup>. El problema es que la ladera es cada vez más alta y empinada.

El tiempo exterior, universal y discontinuo, que para el cristiano pertenece a la Providencia de Dios, y para el greco-romano a la *ananke* o al *Fatum*, para el moderno pertenece a la razón humana, que se atribuye la facultad de prever e interpretar el devenir superior de la historia. Siendo así, tiende a desaparecer la reacción terapéutica o conservadora de los hombres contra los hechos históricos acumulativos que puedan dañarlos. En este escenario, carece de sentido enfrentar el dinamismo transformador del tiempo exterior, puesto que –se supone– ya ha sido previsto y se le tiene como evolución irreversible. La transformación se vuelve vertiginosa, rumbo a una sociedad cada vez más homogénea y universalista<sup>192</sup>. En el capítulo IV estudiaremos con más detalle esta materia, a propósito de la actual crisis de la Historia.

Son impensables los mitos que hemos revisado sin su difusión. A ella concurren tanto el poder del Estado como los medios masivos de comunicación, facturas de la Modernidad para mantener el dominio sobre la estructura simbólica de la sociedad.

En este contexto, los mitos modernos son funcionales a la demolición histórica de la ciudad clásica y de la civitas cristiana. Están al servicio de ese designio. Sirven para

---

<sup>188</sup> GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), p.131

<sup>189</sup> GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), p.132-133.

<sup>190</sup> GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), p.129.

<sup>191</sup> GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), p.131.

<sup>192</sup> GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp.136-138. Se puede decir que la aceleración de la Historia solo se consuma completamente en la posmodernidad, como tiempo de disgregación. Nuestro autor alude a la cuestión cuando habla del tiempo donde *“las nuevas generaciones crecen ya sin hitos estables para guiarse en la vida”* y en donde *“las próximas perderán tal vez incluso la noción de lo que sea un hito válido por sí mismo”*. GAMBRA, *El Silencio de Dios* (1968), pp. 109-110.

colocar en las mentes bellas imágenes que justifican y encubre la obra demoledora. Tal demolición es el resultado sintomático del carácter antinatural del proceso de desacralización del orden político y social, obra prima del racionalismo histórico, como veremos en el próximo acápite.

## 2. LA MODERNIDAD COMO DEMOLICIÓN HISTÓRICA DE LA CIUDAD CLÁSICA Y DE LA CIVITAS CRISTIANA.

La filosofía moderna no es la filosofía de la *contemplación*, sino de la *transformación*. La ideación del universo racionalista tiende a ser aplicado al mundo de los hechos, a la Historia, al menos en cuanto a su sustrato esencial. De ahí la importancia de los mitos, tal como acabamos de evaluar.

En otros términos, la Modernidad tiene, tras su filosofía, una finalidad política subyacente. Crear el hombre nuevo y la sociedad nueva. Sin esa funcionalidad, quedaría perdida en un espacio relegado a los especialistas y a los debates académicos de escuela, incongruente con la más dinámica de sus aspiraciones. Aspiración que Marx supo captar con especial vigor en su tesis XI sobre Feuerbach: «Los filósofos no han hecho más que interpretar diversamente el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo».

En tales términos, la Modernidad es una rebelión o una revolución contra el orden establecido, contra el influjo del Dios cristiano, y luego, contra la naturaleza misma, pues, en definitiva, pretende sustituir a Dios en su mismo poder creador<sup>193</sup>.

En este ámbito, la Modernidad supone un proceso de demolición de la ciudad clásica y de la ciudad cristiana, como principio de “orientación y guía”, como “principio que no es fruto de un capricho casual o de una idea dominante en una época” (como acontece con el racionalismo), sino fruto de “una iluminación superior”, de una fe “de común aceptación”<sup>194</sup>.

Gambra asume en esta tesis que la fe religiosa es germen de civilización y el factor informador y unificador más íntimo de una cultura<sup>195</sup>. El autor no presta atención aquí a la esencia de la fe, sino al papel que le cabe en la cultura y en la civilización. El concepto, por tanto, ha de ser ampliado, para incluir la religiosidad natural. La fe católica funda, en ese plano, la civitas cristiana, y la religiosidad natural, la ciudad greco-romana, y, en general, cualquier comunidad política que se quiera congruente con el orden natural. Porque toda ciudad humana –todo “Reino”, como veremos en su lugar– supone una fe común asimilada, un “hito de orientación (trascendente) para que las miradas no se pierdan en estériles y desesperantes sondeos”<sup>196</sup>.

Esta fe sobrenatural (en el caso del Cristianismo) funciona como creencia común de carácter comunitario. En los antiguos, es la religiosidad natural la que funda esa creencia, con elementos imaginativos en forma de mito fundador. Sobre tal creencia se

---

<sup>193</sup> Generalizamos aquí el análisis que Gambra hace del marxismo, porque consideramos que, tal como lo hemos formulado en este párrafo, se aplica a toda la modernidad. Sobre el marxismo, GAMBRA, “En el cincuentenario de dos encíclicas históricas” (1987), p.508.

<sup>194</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), pp.250-251.

<sup>195</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), pp.250-251.

<sup>196</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.251.

asienta la ciudad con firmeza y estabilidad<sup>197</sup>. Revisaremos en detalle este tema en el capítulo II.

Por el momento hemos de destacar que la Modernidad demuele esa fe, esa creencia común, en la medida en que éstas se fundan en instancias que trascienden al *hombre*, expresando lo “divino” que admiraba a Aristóteles. Lo divino remite al orden del universo que se respeta, se contempla, y no se “hace”.

Especial odiosidad despierta la influencia civilizadora de la fe católica y el culto público al Dios cristiano. No podría dejar de ser de otro modo, puesto que la Modernidad constituye “*la civilización que tributa un culto al hombre y abriga una íntima y no siempre declarada rebelión contra la religión como religación con un orden sobrenatural, divino*”<sup>198</sup>.

Nuestro autor analiza en distintos lugares el proceso de destrucción de la *civitas* cristiana. Y tras ella, como veremos, se derrumba también la ciudad clásica, o la comunidad política posible, por una serie de concomitancias que no es difícil de vislumbrar.

En el libro “*La unidad religiosa y derrotismo católico*”, Gamba sostiene la tesis de que una de las más esenciales cuestiones de la filosofía política es el problema de la re-ligación o la autonomía del orden político respecto del orden divino. Para el autor, ese orden tiene, por su propia naturaleza, una “relativa significación religiosa”, punto medio entre la teocracia antigua y el laicismo moderno. La sociedad inspirada en esa religación adopta una forma peculiar de convivir, la manera más humana del existir social, designada, siguiendo el modelo de la *Gemeinschaft* de Tönnies, como “comunidad”<sup>199</sup>.

La Modernidad representa la antítesis de esta postura, tanto en el ámbito filosófico como en el histórico, que a momentos se interpenetran mutuamente. Contra la “relativa significación religiosa”, yergue la tesis laicizadora del orden político. Frente a la “comunidad” opone la “sociedad”, como colectivo o conjunto de individuos, unido por los lazos puramente extrínsecos del contrato.

Lo que diversos autores denominan secularización o laicización de la Cristiandad, para Gamba es, más ampliamente, demolición de la ciudad clásica y de la *civitas* cristiana, como consecuencia de la aplicación del racionalismo filosófico al ámbito de la sociedad temporal.

A este proceso Gamba, en algunos lugares, le denomina “desacralización” del orden político-social. El término “desacralización” equivale, en primer lugar, a descristianización de los fundamentos y finalidades de ese orden. Pero, en segundo lugar, y por reflejo necesario, incluye la “desnaturalización” del poder político. Todo poder

---

<sup>197</sup> Más adelante estudiaremos la noción de “ortodoxia pública”. GAMBRA, *Tradición o mimetismo. La encrucijada política del presente* (1976), pp.91-98; GAMBRA, “La democracia como religión”, en *Verbo* 229-230 (1984), pp.1213-1214; GAMBRA, “Las raíces eternas de la libertad”, en *Verbo* 261-262 (1988), pp.189-190; GAMBRA, “La Unidad Religiosa, encrucijada de la teología y la política”, en *Verbo* 279-280 (1989), pp.1242-1243, entre otros lugares.

<sup>198</sup> GAMBRA, “Prólogo” a GORRIZ RUIX, *La Revolución de la modernidad. ¿La bestia del Apocalipsis?* (Zaragoza, Librería General, 1990), p.5

<sup>199</sup> GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp.17-20 y 61.

humano natural, y particularmente el político, lleva impreso en su origen y finalidad el orden querido por Dios. A este título, es también sagrado.

Veamos a continuación las distintas etapas de la desacralización, o demolición de la ciudad clásica y de la civitas cristiana.

## 2.1. LOS ORÍGENES.

Gambra encuentra el remoto origen de la desacralización en el nominalismo del siglo XIV, particularmente en Occam, quien separa la fe de la razón, y afirma la imposibilidad de acceso de esta última al orden divino. En consecuencia, la teología deja de ser ciencia, y ésta, ya puramente humana, puede afirmar su absoluta independencia de aquella. Con la separación entre lo natural y lo religioso, el orden político se vuelve neutral, dado que es impenetrable por la fe, virtud puramente individual<sup>200</sup>

La doctrina de Occam no hubiera pasado de querencia de escuela si las circunstancias históricas no la hubieran llevado a tomar cuerpo en teorías más precisas, funcionales a la necesidad de acrecimiento del poder político. Las guerras de religión fueron en suelo perfecto para que estas doctrinas se encarnaran en los hechos:

*“La tesis (de Occam) renace en el tránsito del siglo XVI al XVII con una carga histórica y circunstancial de la que carecían los teóricos nominalistas. Ahora se va a presentar aureolada como un ideal esperanzador de paz y reconciliación. En todas sus expresiones responderá al cansancio de las guerras religiosas de finales del siglo XVI, y ello explicará su salto desde la pura teoría al ambiente y a los hechos. Tres son los nombres que se vinculan al resurgir de la teoría laicizadora del orden político y de la separación del Estado y de la Iglesia: Bodino, Hobbes y Locke”<sup>201</sup>.*

Los tres últimos nombres representan tres gradas de una misma escala. El nombre de Bodino va unido, paradójicamente, al destino de la monarquía católica que, para preservar su unidad, y con ella, su significación religiosa, debe vencer al partido hugonote y asumir un rol pacificador. Bodino concibe la idea de soberanía, de poder político absoluto, como cualidad del poder del príncipe, a manera de forma sustancial de la República. Por primera vez en la historia de la Cristiandad, el poder político es teorizado sin límites concretos de carácter histórico, y sin la autoridad eclesiástica indirecta en materias temporales. Para Bodino el poder es sagrado en sí mismo y el Rey el ministro de Dios en el más pleno sentido de la palabra<sup>202</sup>.

Bodino representa, con la soberanía, el inicio del primer acto del ideal laico aplicado a la Historia. Pero hay que tener en cuenta, aunque Gambra no se detiene en ello, que el filósofo de Laon no despreció las leyes fundamentales del Reino ni la Ley de Dios. Estamos más bien ante una teoría en germen de la soberanía moderna, importante, pero

---

<sup>200</sup> GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), p.108.

<sup>201</sup> GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), p.108.

<sup>202</sup> De ahí el carácter anti-corporativo y anti-feudal del poder bodiniano. GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp.108-109. Nuestro autor parece dudar del carácter plenamente moderno de Bodino. Si interpretamos bien su pensamiento, podemos inferir que la teoría bodiniana de la soberanía no buscó una sociedad nueva, sino un objeto mucho más modesto: la educación del Delfín y la búsqueda del poder suficiente para acabar con las guerras religiosas. GAMBRA, “La polémica Filmer-Locke sobre la obediencia política” (2009), p.252. El pensamiento moderno, sin embargo, tomó a Bodino como uno de sus precursores, por la funcionalidad de la noción de soberanía en cuanto elemento del Poder laico moderno.

aún primitiva para los requerimientos del poder laico. Este requiere, para su despliegue consistente, de una ruptura más radical con el principio religioso y con los hechos sociales. Necesita una desacralización completa del poder político. Son la Paz de Westfalia, las revoluciones del siglo XVII y las teorías políticas que se elaboran en su combustión, los que permiten a la Modernidad dar ese paso.

*“Es el siglo XVII, en el desenlace de las guerras de religión con la paz de Westfalia, y en la disolución del Imperio de la Cristiandad, donde ha de buscarse en su origen el impulso histórico que acarreará en 1789 la ruina del antiguo régimen y de la propia monarquía, previa su hipertrofia en la Francia del XVIII. Y es en la turbulenta Inglaterra del siglo XVII, en sus dos revoluciones del Parlamento y de los Estuardos, donde se rompe por primera vez la tensión histórico-ideológica en que se apoyaba la monarquía desde su origen medieval y donde surgen los primeros sistemas des-sacralizadores o laicizadores del poder con la idea de voluntad general (Hobbes) y de pactismo liberal (Locke)”*<sup>203</sup>.

Para Gamba, la Paz de Westfalia tiene una significación tremendamente negativa. Equivale a la liquidación formal de la Cristiandad como “orden político religioso” e “idea- fuerza paradigmática”, y a su sustitución por el principio de coexistencia entre Estados soberanos, sin vínculo comunitario unitivo, donde la diversidad religiosa se consolida de acuerdo al axioma *cuius regio, eius religio*. No se trata de una solución de compromiso localizada, como en la Paz de Augsburgo, sino del nuevo modelo del equilibrio europeo<sup>204</sup>.

A partir de ese momento la monarquía –como poder sacral- es sometida a una crítica devastadora por parte del racionalismo empirista (Hobbes y Locke). El análisis desacralizador de la Modernidad que en Maquiavelo se había reducido al plano moral, desciende ahora al orden político y social, tocando su concepción teórica, sus orígenes y sus finalidades<sup>205</sup>.

*“La tesis racionalista que intenta someter a un análisis desacralizador el poder es de inspiración empirista –típicamente inglesa– (...) Las dos grandes figuras de esa crítica empirista son Tomás Hobbes (Leviathan, 1651) y Juan Locke (Ensayo sobre el Gobierno Civil, 1690). El primero, partiendo de un riguroso mecanicismo psicológico, pretende cimentar el carácter absoluto del gobierno monárquico sobre bases naturalistas contractuales, puramente humanas. El otro, apoyado en el sistema empirista de su*

---

<sup>203</sup> GAMBRA, “La polémica Filmer-Locke sobre la obediencia política” (2009), p.244.

<sup>204</sup> GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), p.109-111; GAMBRA, “Comunidad y coexistencia (Introducción al tema general)” (1972), p.52-54. La Paz de Westfalia sería precursora de la solución liberal al problema político religioso. GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), pp.217-218. Por ella, la unidad social de Europa deja de ser religiosa y se convierte en algo extrínseco, puramente jurídico. *Ibíd.*, p.188. Dicha Paz inicia la tendencia a la laicidad o antropocentrismo, que se consuma en el principio laico de comprensión universal de la ONU. GAMBRA, “La Declaración de Libertad Religiosa y la caída del Régimen Nacional” (1985), p.III. De aquella Paz surge, como veremos en su lugar, una persistencia: la *Cristianitas minor* como residuo de pervivencia e ideal de restauración al interior de las monarquías católicas, particularmente en las Españas, que mantienen hasta la Revolución Francesa el principio comunitario y religioso. GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), p.109; GAMBRA, “Comunidad y coexistencia (Introducción al tema general)” (1972), p.53.

<sup>205</sup> Cuestión de época, los defensores de la Monarquía histórica utilizan argumentos tan teóricos como los de sus críticos racionalistas. Es el caso de Bodino y sus argumentos neo-romanistas. Otros recurren a realidades vigentes, pero con una débil justificación teórica, cual es el caso de Filmer. GAMBRA, “La polémica Filmer-Locke sobre la obediencia política” (1972), pp.245 y pp.255-256, respectivamente.



*Ensayo sobre el entendimiento humano (anticipado en su De intellectu humano), fundamenta la solución liberal y niega el carácter absoluto del poder real. Uno y otro, con distinta intención y parecidos principios, suprimen todo fundamento histórico-sagrado en la monarquía, esto es, la secularizan”<sup>206</sup>.*

Gambra enfoca a estos dos autores en diferentes trabajos. En todos ellos, los considera desde un ángulo primordialmente “destructivo”, esto es, desde el aporte teórico que ellos hicieron a la desacralización del orden político y social. Los aspectos “constructivos” de las respectivas doctrinas –la teoría del Leviatán considerada en sí misma, la doctrina política del Segundo Ensayo del Gobierno Civil de Locke- solo se insertan bajo su mirada, como elementos de dicha desacralización y en esa misma medida.

Hay que subrayar, como advertimos, que el término “desacralización” tiene en Gambra un significado más amplio que el de “laicización”. Equivale a descristianización del orden político-social y a “desnaturalización” del poder. Hobbes y Locke tienen, en este sentido, una enorme importancia en la Modernidad como desarrollo histórico. Se les puede considerar como los hombres símbolos de la doctrina destructora del orden político sacral en todo su horizonte abarcador: lo sagrado cristiano y lo sagrado natural.

Hobbes da un paso esencial en esta deriva. Fundando su filosofía sobre bases racionalistas y sensistas, reivindica la construcción del Leviatán, un artefacto inmenso e ilimitado, único con el poder de pacificar a los hombres, naturalmente libres pero marcados por el egoísmo y el afán de sobreponerse brutalmente unos a otros<sup>207</sup>.

Con Hobbes, nace la primera imagen acabada del Estado moderno. Gambra no lo explicita en esos términos. Pero todo lleva a considerar que ese es el aporte “destructivo” más relevante del filósofo de Malmesbury en la línea de la desacralización. Desde esa perspectiva, es el dato fundamental de su obra. El soberano no es el príncipe, según el concepto más clásico de Bodino, sino el Leviatán o Estado. Y un soberano absoluto, sin límites materiales o espirituales<sup>208</sup>.

Pero ese poder también puede construirse de manera amigable, respetando en toda la medida de lo posible las libertades individuales. Es la propuesta fundamental de Locke, el iniciador del empirismo filosófico y del liberalismo político.

Gambra insiste en varias ocasiones en que el liberalismo político de Locke es consecuencia de su empirismo filosófico<sup>209</sup>. De ambos es su iniciador más consistente. En términos actuales podríamos decir que la veta lockeana de la democracia moderna, tan cara al modelo anglosajón, exigen el liberalismo como justificación teórica, precisamente porque el principio del racionalismo empirista es el que le sirve de concepción de mundo. Gambra lo formula en los siguientes términos:

*“Si las “ideas compuestas” (las teorías y creencias) se forman en la mente individual por asociación o combinación de ideas simples (sensaciones primarias), resultará que tales ideas y creencias no pueden ser impuestas a nadie, ni menos constituidas en fundamento de un orden social y político (...) El individuo, sujeto de la*

---

<sup>206</sup> GAMBRA, “La polémica Filmer-Locke sobre la obediencia política” (1972), p.246.

<sup>207</sup> GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), p.110.

<sup>208</sup> Un estudio de Hobbes, en ALVEAR TÉLLEZ, “Hobbes, precursor del Estado laico” (2009), pp.423-458.

<sup>209</sup> GAMBRA, “La polémica Filmer-Locke sobre la obediencia política” (1972), pp.259-260.

*sensación primaria y forjador, para él, de las ideas complejas, es por naturaleza libre y soberano, la sociedad es meramente contractual y el poder, voluntario o consentido. La obligación política será cuando menos convencional y condicionada*". El resultado es ineludible: "*Locke rechaza la estructura comunitaria y religiosa de la sociedad medieval asentada en la dualidad político-religiosa*"<sup>210</sup>.

Locke es, como Hobbes, fundador de la sociedad política moderna, artefacto de la razón sin naturaleza ni historia. Ambos la justifican sobre bases puramente pactadas, donde anida la ficción de que el hombre al obedecer al poder político se obedece a sí mismo. El contrato social y el pacto de sujeción del iusnaturalismo racionalista encuentran en estas teorías su más completo desenvolvimiento. En este contexto, la sociedad deja de ser sagrada, es decir, deja de estar inspirada en el Cristianismo y basada en el orden natural. La potestad temporal, que deriva de ella, no puede ser sino laica y construida por voluntad humana desde sus mismas bases y finalidades. El asiento mismo de la ciudad clásica y de la *civitas* cristiana ha sido minado.

Para Locke, sin embargo, el poder político es limitado, pues no nace para imponer la paz sino para conducir la libertad y obtener la colaboración. A diferencia de Hobbes, no hay aquí contractualismo social extremo, sino uno dosificado, que conduce, por su propio despliegue, a la concepción liberal de la soberanía<sup>211</sup>.

Este vínculo, al parecer feliz, entre poder y libertad, es para los modernos uno de los grandes aportes de Locke. Una doctrina de fácil entendimiento y adaptación que orilla con éxito todas las categorías ontológicas de la filosofía política clásica (bien común, origen divino mediato del poder, etc.).

Empero, lo que para los modernos es un valor, para Gamba es un defecto. Locke no remite a la libertad natural y asociativa del ser humano, sino a la libertad abstracta e individualista del liberalismo. Y esa es precisamente la pendiente que conduce a la definitiva desacralización del orden político-social.

Hay una idea suplementaria que anuda el aporte "destrutivo" de Locke. No está explícita en Gamba, pero puede leerse desde su perspectiva, si se hace un contrapunto con Hobbes. El poder político hobbesiano desacraliza el poder volviéndolo humanamente absoluto. Pero pende, como una cadena, de una función política articuladora: la razón de Estado. Una razón de Estado que, en cuanto representa la majestad incondicionada del Rey, aún traduce un residuo de sacralidad. En Locke, en cambio, ha desaparecido toda majestad. La ausencia absoluta de verticalidad empuja al liberalismo, por complejión genética, al rompimiento total con lo sagrado. El principio antitético de la duda es el que funda ahora el gobierno de los hombres.

Falta, sin embargo, una visión estética del mundo para concebir la desacralización como un movimiento positivo. Y una mística revolucionaria para insertarlo en la historia,

---

<sup>210</sup> GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), p.109. Hay muchos puntos del pensamiento político de Locke que rodean esta temática, que no podemos tratar aquí. Gamba los analiza para trazar un cuadro crítico general del liberalismo político. La doctrina peculiar del pacto social, la tolerancia religiosa como principio político, la ideación del "poder racional" contra los abusos, la regla de la mayoría, como norma de racionalidad. GAMBRA, "La polémica Filmer-Locke sobre la obediencia política" (1972), pp.258-264.

<sup>211</sup> GAMBRA, "La polémica Filmer-Locke sobre la obediencia política" (1972), pp.258-259; GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), p.110.

para inaugurar con él una nueva era, sepultando la que le ha precedido. Es el papel extraordinario de la Ilustración, para lo primero, y de Rousseau, respecto de lo segundo.

## 2.2. ETAPA DE CONSOLIDACIÓN Y DESARROLLO.

Ya hemos revisado el papel de la Ilustración en el desenvolvimiento de la Modernidad filosófica. Cumple agregar ahora lo siguiente: la Ilustración dio a la Modernidad histórica la mirada estética indispensable, como el sistema óptico da a la cámara de televisión su capacidad visual. Gamba lo expresa de un modo sintomático:

*“El nombre de Ilustración procede del ideal implícito de ilustrar todos los sectores de la realidad para hacer que el hombre se guíe solo por su razón, y promover así el progreso. El hombre ha vivido prisionero de creencias irracionales y de saberes oscuros y supersticiosos, basados en la autoridad y en la costumbre. En la época de la razón, esta se hace cargo de su papel de directora de los destinos de la humanidad. Ella iluminará hasta que el hombre aparezca sin misterio ni facticidad irracional: clara y evidente como un teorema matemático”<sup>212</sup>.*

Ese fue precisamente el papel histórico de la Revolución Francesa, que como el flautista de Vaucanson, de acuerdo a la imagen de De Maistre, mueve toda la onda histórica que le precede<sup>213</sup>.

La Gran Revolución de 1789 instaaura un orden, o mejor decir, un estado de cosas político que rige hasta el presente. En sus sucesivas proyecciones engloba diversos sistemas políticos, ideologías y construcciones histórico-sociales. Todos ellos adoptan como punto de partida los hitos teóricos “destructivos”, desacralizadores, marcados por Locke. Siguiendo a Locke, la Modernidad, a partir de 1789, negó a todo sistema político y social el influjo comunitario del principio religioso y moral, los que, desde entonces, deben ser dejados al albur de la opinión.

Rousseau se hermana en este punto con Rousseau. Por su influjo, los regímenes nacidos de la Revolución, exigen que el orden político se construya fuera del encuadre civilizador e histórico de la ciudad clásica y de la *civitas* cristiana. La Voluntad General y el pacto social parecen pesar de un modo definitivo<sup>214</sup>.

El nuevo régimen político recoge, así, *“el conjunto de ideas desde los albores del racionalismo, a través principalmente de Locke y Rousseau, y será conocido por los nombres de liberal o democrático. Este régimen político supondrá una negativa rotunda a las instituciones sociales y políticas que la vida de los pueblos había formado en una evolución de siglos (gremios, clases, municipios autónomos, etc.), y ello por tres razones. En primer lugar, de acuerdo con Rousseau, porque estas instituciones encuadrando al hombre y quitándole libertad lo malean; son la sociedad histórica, causa de su perversidad. En segundo, de acuerdo con Locke, porque se basan en principios (religiosos y morales) que pertenecen a la interioridad y al artificio de cada mente, y no*

---

<sup>212</sup> GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp.111-112.

<sup>213</sup> GAMBRA, “La polémica Filmer-Locke sobre la obediencia política” (1972), pp.243-244.

<sup>214</sup> Gamba utiliza términos diferentes, pero creemos que la idea es sustancialmente la misma. GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), p.114.

*pueden imponerse socialmente. En tercero, de acuerdo con el espíritu general del racionalismo, porque no son racionales”<sup>215</sup>.*

Destruídos los cuerpos intermedios, nace el Estado moderno, que queda sólo frente al individuo. En un comienzo, es el Estado liberal el que toma las riendas del orden político y social, asumiendo una función de mero árbitro y de guardián de las libertades individuales, lo que corresponde a la noción rousseauiana del ser humano como naturalmente bueno. El poder político ya no procede de una instancia o legalidad superior, sino de la suma de voluntades individuales expresadas en el pacto social constitutivo (Constitución política) y después en el sufragio incualificado, que recoge la teoría de Locke, para quien solo existen los individuos y las ideas compuestas. Siguiendo, sin embargo, esta lógica, el Estado puede expandir su poder, según se lo permita el sufragio, y del Estado liberal ha de transitar hacia el Estado socialista o el totalitario, de acuerdo con los casos.

En cualquier caso, el liberalismo es el cauce que, después de la Revolución de 1789, conjuga todas las ondas de este río. La cabeza de Luis XVI cae el 21 de enero de 1793 y se inicia la andadura de los regímenes de suelo revolucionario que con mayor o menor celeridad se implantan en Europa y después en el mundo. En la perspectiva de nuestro autor, los sistemas que se articulan en torno al principio revolucionario liberal son, en realidad, traducciones políticas y sociales del racionalismo filosófico, según veremos. Lo que supone, en relación con lo que le ha antecedido, *“una mudanza comparable solo a la caída del mundo antiguo”<sup>216</sup>.*

El régimen político liberal que nacerá de ahí será “la” realización política del racionalismo filosófico. Su traducción a la organización social de los pueblos.

*“Con el establecimiento del régimen liberal y democrático se consuma en la vida política de los hombres la revolución secularizadora y racionalista que, desde la época del Renacimiento se fraguaba en el campo del pensamiento filosófico”<sup>217</sup>.*

Se “fraguaba”, no como conspiraciones humanas que se urden en sociedades secretas (Gambra no refiere al tema), sino como despliegue filosófico que apura la exteriorización de su lógica interna. En ese sentido, el régimen liberal es una especie de condensación histórica del racionalismo filosófico en lo que tiene de más esencial.

La propia existencia de las Constituciones políticas modernas es, para Gambra, una monstruosidad, como detallaremos en su lugar. Representan un ensayo por organizar las instituciones desde el rasero exclusivo de la razón racionalista, lo que posteriormente la ciencia del derecho público germana intentará justificar con diversos sistemas hasta llegar a Kelsen. Se trata de una “visión de la vida humana colectiva como penetrable y organizable totalmente por la razón (y que) responde a la concepción filosófica general del racionalismo”<sup>218</sup>.

El significado del régimen liberal se reconoce insertándolo no en la lucha por las libertades, como sugieren la mayoría de los intérpretes, sino en el caudal completo del

---

<sup>215</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.182-183.

<sup>216</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.182.

<sup>217</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.183-184.

<sup>218</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.183.

racionalismo: “*El protestantismo en el terreno religioso, el cientificismo en el campo del conocimiento de la naturaleza, el liberalismo en lo político, son sucesivas aplicaciones del mismo movimiento de autonomía humana y de racionalización laicista que durante el siglo XVIII parecía querer encuadrar la vida toda en moldes intelectuales*”<sup>219</sup>.

Este texto revela hasta qué punto, en la mente de nuestro autor, la aspiración del racionalismo filosófico - “*encuadrar la vida toda en moldes intelectuales*” - supone una cosmovisión que se ha movilizadado para influir en los distintos ámbitos de la existencia humana: en el religioso, en el científico y, finalmente, en el político. Se trata, por cierto, de una influencia evolutiva y conjuntiva, que va profundizando sus efectos con el paso de los siglos: del protestantismo saldrá, como fruto maduro, el pietismo, el deísmo y en lo político, la secularización. El cientificismo evolucionará hacia el positivismo y el marxismo.

Volviendo al liberalismo, éste es fundamental para comprender el desarrollo histórico de la Modernidad porque pone en movimiento una tesis político-religiosa. El liberalismo busca imponer la neutralidad del orden político y social, su completa desvinculación de cualquier instancia trascendente. De ahí deriva su concepción de los límites al poder: unos límites que deben ser “los mínimos indispensables” a un Estado gendarme, sea porque las ideas y convicciones no superan los condicionamientos individuales, y no existe, por tanto, el bien común; sea porque el hombre es naturalmente bueno, y el Estado debe “dejar hacer” al individuo<sup>220</sup>.

La imagen de un Estado que se autolimita, que presume de no-intervención, salvo daño para el orden público, solo es dable si la asepsia liberal se hace cultura. En cualquier otro escenario, el Estado optará por una concepción política no aséptica (conservadurismo, socialdemocracia, marxismo, etc.) y con la necesaria posibilidad de intervención en la cosa pública, para lograr determinados fines.

Para Gamba, la cultura propia del liberalismo es la cultura laica, en el sentido que le da Ortega y Gasset<sup>221</sup>. Esto lleva a pensar que la no-intervención, la asepsia, la neutralidad, que inspiran su orden político son, en realidad, denominaciones de sistema. No funcionan fuera de los marcos establecidos por el propio léxico.

En otros términos, la neutralidad liberal, el espíritu de no-intervención, la creencia en la desregulación, como diríamos hoy, existen en función de la actitud “esteticista” que adopta la cultura liberal, y que opone al trascendentalismo, como actitud religiosa frente al mundo. Pero ante ese “trascendentalismo” no hay neutralidad: hay una espesa y odiosa

---

<sup>219</sup> GAMBRA, *Historia Sencilla de la Filosofía* (1999), p.184.

<sup>220</sup> GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), pp.217-218.

<sup>221</sup> Sobre el concepto de cultura en Ortega como opuesto a la religión, en la línea de Fichte y Bismarck, GAMBRA, “Primera evangelización y nueva civilización hispanoamericana (I)” (1992). También, GAMBRA, “La actual apoteosis del liberalismo” (1976), pp.39-43. Gamba critica agudamente la España de Ortega y su ejecutoria de europeización. GAMBRA, “Ortega y Gasset y la europeización (“New York Times” dijo la verdad)” (1979); GAMBRA, “Una polémique au sujet d’Ortega et sa signification profonde” (1959), pp.98-110; GAMBRA, “Metamorfosis cruzadas” (1987); GAMBRA, “No es esto, no es esto” (1990); GAMBRA, “Visión de una España vertebral. Con Rafael Gamba” (1983). En el horizonte de Menéndez Pelayo, nuestro autor considera a Ortega uno de los representantes más notorios de la “heterodoxia española”, o, a otro título, de ese lado oscuro del alma hispana que consiste en denigrar el propio pasado. GAMBRA, “La heterodoxia española y la conversión de García-Morente” (1958); GAMBRA, “El nacional masoquismo” (1987).

intervención para liquidar la cultura religiosa de la vida social y de la cultura ambiente. En el caso de España adopta especial virulencia con la “europeización”<sup>222</sup>.

Con el liberalismo del siglo XIX, el racionalismo político se hace carne y se convierte en civilización.

La hondura de la civilización racionalista es oportunamente retratada:

*“Según el racionalismo, la vida de los hombres, tanto en su aspecto cognoscitivo como en su actividad y en la coexistencia social, se ha visto siempre dominada por factores no solo ajenos sino hostiles a la razón humana. Llegado al siglo de las luces, la razón debe presidir los destinos del hombre (...) Una nueva sociedad racional, en la que el poder emane de la voluntad de la mayoría expresada libremente y que se ejerza dentro del mínimo indispensable para que la coexistencia resulte posible sin coartar la íntima libertad del hombre, debe sustituir a las viejas estructuras políticas y nacionales de la sociedad histórica (...) La obra política de la Revolución en que plasmaron estas ideas constituyó la más acabada labor contra natura que ha realizado el hombre en la historia”<sup>223</sup>.*

Esta última frase es tremenda y hay que captarla bien. No se trata sólo que en la línea de la desacralización se rechace el orden natural y el orden cristiano, como bases de la comunidad política. La ejecutoria de la Modernidad durante el siglo XIX consiste también en construir su propio espacio político y social. Su propia cultura.

Los valores axiales de esa cultura, son la Libertad y la Igualdad (así con mayúscula), que, para nuestro autor, son los ideales “*perturbadores*”, por antonomasia, del “*orden normal de la convivencia humana*”<sup>224</sup>.

La “Libertad” y la “Igualdad”, son en realidad, simulaciones o fabulaciones lingüísticas, que logran seducir, pero también ocultar, el propósito último de construir una sociedad de espaldas al orden natural. La “Libertad” significa desvinculación; la Igualdad, individualismo gregario y uniformidad. Por medio de ellas, la sociedad deja de ser fruto de la historia y de los vínculos reales entre los seres humanos y se transforma en una “*estructura de tesis apriorísticamente organizada*”<sup>225</sup>.

El poder político moderno –el Estado- se convierte en agente estructurador de la Historia. Gamba sigue y completa en este punto la tesis de Jouvenel: después de la Revolución y durante los siglos XIX y XX el poder del Estado no ha hecho más que crecer, bajo la apariencia hipócrita de la separación de poderes y el reconocimiento constitucional de los derechos individuales. Incluso con toda la parafernalia del Estado de Derecho, ha desaparecido la antigua dualidad, tan esencial, entre gobernante y república. Se ha perdido el uso –también el recuerdo- de la designación descriptiva, personalizada, del titular del poder, que antiguamente era siempre localizado y modulado

---

<sup>222</sup> GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), pp.218-221. “Europeizar significa renunciar a nuestra fe, liquidar nuestra cultura e incorporarnos al ambiente, políticamente laico, de la Europa moderna”. *Ibíd.*, p.221.

<sup>223</sup> GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), pp.179-180, 200.

<sup>224</sup> GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), p.201.

<sup>225</sup> GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), p.202.

por distintos elementos jurídicos, históricos y factuales (*Senatus Populusque Romanus*; Rey de Castilla, Príncipe de Cataluña, Señor de Vizcaya, etc.).

El Estado ahora es transhistórico: libre de trabas y de contrapoderes, no es un sujeto histórico circunstanciado, sino una entidad sustancial, definida por la razón pura, que actúa a nombre de una totalidad abstracta, única e indivisa (el pueblo o la nación), a la que se atribuye una soberanía incontrarrestable, con capacidad para crear todo el derecho y centralizar todo el poder. Para estos efectos, poco importa si es gobernado por una oligarquía, como los partidos políticos, o por una monocracia. La expansión del poder es potencialmente infinita: en todos los regímenes modernos al ciudadano se le coloca frente a igual potencia “absoluta y previsor”, ante la misma burocracia planificadora y “social”, ante un poder al que cabe situarse pero no enfrentarse, porque nadie puede sustraerse a sus ondas. Es el “absoluto en movimiento” como le llama nuestro autor<sup>226</sup>.

Se podría pensar que el racionalismo político, base de ese “absoluto en movimiento”, imprimiría en la historia una tendencia cada vez profunda hacia el idealismo. En realidad, lo que hizo, fue abrir las puertas hacia al materialismo, como filosofía práctica de la sociedad. Y lo hizo por varios caminos confluyentes, como piezas de un lego que, al final, se ajustan a una misma figura.

Con Descartes, el racionalismo propuso la comprensión clara y distinta de la realidad, reducida, a sus principios, a las naturalezas simples. Luego hizo surgir la necesidad de unas matemáticas universales, bajo cuyos métodos se alcanzara y previera toda la estructura y el dinamismo de la realidad circundante. Ambas tendencias volcaron finalmente la atención al ámbito material de los cuerpos, donde la ciencia moderna logró espectaculares resultados bajo el paradigma del conocimiento físico matemático.

La Ilustración también hizo su aporte. La refinada superficialidad de su filosofía, resuelta a no traspasar la esfera de lo sensible condujo, por imperativo cultural, a ignorar intencionadamente los aspectos más profundos –más filosóficos- de la realidad. En conjunción con ello, los postulados kantianos decretan que lo absoluto –Dios, el cosmos, el alma- es inaccesible, y que la ciencia tiene como único objeto válido la esfera fenoménica. De ahí deriva la filosofía positivista, el naturalismo, y finalmente, el materialismo - mecanicista o finalista, según los casos-, el más extremo intento por relegar o desconocer la realidad no epidérmica de los seres<sup>227</sup>.

Todas estas filosofías sirven de antecedentes a una forma especial de racionalismo operante en la historia. Nos referimos al marxismo, cuyo papel en la modernidad

---

<sup>226</sup> GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), pp.142-145, 150. El Estado moderno es descrito con los caracteres de un “monstruo”, lo que hace recordar el célebre apóstrofe de Nietzsche. Dice nuestro autor explicando su propio libro: “*Eso que llaman Estado*”, es ese algo en el que el hombre moderno descarga su responsabilidad, al que echa la culpa de todo, al que entrega gustoso cada día su libertad e iniciativa. Ese algo que en estos últimos (...) años ha crecido en todos los países como seta atómica hasta hacernos casi incomprensible una convivencia política que no se aliente dentro del propio Estado. Esa estructura absorbente y uniforme que crece sobre todos los hombres paralelamente a como crece en sus corazones el sentimiento resentido de la democracia igualitaria. Ese poder anónimo y tenebroso que ya se esconda bajo el mecanismo de la democracia electiva o se proclame abiertamente en dictadura, está hoy en todas partes, infinitamente protector y organizador, pero, a la vez, infinitamente autoritario”. Gamba, *Eso que llaman Estado* (1958), p.15. El Estado como entidad anónima y totalitaria que absorbe y corrompe en GAMBRA, “Epílogo” a THIBON, *Diagnóstico de Fisiología Social* (1958), pp.126-129. El texto de Nietzsche en NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, II, 11, Del nuevo ídolo.

<sup>227</sup> GAMBRA, *La interpretación materialista de la historia* (1946), pp.139-146.

filosófica ya estudiamos. Cumple precisar aquí, desde una visión general, su aporte a la destrucción de la ciudad clásica y de la *civitas* cristiana.

Sabemos que Hegel concibe el proceso histórico como un despliegue del Espíritu marcado por un ritmo dialéctico inexorable<sup>228</sup>. La idea es recogida por Marx para proyectarla a las relaciones de producción, y expresarla en un materialismo que hace de la economía un desarrollo dialéctico racional.

De aquí surge el materialismo histórico de Marx<sup>229</sup>. Se trata, dice Gamba, de un materialismo “eficientista” aplicado a la realidad histórica, determinado a ignorar a priori la peculiaridad irreductible de la realidad espiritual o psíquica y su temporalidad específica. Racionalismo y materialismo se enlazan en un curioso sistema:

*“El afán de reducción del orden psicológico a otro asequible a la ciencia físico-matemática, típico de la filosofía racionalista, hace caer a la interpretación marxista en una concepción mecanicista en que no tiene cabida la realidad espiritual, que es la médula del proceso histórico”*<sup>230</sup>.

Junto a la interpretación materialista de la historia, se encuentra en Marx una teoría y una metodología de la revolución<sup>231</sup>. Las instituciones que pertenecen al estadio previo a la evolución económica incontenible hacia el socialismo, deben ser destruidas. Son parte de una superestructura obsoleta y sin sentido<sup>232</sup>.

El influjo de Marx en la Modernidad ha sido enorme, y ha sobrepasado en mucho la esfera de la ortodoxia socialista. Primero, por el materialismo ambiente que reduce la historia a las reglas de la economía. Segundo -para nuestros efectos es lo más importante- porque el imperativo de sacar a los hombres de su estado de alienación ha insertado en el efectivo desarrollo histórico moderno la premisa general de que ya no hay orden tradicional. Y, aún más, que no es posible su restauración.

“Se ha perdido para los hombres –destaca Gamba- la idea de un orden político y moral estable”. Nos hemos acostumbrado a la no existencia de ese orden. Hemos perdido incluso “la noción de un orden anterior al desorden”. Aún más, nos quedamos sin sus “asideros existenciales”<sup>233</sup>.

La teoría marxista ha demostrado, con el tiempo, su fracaso<sup>234</sup>. Pero como ejecutoria de demolición, de “desacralización”, logró plenamente sus objetivos, con independencia de la viabilidad de los sistemas políticos crecidos bajo su sombra.

---

<sup>228</sup> GAMBRA, “El mito del progreso: el progreso de la historia y el progreso en la historia” (1969), p.169.

<sup>229</sup> Sobre la confluencia de la dialéctica hegeliana, el realismo de Saint Simon y el naturalismo de Feuerbach en Marx, para su interpretación materialista de la historia, GAMBRA, *La interpretación materialista de la historia* (1946), pp.54-63.

<sup>230</sup> GAMBRA, *La interpretación materialista de la historia* (1946), p.151.

<sup>231</sup> No debe confundirse en Marx el materialismo histórico, el socialismo y su teoría económica concreta. Se pueden y se deben juzgar por separado. GAMBRA, *La interpretación materialista de la historia* (1946), pp.48-49.

<sup>232</sup> GAMBRA, “El mito del progreso: el progreso de la historia y el progreso en la historia” (1969), p.169.

<sup>233</sup> GAMBRA, “El mito del progreso: el progreso de la historia y el progreso en la historia” (1969), p.170.

<sup>234</sup> Las dos grandes previsiones de Marx sobre el futuro del capitalismo no se realizaron. El socialismo real no se construyó en los países más industrializados, en los que se suponía una mayor concentración del capital. La llamada ley de bronce del régimen salarial no evolucionó hacia el mínimo vital del trabajador. GAMBRA, “El mito del progreso: el progreso de la historia y el progreso en la historia” (1969), p.172.



La visión de Gamba es, al respecto, de un pesimismo descarnado:

*“Las más grandes hecatombes históricas han encontrado siempre la resistencia de los hombres y de los grupos. A las mayores invasiones del mundo se enfrentaron -con esperanza o sin ella- los pueblos y los héroes. De todo este espíritu de resistencia innato en el ser humano no queda probablemente más que el instinto de conservación individual (biológico y vital), pero no en absoluto en el sentido humano de conservación de ideas, de principios ni de orden colectivo”*<sup>235</sup>.

Pero la ausencia de espíritu conservador en lo social, también habría de afectar la obra del racionalismo por antonomasia: el liberalismo político. Particularmente a partir de la década de los veinte y treinta del siglo XX, emerge una crisis, paralela a la que vive el racionalismo filosófico. Una “kulturkrisis”, que en el plano político afecta al régimen democrático y en el económico al capitalismo. El nazismo y el comunismo se convierten en posibilidades políticas y proyectos seductores para construir la ciudad de los hombres.

Como la ley del péndulo, el racionalismo político, que proyecta absorber toda la realidad con sus ideaciones apriorísticas y artificiales, alimenta, a manera de reacción, idearios que niegan que la realidad posea un sentido racional. Concepciones que buscan aproximarse al individuo concreto, al flujo de la vida misma, al ámbito de las pasiones existenciales, a las fuentes no racionales del conocimiento<sup>236</sup>.

Las fuerzas del bergsonianismo, del vitalismo, de la fenomenología, coronadas por el existencialismo, son demasiado fuertes para no hacer surgir un ímpetu a-racionalista en el mundo de los hechos, en el plano de la realización histórica de la sociedad temporal. Se trata de un anti-racionalismo que se desdobra en un anti-materialismo. La contingencia del hecho histórico, la temporalidad como realidad *in fieri* y la irreductibilidad de la realidad espiritual llevan a proyecciones políticas inversas a las del materialismo histórico<sup>237</sup>.

La “kulturkrisis” produce, como vimos, reacciones salvadoras en el plano filosófico. Pero en el ámbito de su proyección histórica y política, no logran detener la destrucción de la ciudad clásica y de la *civitas* cristiana, ni sedimentar un orden político, social y económico estable.

Para Gamba, el existencialismo impulsa una cultura que políticamente evoluciona hacia el fascismo y el nazismo. Les denomina “totalitarismos nacionalistas” o sistemas “vitalistas-nacionalistas”. El nazismo es descrito como un sistema que funda la organización política en la vitalidad a-racional de un pueblo, en su “unidad arquetípica de destino”, donde la vida se justifica a sí misma mediante la producción del superhombre nietzscheano<sup>238</sup>. El fascismo es caracterizado por sus notas más salientes: la exaltación nacionalista que hipostasia una realidad histórica como unidad absoluta; la

---

<sup>235</sup> GAMBRA, “El mito del progreso: el progreso de la historia y el progreso en la historia” (1969), pp.169-170.

<sup>236</sup> GAMBRA, *Eso que laman Estado* (1958), pp.19-20.

<sup>237</sup> Sobre estos tres últimos factores, GAMBRA, *La interpretación materialista de la historia* (1946), pp.242-243.

<sup>238</sup> GAMBRA, “El humanismo de este tiempo indigente” (1958), p.675.

absorción de esa unidad por el Estado; el imperativo revolucionario; el culto religioso-pagano a la persona del líder; una simbología que escenifica todo lo anterior<sup>239</sup>.

Nuestro autor constata una falta de congruencia entre la filosofía existencialista y sus concepciones político-sociales. Éstas no buscan, como aquella, la revalorización de lo personal humano, de lo existente concreto. Del existencialismo solo extraen su nihilismo de fondo, con un brutal correlato: el dinamismo de la fuerza, el culto a la decisión enérgica, el carácter dictatorial y apodíctico de la imagen de gobierno. Cerrados, también como aquella, a la trascendencia, necesitan responder al postulado fundamental de la filosofía moderna que exige bastarse a sí mismo. Se convierten, entonces, en sistemas políticos tan apriorísticos como el racionalismo. En este contexto, se explica por qué la interpretación del *Dasein* heideggardiano que conduce a la inexplicabilidad y a la desesperación, sirve al nazismo como apoyo en su lucha por afirmar y deificar la propia existencia colectiva, según ya aludimos<sup>240</sup>.

En este sentido, el “torcedor antropocentrista” del racionalismo continúa perviviendo en las criaturas políticas de raíz existencialista. Estas destruyen o desacralizan la ciudad terrena como el racionalismo político, y en ese continuo, se les puede insertar en una herencia común. Pero también extraen del específico giro existencial un particular filón demoledor: la divinización del Estado, con el consecuente culto a sus símbolos, que con el nazismo llega a niveles de paganización difíciles de igualar<sup>241</sup>.

Al fascismo, sin embargo, Gamba le atribuye una cierta inocencia primera. Posee, al menos, un carácter reactivo ante la obra política del racionalismo. Otra cosa es que se pierda en el camino.

Gamba no deja de insistir, en cambio, en que el racionalismo político, desde sus propias raíces, germina la destrucción del orden natural. La idea se expresa en un descriptivo párrafo:

*“Los sistemas derivados del idealismo racionalista destruyen en nombre de la Idea o Razón la diversidad de regímenes políticos verdaderamente naturales y las instituciones sociales llenas de espontaneidad y solidez. Y crean regímenes de tesis, improvisados, artificiales. Lo mismo que en filosofía la Idea no agota la realidad, en política el sistema no sirvió a la coexistencia social. La vida se separó de la persona y el reglamento y el artificio ahogaron la verdadera vida de los pueblos. Los sistemas políticos y sociales de hoy son los más irrespetuosos para con las realidades concretas e individuales, los más apriorísticos, los más “idearios” de una pieza”<sup>242</sup>.*

En la descripción caben tanto los sistemas liberales como las realizaciones comunistas. Pero éstas últimas tienen un atributo especial: constituyen en el espacio político, social y económico, la culminación del movimiento racionalista ortodoxo, la

---

<sup>239</sup> GAMBRA, “Sobre la significación del régimen de Franco” (1980), pp.1223-1224.

<sup>240</sup> GAMBRA, “El humanismo de este tiempo indigente” (1958), pp.674-676; GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), pp.14, 20-21; GAMBRA, “El Existencialismo y el tema de la angustia” (1959).

<sup>241</sup> Sobre los fundamentos paganos del del sistema nazi, GAMBRA, “En el cincuentenario de dos encíclicas históricas” (1987), pp.503-504

<sup>242</sup> GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), p.30.

prolongación, llevada hasta sus últimas consecuencias, del racionalismo filosófico<sup>243</sup>. De ahí el carácter internacional de la revolución comunista. Si la organización revolucionaria de la sociedad se opera sobre bases racionales, no hay nada más congruente que la desaparición de las fronteras nacionales y su sustitución por la aspiración universalista<sup>244</sup>.

En sus comentarios a *Mit brennender sorge* y *Divini Redemptoris*, Gamba considera que tanto el comunismo como el nazismo llevan hasta el último extremo el desenvolvimiento de la Modernidad política, aunque por vías distintas, según lo ya reseñado. Su punto de unión se encuentra en el Estado, que en los dos sistemas alcanza las máximas cotas concebibles. Subsecuentes a la destrucción liberal, ambos Estados tienen por objeto destruir lo que resta de la ciudad clásica y de la *civitas* cristiana. O, en palabras del autor, de la “sociedad orgánica” y sus vínculos “a la vez naturales y sobrenaturales”<sup>245</sup>.

Frente al nazismo y al comunismo, la oposición del liberalismo merece ser problematizada. En realidad, desde el ángulo de la desacralización, ambos beben del racionalismo liberal, particularmente en lo que se refiere al despliegue de la estatalidad, la intrascendencia de la sociedad, la legitimación de la soberanía laica, la demolición de la sociedad orgánica y la deshumanización capitalista. Es una idea recurrente en nuestro autor, que expresa de muy diversas formas, particularmente tratándose del comunismo y de su versión más débil, el socialismo<sup>246</sup>.

Gamba se detiene en diversas ocasiones en el liberalismo económico y en el capitalismo, como precuelas del socialismo. Al primero, lo considera “propiciador” y “heraldo de la implantación comunista”, causante del desarraigo del pueblo, fautor de la sociedad de masas esclavizada por la eficiencia<sup>247</sup>. Por su parte, el capitalismo no puede definirse en términos positivos, sin caer en aporías. Es preferible referirse a él en términos negativos, por ejemplo, como el régimen económico donde la propiedad privada ha sido desprovista de sus atributos y referencias espirituales, de sus raíces propiamente humanas,

---

<sup>243</sup> GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), p.14.

<sup>244</sup> GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), pp.179-181.

<sup>245</sup> GAMBRA, “En el cincuentenario de dos encíclicas históricas” (1987), pp.499-501. Revisamos e interpretamos el pensamiento de Gamba sobre los totalitarismos como sistemas políticos e históricos fundados en concepciones filosóficas, en la línea de la desacralización. Los juicios del autor son más matizados tratándose de las relaciones diplomáticas o concordatarias que la Iglesia mantuvo con el nazismo, fruto de las distintas circunstancias concretas. En los prolegómenos de la Segunda Guerra Mundial, hay diferencias entre nazismo, comunismo y fascismo. “*La Mit brennender sorge previene sobre unas desviaciones, lamenta el incumplimiento parcial de un concordato, condena unas teorías y denuncia unas tendencias, la Divini Redemptoris es un responso sobre la destrucción consumada de la Iglesia en los inmensos territorios de la Unión Soviética y el intento reiterado de atajar la expansión por el mundo de las doctrinas del comunismo ateo. No se trata, por lo tanto, de textos simétricos ni su alcance es comparable, por más que coincidan en la condena tajante del estatismo -hoy llamado totalitarismo- en grados y aspectos distintos de realización*”. GAMBRA, “En el cincuentenario de dos encíclicas históricas” (1987), pp.502-503. Sobre el fascismo, el juicio es mucho más benévolo: “*está por entero fuera de la letra y del espíritu*” de la *Mit brennender sorge* y sus condenas. En torno a los Pactos de Letrán, el régimen de Mussolini mantuvo buenas relaciones con la Iglesia. *Ibíd.*, pp.501-502.

<sup>246</sup> Sobre la intrascendencia de la sociedad, hay que insistir en que el liberalismo político no es un valor positivo. Para Gamba, la asepsia liberal informa una sociedad anestesiada. El poder agnóstico y neutral condiciona una sociedad sin vigor moral. De ahí que el liberalismo dificulte la réplica cristiana al influjo socialista sobre las pasiones humanas. GAMBRA, “En el cincuentenario de dos encíclicas históricas” (1987), p.509.

<sup>247</sup> GAMBRA, “En el cincuentenario de dos encíclicas históricas” (1987), p.506; GAMBRA, “La libertad en la sociedad tradicional cristiana y en la sociedad de masas” (1970), pp.295-296.

con el objeto de transformarla en mero capital, en materia de fácil convertibilidad, realización o especulación. El capitalismo es criticable primordialmente por su deshumanización. El socialismo, en este punto, viene a potenciar, desde el capitalismo de Estado, los abusos del capitalismo privado<sup>248</sup>. Volveremos sobre este asunto.

El socialismo y el comunismo se imponen donde el liberalismo ha producido el desamparo espiritual y material del obrero. Extienden la estatalidad liberal, sin necesidad de cambiar su naturaleza, porque articulan su sistema en torno al mismo binomio Estado-individuo. Si el liberalismo desacraliza el poder político en los términos ya estudiados, el marxismo lo lleva hacia el “ápice de la subversión anti-teísta”.

*“El marxismo no se limita como la democracia liberal a sustituir la potestad de Dios por la Voluntad General; sino que pretende suplantar a Dios en su mismo poder creador, trocando la naturaleza por otra -o más bien por un perpetuo cambio- cuyo autor es el hombre en su ciencia y en su técnica. Dios mismo será interpretado como producto alienador de una evolución que, al autoconcienciarse, conduce al paraíso tecnocrático del socialismo. De este modo puede reconocerse en el marxismo el ápice de la subversión antiteísta; es decir, «lo intrínsecamente perverso»”<sup>249</sup>.*

En rigor, el comunismo es “intrínsecamente perverso” (son las famosas palabras de Pío XI<sup>250</sup>), porque constituye el ápice de la Revolución moderna: reúne en un solo golpe la destrucción cabal de la ciudad terrena y de la *civitas* cristiana<sup>251</sup>.

Gambra recoge esta idea desde el ángulo de la interpretación materialista de la Historia. El comunismo porta un materialismo racionalista que subvierte los tres estratos de la realidad que circundan al ser humano: el orden social establecido, el orden natural subyacente, y Dios, como causa metafísica de la ordenación universal. El comunismo es, digamos, “ontológicamente” anti-teísta porque para él no hay objetividad ni legalidad en el ser. Todo debe ser transformado al ritmo de la dialéctica materialista de la historia<sup>252</sup>.

El comunismo adopta, en esta línea, una propuesta mesiánica: promete dejar a la humanidad en los umbrales del paraíso terrenal, a través de sus estructuras planificadoras y sus técnicas de reingeniería personal y social. El fracaso es conocido.

---

<sup>248</sup> GAMBRA, “La propiedad: sus bases antropológicas” (1980), pp.76-77.

<sup>249</sup> GAMBRA, “En el cincuentenario de dos encíclicas históricas” (1987), p.508.

<sup>250</sup> La frase completa dice: “*Communismus cum intrinsecus sit pravus, eidem nulla in re est adiutrix opera ab eo commodanda, cui sit propositum ab excidio christianum civilemque cultum vindicare*”. Pío XI, *Divini Redemptoris* (1937).

<sup>251</sup> La idea se encuentra casi literalmente en la célebre encíclica de Pío XI. “*Vos procul dubio, Venerabiles Fratres, iam perceptum habetis de quo minaci periculo loquamur; de communismo scilicet bolscevicco, quem vocant, eodemque atheo, cuius peculiare propositum eo contendit, ut societatis ordinationem radicatus commisceat, ipsaque christianae urbanitatis fundamenta subvertat*” (“Este peligro tan amenazador, como habréis comprendido, venerables hermanos, es el comunismo bolchevique y ateo, que pretende derrumbar radicalmente el orden social y socavar los fundamentos mismos de la civilización cristiana”). Pío XI, *Divini Redemptoris* (1937), n.º3. Más adelante, en n.º7, habla del “uso de los medios con los que la civilización cristiana, única *civitas* verdaderamente humana, puede librarse de este satánico azote y desarrollarse mejor para el verdadero bienestar de la sociedad humana”.

<sup>252</sup> Se puede rastrear toda una sintomatología de la “subversión antiteísta” en el mundo soviético. Un ejemplo ilustrativo es la información emitida por sus agencias oficiales de noticias, caracterizadas por su “absoluta intemporalidad o historicidad” y su “completa extrañeza a la noción de verdad o de realidad”. GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), pp.194-195.

Con la caída del muro de Berlín, se inicia una nueva etapa en la Modernidad. La era de la increencia completa, el tiempo de la delicuescencia final. Es lo que analizamos en seguida.

### 2.3. LA DELICUESCENCIA FINAL.

Vivimos hoy una época caracterizada por la crisis. De la cultura, de la economía, de la Iglesia, de las generaciones, de los relatos únicos, de las referencias. La crisis de lo entitativo y de lo definitivo.

También las instituciones políticas del racionalismo sufren una crisis indiscutible:

a. Crisis de *disfuncionalidad*, en la medida en que la democracia representativa, el Estado nación y la soberanía estatal tienden a no cumplir, por defecto, sus roles esenciales.

b. Crisis de *configuración*, porque las normas constitucionales tienden a ser menos estables en el tiempo, debido a la motorización legislativa y administrativa, y a la hermenéutica cambiante de la jurisdicción constitucional<sup>253</sup>.

c. Crisis en las *creencias* que sustentan el sistema político moderno: actitud escéptica ante la democracia representativa, debilitamiento del institucionalismo republicano, sustitución del gobierno por la administración tecnocrática, erosión del sentimiento de pertenencia nacional, “huida de lo público”. Estos hechos son síntomas de un problema más hondo: la sociedad fundada en consensos básicos o tradiciones comunes ya no existe: lo que hay es una tendencia expansiva a la “*disociedad*”<sup>254</sup>.

¿Cuál es el origen de esta crisis? ¿Por qué se ha llegado a ella?

Hay mil explicaciones. Para Gambra hay una sola y fundamental: se ha destruido, al fin, la ciudad clásica y la *civitas* cristiana. La filosofía racionalista, en su faceta destructiva, se ha realizado en la Historia, con la desacralización completa de la sociedad humana.

Hay que notar que la Modernidad fuerte necesitaba convivir y transar con elementos naturales y cristianos del mismo orden político y social que destruía. El gobierno, el matrimonio, la familia, la educación y la enseñanza, el ejército, la vida urbana y rural, la moral social, las modas, y el mismo ideal humano, pervivían tensionados entre lo que se destruía y lo que se conservaba.

---

<sup>253</sup> Una visión general de la “desorganización constitucional” con la identificación de sus particulares problemas en ALVEAR TÉLLEZ, *Síntomas contemporáneos del constitucionalismo como mitología de la Modernidad Política* (2012), pp.85-136. Sobre la incidencia de la globalización y la pérdida del sistema de creencias en este punto, AZZARITI, *Il costituzionalismo moderno può sopravvivere?* (2013).

<sup>254</sup> Una primera versión de estas tres crisis en ALVEAR TÉLLEZ, “Los derechos humanos como ideología. Una lectura desde el pensamiento anti-moderno” (2013), pp.41-42. Sobre la “disociedad”, DE CORTE, “De la société à la térmitière par la dissociété” (1974), pp.5-25. Una crítica al multiculturalismo como concepto no funcional al sistema político contemporáneo en SARTORI, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros* (2003). Una crítica más de fondo, que vincula el multiculturalismo precisamente a ese sistema, DUMONT ET AL, *La guerre civile perpétuelle. Aux origines modernes de la dissociété* (2012), pp.23-80.

La Revolución moderna, en su etapa fuerte, alcanzó el mundo de los hechos y transformó progresivamente –durante los siglos XIX y XX- la sociedad, el orden político y el ámbito exterior de la cultura. En la etapa actual, de delicuescencia final, la Modernidad, como ya aludimos, busca afectar por medios directos el interior de los seres humanos. En ese plano, el hombre medio ya no conoce ni reconocerá el orden que ha sido destruido. Si hubiera algún vestigio, será extirpado de las mentes.

Podemos dar un ejemplo reciente. Así como durante siglos, el niño conoció la existencia de un padre y de una madre, como base del matrimonio y de la familia, ahora ya no podrá reconocer esa imagen. Para efectos jurídicos, y a veces ambientales, el matrimonio vale tanto como la convivencia, y la distinción sexual ha pasado a ser, incluso, en ciertas condiciones, “discriminatoria”.

Consumada la des-institucionalización total, se diría que la modernidad débil vive suspendida en el vacío de la no-naturaleza, incluso en ciertas zonas, de la antinaturaleza. Pero en ambos casos es un vacío. Todo proceso de institucionalización que venga a ser levantado en el futuro está condenado, de ante mano, a la confusión, a la disgregación.

Es que nada puede ser levantado contra la naturaleza del hombre y de las cosas. La ciudad sin Dios y sin orden natural es un gigantesco despropósito, una titánica desventura. Anota Gamba a este propósito:

*“Quizá sea nuestro tiempo la refutación histórica de esa gran aventura y de ese inmenso error de la modernidad. Nunca, en efecto, se ha dado un vaciamiento mental como el que presenciamos, nunca una tal necesidad de estímulos exteriores televisivos o sexuales, nunca tal necesidad de evasión por la droga, nunca un apogeo semejante de las depresiones psíquicas y de las auras suicidas. Eliminados los muros y columnas que condicionaban la vida del hombre, se ha averiguado que eran los sustentáculos de la mansión que lo albergaba y que «cuando todo es posible ya nada se puede hacer»<sup>255</sup>.*

En este contexto, la libertad de los modernos ha de ser leída desde la óptica de una lucha multiseccular contra el “irracional histórico”, contra aquello que no puede ajustarse a la medición cartesiana<sup>256</sup>. La Revolución, por ello, destruyó las “bases institucionales y corporativas” en las que el ser humano fundaba sus libertades reales y concretas. Fueron consideradas opresoras, porque no respondían a la razón racionalista<sup>257</sup>.

Nos encontramos, ahora, en la postrera etapa. El movimiento de “liberación” – último empuje de los modernos contra el “irracional histórico”- opera en todos los campos y tiende a desvincular todas las relaciones. Una negatividad planetaria ronda al ser humano: ya no se define por la adhesión positiva a ideas o creencias, sino por el ansia de emanciparse de algo o de alguien. La emancipación adquiere un carácter imperativo y permanente. La norma, cualquiera que ella sea, desde el Decálogo hasta las reglas de urbanidad, merecen ser controvertidas, excluidas, o a lo más, según el caso, apreciadas como parte del folklore<sup>258</sup>.

---

<sup>255</sup> GAMBRA, “Las raíces eternas de la libertad” (1988), p.188.

<sup>256</sup> GAMBRA, “Las raíces eternas de la libertad” (1988), pp.187-188.

<sup>257</sup> GAMBRA, “La libertad en la sociedad tradicional cristiana y en la sociedad de masas” (1970), p.291-292.

<sup>258</sup> GAMBRA, “Las raíces eternas de la libertad” (1988), pp.179-180.

En este cuadro, la Modernidad engrandece la libertad cuánto más disminuye las posibilidades reales de su ejercicio. Por causa o con ocasión del movimiento de emancipación, la vida personal es intervenida en sus últimos residuos por la vía del desarraigo y la masificación, la tecnocracia y la “desreligación”, y, en según las situaciones, por la intervención jurídica.

Hay que detenerse en estos factores.

i) EL DESARRAIGO Y LA MASIFICACIÓN. Gamba atribuye una gran importancia a la masificación, dentro del proceso de deshumanización del hombre moderno. A partir de cierto grado de desarraigo, la masificación avanza sin oposición determinante.

El desarraigo –el “exilio”, como veremos en su lugar- es un hecho vivencial, contra el cual no se pueden oponer, como remedio, teorías, doctrinas o convicciones. Es, en este sentido, un hecho fatal. Una vez que se ha logrado destruir la riqueza de las tradiciones, los poderes ancestrales de las costumbres y la vida cordial del localismo, no hay nada que hacer. El ser humano es desalojado de su “Reino”. Es como quemar el bosque en el que se vive. No queda nada, hasta el suelo es afectado con las cenizas. La única acción restauradora posible es reconstruir de cero. Pero es un proceso lento. El “Reino” ya fue destruido. El tesoro espiritual fue profanado y saqueado. Solo cabe vivir en el exilio con nostalgia del “Reino”. Y volver a plantar, volver a contemplar su crecimiento, y hacerlo propio.

La metáfora del bosque –que nuestro autor no utiliza- sirve para comprender los alcances del fenómeno del desarraigo, fenómeno que puede describirse en los siguientes términos:

*“La sociedad está hoy atomizada (...); no existen cuadros o ambientes sociales, sino sólo el cambio permanente. El hombre ha perdido sus asideros históricos y existenciales; por ello mismo no tiene ya nada propio que defender (...) Lo que antes eran teorías, lo que después fue aplicación política con la Revolución francesa, contó siempre con una resistencia humana. Cada hombre era vecino de su vecino, y, en definitiva, por mucho que dijeran pensadores y periódicos, cada uno defendía su pueblo, su economía, su vida y sus cosas. En cambio, a partir del momento de desarraigo total, la tendencia será la de festejar el cambio (...). Las gentes abdican así de su propio tiempo personal para incorporarlo a ese tiempo cósmico, que no es ya la fatalidad de los antiguos, ni la Providencia de los cristianos, ni la escatología determinada por Dios, sino precisamente la dialéctica hegeliano-marxista de la Historia”<sup>259</sup>.*

Esta dialéctica ha sido superada por el impulso posmoderno del movimiento emancipatorio, que lleva hacia el desarraigo total y la masificación completa.

El desarraigo es un hecho destructivo, el final de un proceso. Una de las metas más viscerales de la Modernidad. Se trata, sin embargo, de un movimiento que no se detiene. Junto a él, y en proporción progresiva, se desenvuelve la masificación que hace las veces de faceta “constructiva” del proceso.

---

<sup>259</sup> GAMBRA, “El mito del progreso: el progreso de la historia y el progreso en la historia” (1969), pp.171-172

En apariencia, la masificación pone en cuestión uno de los valores más caros a la Modernidad: la “Libertad”. No debe verse en esto una contradicción. La libertad que se destruye por la masificación es la misma que ha sido desalojada por el desarraigo, y que ha quedado sin conexión con los nutrientes de la tierra. La Revolución necesita hacer perecer las libertades concretas, signos vivos de la personalidad del ser humano y de la naturalidad de la sociedad.

*“La Revolución (abre) las puertas a un proceso de masificación humana cuyos términos visibles corresponden a nuestro siglo y también a un nuevo concepto de libertad -la libertad masificada- que llega a ser el único que el hombre de hoy comprende. El concepto de masa está tomado de la física, y en su aplicación político-social evoca las nociones de algo pasivo y de algo amorfo; por lo mismo, maleable, organizable”<sup>260</sup>.*

A través de la masificación el hombre queda completamente disponible y necesitado. Otros vienen a estructurarlo y organizarlo. Solo respetan su individuación biológico natural. La sociedad de masas, que es su encuadre sociológico, se define, desde este ángulo, como una sociedad que ha perdido su tiempo y su espacio<sup>261</sup>.

Desarraigo y masificación parecen ser los componentes esenciales de lo que Gamba denomina “exilio”. El gran problema del hombre contemporáneo es encontrarse alejado de lo que propiamente es la sociedad. Un alejamiento existencial que se connota con aquella designación.

Si para los antiguos –pensemos en los romanos- el exilio era una desgracia, o una carencia, en la modernidad débil es un ideal. Un ideal de la antropología, de la pedagogía, de la ética y de la política. La inclusión y la “no discriminación” son los nuevos nombres de la mixtura de todas las fronteras, de la destrucción de todos los referentes. Los vocativos más recientes del “exilio”.

Nuestro autor destaca esta situación, uniendo los elementos disgregadores más representativos:

*“Favorecer, alentar la situación de exilio permanente, desdeñar, difamar el Reino en su estabilidad, en su carácter entrañable, en sus raíces humanas y divinas... tal es el ideal de la apertura o comprensión universal que se abre a todo sin bastión alguno que defender; tal la idea del pluralismo que niega la objetividad de la verdad y del bien; tal el designio del ecumenismo que postula una especie de «mercado común» de las religiones; tal el pacifismo que se niega a defender cosa alguna porque nada trascendente se posee ni se ama; tal la división de la Tierra en mundos (primer, segundo y tercer mundos), sólo en razón de la economía y en orden a una igualación final”<sup>262</sup>.*

---

<sup>260</sup> GAMBRA, “La libertad en la sociedad tradicional cristiana y en la sociedad de masas” (1970), pp.293. Se da aquí la lucha de la Libertad contra la libertad. Una perece para que la otra surja. Dice nuestro autor en otro lugar: *“esa libertad que conocieron nuestros antepasados en su forma corporativa y que nuestros padres gozaron todavía en su forma individual. Esa libertad que fue violentamente destruida en sus raíces corporativas y que, en su forma individual, languidece hoy y muere sin lucha en las propias almas de los humanos”*. GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), p.15.

<sup>261</sup> GAMBRA, “La libertad en la sociedad tradicional cristiana y en la sociedad de masas” (1970), pp.293-296.

<sup>262</sup> GAMBRA, “El exilio y el reino. Hacia una auténtica renovación cultural” (1985), p.91



Volveremos, en sus detalles, sobre estas materias en los capítulos II y III. Por de pronto, la temática nos conduce al segundo factor. La intervención jurídica.

ii) LA INTERVENCIÓN JURÍDICA. La sociedad -el “Reino”- es obra de la connaturalidad, de la donación y de la conquista de los bienes comunitarios que la fundan. El “Reino” se funda en el descubrimiento de la verdad y el bien objetivos, asumidos por compenetración espiritual en un nivel muy superior al del discurso o el lenguaje exterior. Por ello, la sociedad de los Derechos del Hombre representa lo inverso del “Reino”: una no-sociedad, una masa de hombres donde se ha roto radicalmente la comunicación de bienes.

El ideal de “comprensión universal” de los derechos humanos es un sucedáneo inconsistente de la comunidad de bienes, “mero lubricante” de unas relaciones humanas que carecen de apoyatura y objeto. Donde las nociones de verdad y de bien se desvanecen, no hay contenido cierto ni finalidades verdaderas; desaparecen, incluso, los referentes estables para los acuerdos exteriores<sup>263</sup>.

La ciudad democrática se alimenta, en tal sentido, de un diálogo inane. No comprende la naturaleza profunda de la polis, que es como un gran árbol que, o mira hacia lo alto y se engrandece, o mira hacia la tierra y se seca y corrompe. O como una gran mansión edificada durante generaciones a la que se ama como algo propio<sup>264</sup>.

En este contexto, en la sociedad de los derechos humanos, los instrumentos jurídicos se vuelven potencialmente omnicomprendivos para intervenir en la vida de los hombres. Cuando se trata de igualar, de no “discriminar”, todo puede ser impedido en orden a la satisfacción de las rebeliones emancipadoras.

En este contexto, nuestra época es de las rebeliones “cósmicas”, sin sentido concreto que las haga justas o injustas, sin finalidad cognoscible que las vuelva viables o inviables. Apuntan a algo tan universal como el cambio de estructuras. La sociedad atrapada en su propia perdición. Es la rebelión propia de las masas que, a diferencia de lo que piensa Ortega, no es consecuencia tanto de la degradación de la cultura cuanto del desarraigo producido por el liberalismo. A la par con el anarquismo vago, subyace, sin embargo, un fenómeno positivo: el cansancio hacia la “civilización del confort”, que le niega al ser humano lo más propio, los bienes más profundos, los que más lo identifican y lo hacen fiel<sup>265</sup>.

---

<sup>263</sup> GAMBRA, “El exilio y el reino. Hacia una auténtica renovación cultural” (1985), pp.87-88.

<sup>264</sup> Los ejemplos son del autor. GAMBRA, “El exilio y el reino. Hacia una auténtica renovación cultural” (1985), pp. 89-90.

<sup>265</sup> GAMBRA, “El mito del progreso: el progreso de la historia y el progreso en la historia” (1969), pp.174-176. Aunque nuestro autor coincide con Ortega y Gasset sobre el hecho sociológico de la “rebelión de las masas”, da una explicación lejos de cualquier elitismo cultural: “*Las masas –precisa- las fue haciendo el liberalismo a medida que desvinculaba a los hombres de su tierra y de su ambiente. Entonces había pobres, eso sí, muchos pobres; pero masa no había. Esta realidad indiferenciada y amorfa -con nombre tomado de la física-no tenía, como tal, capacidad de rebelión. Fueron los cultos y los ricos quienes, al crear las masas, vaciaron de todo asidero existencial y trascendente a inmensas multitudes, sustituyéndola en ellas por el solo ideal del confort. Ahora sí, es el momento en que esas gentes masificadas, homogeneizadas hasta el nihilismo, se rebelan*”. GAMBRA, “El mito del progreso: el progreso de la historia y el progreso en la historia” (1969), p.175.

Por eso, dice nuestro autor, la labor de las próximas generaciones será “moralizar la Ciudad humana y sacralizar su poder”. Es decir, el diseño político y cultural “inverso a casi dos siglos de neutralismo liberal y de humanismo antropocéntrico”<sup>266</sup>

iii) LA TECNOCRACIA. Este es otro de los factores que unifican los resultados de la emancipación moderna en su última etapa. El sistema político nacional (democracia), el sueño sinárquico (Unión Europea), la economía mundial (globalización capitalista), la información planetaria (los *mass media*) y el espacio virtual de Internet se desarrollan por medios tecnocráticos y son gobernados por oligarquías tecnocráticas. Gamba alude a todos (a Internet implícitamente, con la divulgación de los ordenadores), pero centra su atención en el Estado y los medios de comunicación de masas como aparatos tecnocráticos por excelencia.

La tecnocracia desborda el fenómeno –grave de suyo- del predominio de la técnica, de la primacía de la *techné* sobre la *episteme* de la era científicista. Alude a un problema más profundo.

El ideal del saber dominador esbozado por Bacon en su *Instauration Magna Scientiarum* culmina en el siglo XX con la tecnocracia. En la deriva posmoderna, ésta sucede al “ocaso de las ideologías”. Ambos factores pueden verse como eslabones de una misma cadena.

Los sistemas de ideas creados por la Modernidad tuvieron el rol de “desmitificar” como irracional la comunidad de bienes y las creencias de común aceptación, en los que se fundaba la sociedad y el orden político. En sustitución, la democracia propició ideologías partidistas que, en definitiva, se mostraron frágiles para dar estabilidad al Estado y al derecho. El fracaso ha servido al diseño revolucionario para llegar a la tecnocracia. Esta supera a todas las ideologías, por la convergencia de todas ellas “*hacia un "estado de cosas" (no de ideas) que imponga la realidad de la Técnica (de una sola técnica) como tratamiento único y sistema universal de gobierno*”<sup>267</sup>.

La técnica, desprovista de las ideologías parciales y de las subjetividades religiosas, se “*convierte en praxis, no meramente cognoscitiva ni directiva, sino creadora de un mundo nuevo para un hombre nuevo*”<sup>268</sup>.

Un mundo nuevo, donde el sueño posracionalista de la Modernidad se vuelve realidad precisamente mediante la tecnocracia. En ese mundo, el hábitat humano evoluciona hacia un universo uniforme regido por la cibernética, a través de reflejos cuasi-condicionados de hombres exteriores.

El futuro es pintado por nuestro autor con los colores de la distopía: la figura humana y su ámbito vital tenderán a desaparecer. Se negará que el “intelecto” tenga un fundamento *in re*. Los espíritus perderán progresivamente el contacto con lo real y el gusto por ello. Desconocerán los placeres y los sufrimientos de una vida propiamente humana, que es la vida de la entrega y del compromiso. El Estado o las organizaciones

---

<sup>266</sup> GAMBRA, “El exilio y el reino. Hacia una auténtica renovación cultural” (1985), pp.93-94.

<sup>267</sup> GAMBRA, “Información bibliográfica” de VALLET DE GOYTISOLO, *Ideología, praxis y mito de la tecnocracia* (1976), p.534.

<sup>268</sup> GAMBRA, “Información bibliográfica” de VALLET DE GOYTISOLO, *Ideología, praxis y mito de la tecnocracia* (1976), p.534.

internacionales tecnificarán los lazos entre los seres humanos y privarán, en lo posible, a la sociedad real, a los países históricos, de su carácter diferenciado<sup>269</sup>.

En el intertanto, la tecnocracia opera una especie de asalto a las almas para moldearlas a los ritmos de la eficacia, de la exterioridad y del espíritu de sistema. Ejerce su influjo incontrastable respecto del hombre masa a través de la función imaginativa, que va sustituyendo a la función intelectual. El individuo carece de contrapesos. Su libertad resulta trivial para estos efectos.

En una frase notable, nuestro autor describe, finalmente, el uso de la tecnocracia para culminar el proceso de emancipación:

*“La profanación de las almas, es (...) cuestión de técnica, de canalización y dosificación, ideas-fuerza, slogans-axiomas, imágenes de comportamiento (...) Los hombres se creen informados mientras son deformados, se creen libres y liberados justamente en la medida en que son mentalmente esclavizados; se creen "avanzados" y "espiritualmente adultos" en los momentos en que son reducidos a un infantilismo lindante con la irresponsabilidad. En los Mass media todo lleva, como por instinto, a un mismo sentido: el de la nivelación social y mental, el de la destrucción de los límites, hitos y estructuras mentales, que deben ser presentados como "tabús" y "prejuicios" de un pasado irracional; el de la trivialización y hedonización (sexualización principalmente) de los impulsos, atemperándolos a la producción por medio de la publicidad”*<sup>270</sup>.

En la presente etapa de delincuencia, ni el presente ni el futuro pertenecen ya al hombre. Se diría que el individuo, enajenado de su propia naturaleza, es un subproducto de las circunstancias exteriores. Volveremos sobre este tema en el capítulo II.

iv) LA “DESRELIGACIÓN”. Nos queda el último factor: la “desreligación”. Es un estado de autoliquidación espiritual por donde el hombre moderno consiente en ser privado de Dios, de la moral “viva”, y de toda solidaridad con el mundo cultural y psicológico que ha caracterizado la civilización cristiano occidental.

Se trata de un proceso que opera aceleradamente a partir de la década de 1960 y que se difunde en las relaciones humanas a través de las precondiciones ambientales, de la transmutación del lenguaje, y de la crisis de la vivencia civilizadora, tanto personal como colectiva<sup>271</sup>.

Las precondiciones ambientales son fruto de la publicidad, la propaganda, y lo que nuestro autor llama la “remitificación del lenguaje”. Portan una terrible “licuefacción espiritual”. El individuo se sumerge dentro de ellas como un pez en el agua y es muy difícil –salvo hipótesis de una vida interior muy densa o una inteligencia muy lúcida–

---

<sup>269</sup> GAMBRA, *El Silencio de Dios* (1968), pp.122-124; GAMBRA, “Los principios de la política según Santo Tomás de Aquino” (1975), pp.1263-1265; GAMBRA, “Método racional” (1967), pp. 224-226; GAMBRA, *Enseñanza y educación* (1970), p.440.

<sup>270</sup> GAMBRA, “La libertad en la sociedad tradicional cristiana y en la sociedad de masas” (1970), pp.297-298.

<sup>271</sup> Estamos frente a un proceso al que Gamba dedica una obra monográfica, GAMBRA, *El lenguaje y los mitos* (1983), particularmente pp.45-116, pero que también estudia en aspectos parciales en varios lugares desde distintos enfoques.

resistir a todos sus condicionamientos. Queda en una situación de desarme en la capacidad de conservación espiritual y de pérdida de todo contrapunto moralizador.

En esta tarea de desarme y de pérdida, la publicidad y la propaganda modernas tienen un papel fundamental. Sus discursos e imágenes penetran en el corazón del hombre con la habitualidad de un mismo significado delicuescente.

El lenguaje o sus imágenes son captados *“más por el subconsciente que por el consciente del lector u oyente. Toda autoridad, excepto la tecnocracia establecida, es siempre mala y opresora ("paternalista" en el mejor de los casos); toda rebelión es siempre buena o "contiene factores positivos" ; la lealtad y la firmeza son formas de reaccionarismo recusables o, cuando menos, productos de una "alienación"; toda posición disolvente de alguna estructura, norma, autoridad o costumbre es una actitud "valiente" y "al día"; lo establecido es estructura caduca, por el hecho de estarlo, y debe ser sustituido (...) Factor importantísimo es también el "abaratamiento de los grandes temas", su buscada profanación por las masas. La noción de respetabilidad se sustituye por la de popularidad. Al término de este proceso, el hombre-masa se cree libre -y festeja su liberación- porque ya no siente sobre sí ni la costumbre, ni la autoridad con rostro humano o divino, ni el sentimiento de respeto, ni el de pudor, ni el sentimiento de lo sagrado. En realidad, ya no existe la libertad en un universo de almas prefabricadas, dóciles en su informe rebeldía”*<sup>272</sup>.

Esta “remitificación del lenguaje” y de sus símbolos tiene lugar como elemento de una amplia Revolución cultural, que estratégicamente encuentra sus antecedentes primarios en la obra de Gramsci. Una trama que en los esquemas de la lingüística contemporánea, Gamba sitúa en una zona común entre la *semántica* y la *pragmática*<sup>273</sup>. Avanza mediante la transmutación semántica, el manejo de las connotaciones emocionales y la fijación mental acrítica de significados corrosivos.

En conclusión, todos los factores precedentes -desarraigo, masificación, intervención jurídica, tecnocracia y “desreligación”- se interpenetran para lograr en el hombre un resultado conjunto. No es la persona el sustrato de ese resultado. La emancipación predica la exaltación del individuo, pero logra su vacuidad, arrojándolo completamente en el desasimiento espiritual.

Al final del camino, el resultado es el “hombre-nada”, del que ya hablamos. Y que aquí volvemos a utilizar, porque para Gamba, en rigor, no queda casi nada por “emancipar”. El “hombre nada” equivale a un individuo emancipado de todo. La obra está consumada en sus tendencias esenciales. Sin embargo, para mantener la exigencia libertaria en las masas, la lucha continúa a nivel simbólico con los fantasmas históricos y las deformaciones intencionadas del pasado<sup>274</sup>.

Dado que en una democracia sólo existen opiniones y todas tienen el mismo valor, ella es la que corona políticamente todo el inmenso proceso de delicuescencia<sup>275</sup>. Este

---

<sup>272</sup> GAMBRA, “La libertad en la sociedad tradicional cristiana y en la sociedad de masas” (1970), pp.298-300.

<sup>273</sup> GAMBRA, *El lenguaje y los mitos* (1983), p.118.

<sup>274</sup> GAMBRA, “Las raíces eternas de la libertad” (1988), p.180.

<sup>275</sup> Respecto del último punto, GAMBRA, “Presentación” de MARINOVIC, *La estructura mental en el pensamiento de Antonio Gramsci* (1989), p.717.

proceso es su más apropiado correlato cultural. A través de él fluyen las ideas como divergencias. Engloba la diversidad más disparatada de éticas, actitudes de vida, y religiones; de minorías, colectivos y orientaciones sexuales, en un esquema que incluye las contradicciones más patentes.

En este sentido, Gamba escribe lo que sigue:

*“La democracia liberal viene a ser, en fin, la consagración oficial del exilio como forma permanente de gobierno e ideal humano: la negación de un cimiento estable para la sociedad, la extirpación de las raíces, la supresión de los objetivos finales y de la trascendencia, la negación a priori de la sociedad como comunión de una fe y una esperanza, la eliminación de todo punto de referencia en la vida de los hombres. En la democracia moderna las convicciones se convierten en opiniones, el derecho en meramente positivo y circunstancial, y la autoridad en gerencia circunstancial”*<sup>276</sup>.

El espíritu crítico de la democracia posmoderna, de la llamada democracia “multicultural”, por el que se invita a discutir y ver todo “desde fuera”, es el síntoma más patente del “exilio” contemporáneo. Es la auténtica figura de la democracia. En ella colocan, por absurdo, sus esperanzas todos los poderes de la tierra, sin discernir que de ahí no puede nacer la verdadera sociedad histórica. La ciudad del hombre no es mera convivencia ni organización de medios.

Viviendo en este espacio, el hombre de la posmodernidad “no ama realmente la libertad ni la desea en profundidad”. No avanza en la línea del libre albedrío, no atiende a la grandeza de la decisión humana y de lo que se juega en ella. Su desenvolvimiento se da en otro plano, no en el núcleo sino en el protoplasma, en aquello que los clásicos denominan *libertas a coactione*. El sueño revolucionario es una ideación mentirosa<sup>277</sup>, que en nuestra época alcanza todo su despliegue. Pascal Bruckner evoca con gracia este aserto cuando escribe que “*tras cuatro siglos de emancipación de los dogmas y de los dioses*” hemos desembocado, ni más ni menos, que “*en la maravillosa posibilidad de elegir entre varias marcas de detergente*”, canales de televisión o marcas de jeans<sup>278</sup>.

Estudiaremos con más detalle este problema en el capítulo III.

## VI. LA “TRAICIÓN DE LOS CLÉRIGOS”.

En el proceso que culmina con la total disgregación de la ciudad de los hombres y de la *civitas* cristiana, y que camina rumbo a la cabal deshumanización de la persona, Gamba discierne una gran responsabilidad histórica en el pueblo, en sus dirigentes y en la Iglesia Católica. Lo que llamamos Modernidad débil, posmodernidad, o etapa delicuescente -el último y definitivo empuje del movimiento destructivo de la Modernidad-, no hubiera logrado los resultados alcanzados sin el consentimiento de los propios afectados.

---

<sup>276</sup> GAMBRA, “El exilio y el reino. Hacia una auténtica renovación cultural” (1985), pp.91-92.

<sup>277</sup> GAMBRA, “Las raíces eternas de la libertad” (1988), pp.180-182. En este punto, nuestro autor describe cómo el imperativo estoico de *abstine et sustine* se inscribe dentro de una concepción de libertad superior a la de los modernos. *Ibíd.*, pp.188-189. Y de un modo absoluto, lo afirma del *ama et fac quod vis* agustiniano, en el contexto de la visión cristiana. *Ibíd.*, pp.189-190.

<sup>278</sup> BRUCKNER, *La tentación de la inocencia* (1996), pp.23-25.

Gambra se vale de la imagen del Quijote para describir la situación esperable, y que, desgraciadamente, no se realizó: la actitud de combate, aún cuando al final se encuentre la derrota. Como la encontró el caballero de la triste figura en las playas de Barcelona ante el caballero de la Blanca Luna.

No se trata de un problema puramente moral, sino “filosófico”, en el más amplio sentido de la palabra. Para llegar al término del proceso de delicuescencia en que nos encontramos, ha sido necesaria la penetración consentida de filosofías y cosmovisiones adversas en las mentes, en las actitudes, en los entresijos de la propia vida personal y social de los afectados. El autor dedica un libro a esta cuestión –probablemente el más entrañable- denominado *El silencio de Dios*<sup>279</sup>.

El sentido global del silencio de Dios es que el Dios cristiano parece haber abandonado a Occidente a su propia suerte, que es la del suicidio colectivo. Gambra habla de los “cristianos”, pero es claro que culturalmente se refiere a Occidente, a la ciudad que edificó durante siglos, al tipo humano que generó.

El pueblo, convertido en masa, se ha dejado “desmitificar”, en la medida que aceptó que su mundo –la ciudad terrena y la *civitas* cristiana- fuera considerado “irracional”. Pero seguidamente se ha dejado “remitificar”. Es una ardua tarea a la que fue sometido durante los siglos XIX y XX, por regla general a paso forzado y con simulaciones, pero que solo hacia la década de los sesenta transita hacia la común aceptación.

La gran responsabilidad de este suicidio colectivo proviene de las clases dirigentes. De las mejores, por “abandonismo”. De las más implicadas en el proceso, como la alta burguesía capitalista y la dirigencia socialista, por colaboración activa y directa, según los casos.

Como la bestia que sale de la tierra (Apocalipsis, XIII), la jerarquía de la Iglesia Católica es considerada como la gran colaboradora de este proceso de “desmitificación” y de “remitificación”, particularmente a partir de la década de 1960.

Afectada por el fenómeno del progresismo, que estudiaremos en detalle en el capítulo IV, la Iglesia visible ha estado dispuesta a derruir el templo, con su Magisterio, sus dogmas, su moral, su culto, su modo de ser, su arte, su sensibilidad, en definitiva, su identidad y su cosmovisión.

Si se estudian los abundantes análisis en que Gambra se refiere a la materia, se llega a la conclusión de que es prácticamente todo el firmamento católico el que ha sido objeto de una “autodemolición”, en la integridad de sus ángulos<sup>280</sup>. Por ejemplo:

---

<sup>279</sup> Una visión del autor sobre su propia obra en GAMBRA, “La desmitificación de la historia de España y los separatismos. El sentido del silencio de Dios” (1968), s/p.

<sup>280</sup> La “autodemolición”, escribe el autor dos años antes de morir, se encuentra en términos de apostasía “instalada en el seno y en la cumbre de la Iglesia”. GAMBRA, “Prólogo” a la reedición de GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), p.13. El término “autodemolición” proviene de PABLO VI, “Alocución al Seminario Lombardo” (1968), p.1188. Gambra lo utiliza en muchas ocasiones para describir la penetración de la Modernidad en la Iglesia Católica. Entre otros, GAMBRA, “La filosofía católica del siglo XX” (1970), p.183; GAMBRA, “El sentido cristiano de la acción” (1973), pp.961-962; GAMBRA, “Respuesta a algunas alusiones del P. Pérez Argos” (1990), pp.301-302; GAMBRA, “Domund, 1974. El genio de la autodemolición eclesiástica” (1974); GAMBRA, “Lo que hablan los pobres en los pajares”

- a. En el “aggiornamento” con el mundo moderno<sup>281</sup>.
- b. En la recepción del modernismo, que es la penetración del racionalismo y del liberalismo dentro de la Iglesia<sup>282</sup>.
- c. En el progresismo, que ha pervertido intelectualmente a la Iglesia<sup>283</sup>.
- d. En la abjuración de la Cristiandad y de la concepción orgánica de la sociedad<sup>284</sup>.
- e. En la fidelidad a la función magisterial<sup>285</sup>.
- f. En la teoría evolutiva de la verdad, que choca con la institución del Magisterio Pontificio<sup>286</sup>.
- g. En la pedagogía puramente humanitaria, que extirpa la mentalidad cristiana<sup>287</sup>.
- h. En el designio ecumenista, que, tomado en serio, supone el fin de la religión católica y converge hacia el viejo ideal de sinarquía masónica<sup>288</sup>.
- i. En la práctica ecumenista, portadora del “bilinguis maledictus”<sup>289</sup>.
- j. En el aflojamiento de la disciplina eclesiástica, que pervierte a la Iglesia y es concausa de la corrupción pública<sup>290</sup>.
- k. En la generación del sacerdote moderno, que, como tipo humano, se opone a la fe hecha carne cotidianamente<sup>291</sup>.
- l. En la vulgarización de la liturgia, hasta la irreverencia<sup>292</sup>.
- m. En el abandono de la confesión sacramental, que es un medio para eliminar a Dios dentro de la Iglesia<sup>293</sup>.

Si la postura de la jerarquía de la Iglesia frente al mundo -la Modernidad- era de confrontación, ahora será de diálogo y de entendimiento. Esta actitud ha incidido en la destrucción final de la ciudad humana y de la *civitas* cristiana.

Se pueden discernir varias metas en el progresismo católico. De ellas, hay cuatro que concurren particularmente a la desacralización de la sociedad temporal. Al respecto, hay un texto significativo del autor. Lo exponemos a continuación.

---

(1971); GAMBRA, “Adiós, pero con esperanza” (1981); GAMBRA, “Desconfianza o decepción” (1975); GAMBRA, “El absurdo y sus repercusiones ultramarinas” (1975). El autor piensa que a la “Iglesia progresista” le ha sido dado un “poder de autodemolición” tan espantoso que puede “realizar la completa erradicación de la fe católica en menos de una generación”. GAMBRA, *Tradición o mimetismo* (1976), p.305.

<sup>281</sup> GAMBRA, *Tradición o mimetismo* (1976), p.305.

<sup>282</sup> GAMBRA, “Bajo el poder de Poncio Pilatos” (1978); y GAMBRA, “Orígenes y desarrollo del progresismo católico en España” (1972).

<sup>283</sup> GAMBRA, “Cosas veredes amigo Sancho” (1975).

<sup>284</sup> GAMBRA, “Cada uno en su casa y Dios en la de todos” (1965); y GAMBRA, “Espagne: impacts politique du Concile” (2000), pp. 20-27.

<sup>285</sup> La Jerarquía visible ha sido infiel a su misión. GAMBRA, “A propósito de unas conferencias: “Aclaraciones” y comentarios de una “Verdad” (1995); GAMBRA, “De qué se reirán” (1988); y GAMBRA, “Domund de la vida” (1990).

<sup>286</sup> GAMBRA, “A propósito de unas conferencias: “Aclaraciones” y comentarios de una “Verdad” (1995).

<sup>287</sup> GAMBRA, “A vueltas con los “Valores” (1988), p.840.

<sup>288</sup> GAMBRA, “De la sinarquía al espíritu de Asís” (1997); y GAMBRA, “¿Con qué fin?” (1997).

<sup>289</sup> GAMBRA, “De Cuenca a Córdoba. Dos congresos antagónicos” (1979); y GAMBRA, “De todos, menos de Cristo” (2000).

<sup>290</sup> GAMBRA, “Algo ha muerto en España” (1994).

<sup>291</sup> GAMBRA, “Al Dios –y a la Iglesia- que alegraron mi juventud” (1973); y GAMBRA, “Debimos haber desconfiado” (1975).

<sup>292</sup> GAMBRA, “En Leyre”, *Siempre P´alante* (1982).

<sup>293</sup> GAMBRA, “La confesión individual en fase de extinción” (1995).

1. LA RECONCILIACIÓN CON EL DESARROLLO MODERNO. La Iglesia visible busca hoy una reconciliación con las promesas de desarrollo técnico de la Modernidad. Apunta el autor que se trata de *“una "reconciliación" de la Iglesia con el llamado "mundo moderno" y con su "desarrollo" racionalista y tecnocrático, interpretado en todos sus aspectos como realización de la naturaleza del Hombre y cumplimiento (en la Tierra) de las promesas evangélicas. La Iglesia, según este designio, debe abjurar de su pasado histórico, de su tradición y de cuanto representó la Cristiandad secular que se ve ahora execrada como "constantinismo" y "triumfalismo" en nombre de un nuevo "humanismo ecumenista"”*<sup>294</sup>.

La renuncia a la Cristiandad, como civilización propia del Catolicismo, es el paso necesario para desdibujar después las diferencias religiosas y abrirse a ese humanismo ecumenista en un horizonte que, si sigue su lógica progresiva, conduce a la religión del Hombre, a una genérica espiritualidad deísta y filantrópica.

2. LA RECONCILIACIÓN CON LA CIENCIA RACIONALISTA MODERNA. La jerarquía de la Iglesia también pretende reconciliarse con la ciencia moderna. Se trata de *“una "reconciliación" de la fe cristiana con la ciencia moderna, interpretando la fe (al modo gnóstico) como una visión profética o una versión mitificada (interpretable) de cuanto la ciencia moderna descubre y promueve”*<sup>295</sup>.

Esta reconciliación supone la necesaria "desmitificación" de la fe: la religión tiene que evolucionar hasta hacerse completamente funcional a las necesidades del hombre. La religión católica muta hasta transformarse en la respuesta altruista a tales necesidades materiales y emocionales. Por eso, en el mercado mundial o nacional, la religión es materia de opción subjetiva: cada cual la elige según satisface o no sus necesidades individuales.

3. LA RECONCILIACIÓN CON LA DEMOCRACIA MODERNA. La Iglesia visible busca, asimismo, reconciliarse con la democracia. Estamos ante una *“reconciliación con la democracia moderna o sociedad laicista (Maritain, Mounier) y con el socialismo marxista (Cardonnel), interpretados uno y otro como realizaciones cripto-cristianas que contienen, mejor que cualquier otra realización histórica, el "mensaje social" del Evangelio”*<sup>296</sup>.

Con el ocaso de las ideologías, este nivel sufre una transmutación. El compromiso socialista cristiano para construir el reino de Dios en la tierra, vigente hasta la caída del muro de Berlín, evoluciona hacia la aceptación sin tacha, al interior de la Iglesia, de la democracia liberal como el modelo para la ciudad de los hombres. Un modelo acorde con un mundo diverso e inclusivo, que en la forma de la laicidad permite la convivencia entre las distintas riquezas espirituales de los grupos religiosos.

4. HACIA LA RELIGIÓN SIN DIOS TRASCENDENTE. Finalmente, anota Gamba, que sectores de la Iglesia miran con simpatía el *“ensayo de una "religión sin Dios" al modo de la teología anglicana de la "muerte de Dios" (Bultmann, Robinson) y de los actuales "grupos proféticos" dentro del Catolicismo (Evely). El progreso de la religión -paralelo al de la ciencia y la democracia- culmina en el abandono de la idea de un Dios*

---

<sup>294</sup> GAMBRA, “La filosofía católica del siglo XX” (1970), p.184.

<sup>295</sup> GAMBRA, “La filosofía católica del siglo XX” (1970), p.184.

<sup>296</sup> GAMBRA, “La filosofía católica del siglo XX” (1970), p.185.



*trascendente y personal para sustituirlo por el culto al Hombre y al Desarrollo (...) Destino final de la Iglesia, según estas posiciones postreras, será disolverse en el mundo y entregarse al servicio del Hombre. Su misión habrá de reducirse a una especie de "animación interior y espiritual" de la sociedad democrática*"<sup>297</sup>.

Estas cuatro metas definen tendencias, y no necesariamente realizaciones. Indican las finalidades objetivas del progresismo católico, no su resultado necesario. La mayor o menor cercanía con las metas depende del impulso que dentro de la Iglesia visible le den sus gestores.

En clave teológica, estas metas prolongan los ideales del "modernismo", rechazado por San Pío X a inicios del siglo XX<sup>298</sup>. Ellas son siempre vistas por Gamba en clave disolvente del patrimonio de la religión y de sus correlatos civilizadores<sup>299</sup>.

A todo evento, la autodemolición de la Iglesia Católica implica la agonía de la ciudad humana<sup>300</sup>. A imagen de la ciudad platónica, los clérigos son los últimos "sabios", los que no debieran abandonar su lugar. Pero ahora, abiertos a la Modernidad, abdican de su "función de eternidad", sea por compromisos, sea porque no creen en su misión.

En consecuencia, ya no hay nadie que cumpla ese oficio imprescindible. En la Modernidad fluida del postrero final, son todos "servidores de la temporalidad" y del desarrollo material. La edad de la Revolución permanente, de la subversión cósmica, de la rebelión sin descanso de lo accidental contra lo sustancial. "Una especie de volcán en erupción sin suelo ni paredes ni puntos de referencia", anota Gamba. El mundo humano es como una gran edificación a la que han privado de sus cimientos. "Como la tela de Penélope", agrega el autor, "siempre tejida y destejida"<sup>301</sup>.

Derruida la ciudad terrena, arrumbada la Cristiandad, apagado el faro de la Iglesia visible, la Modernidad ha logrado su meta destructora. Pero en el proceso, también ha demolido sus constructos. Humanamente hablando, el futuro ya no le pertenece. El futuro queda abierto, sin dirección preponderante.

---

<sup>297</sup> GAMBRA, "La filosofía católica del siglo XX" (1970), p.185.

<sup>298</sup> Nuestro autor cita la conocida definición del modernismo que formula San Pío X: "*movimiento de apostasía general para el establecimiento de una nueva religión universal sin dogma ni jerarquía, sin regla para el espíritu, bajo pretextos de dignidad y de libertad*". PÍO X, San, *Pascendi* (1907). El parecido con el denominado "progresismo" eclesiástico, "triumfante" desde la década de los sesenta, es para Gamba, un supuesto. El autor lo recalca cuando sostiene que "*se ha operado en el seno de la Iglesia un dramático resurgimiento invasor de las teorías que hemos conocido por modernismo y de las posiciones laicistas*". GAMBRA, "La filosofía católica del siglo XX" (1970), p.184.

<sup>299</sup> GAMBRA, Rafael, *Los bárbaros en el capitolio* (1982). Un análisis de las bases psíquicas y culturales del progresismo católico, GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (1999), pp.129-148; GAMBRA, *El Silencio de Dios* (1968), pp.147-172. Un estudio de sus orígenes filosóficos y teológicos, GAMBRA, "La filosofía católica del siglo XX" (1970), pp.73-78, 80-83; GAMBRA, "Doctrina Social de la Iglesia y Progresismo Católico" (1991), pp.1092-1093.

<sup>300</sup> El autor lo sostiene explícitamente. "La autodemolición de la Iglesia –dice– será seguida, como el trueno sigue al relámpago, de la autodemolición de la Civilización occidental toda". GAMBRA, *Tradición o mimetismo*, p.306.

<sup>301</sup> GAMBRA, "Cambio de estructura y renovación (revolución) cultural" (1978); GAMBRA, *Tradición o mimetismo* (1976), p.306.

## VII. CONCLUSIONES EN TORNO AL CAPÍTULO I.

1. La “Modernidad” es un proceso de carácter complejo, de sentido unitario, susceptible de ser captado como un todo, visualizando su lógica interna. Autores de muy distintas tendencias han propuesto, a estos efectos, categorías explicativas centrales, haciendo de la “Modernidad” uno de los ejes de sus preocupaciones filosóficas. Rafael Gamba (1920-2004) se inscribe dentro de estos pensadores.
2. Es útil comparar a Gamba con los autores coetáneos que problematizaron la Modernidad, a fin de contextualizar epocalmente su pensamiento, y medir, en una visión de conjunto, sus aportes diferenciales. A estos efectos estudiamos a Blumenberg (que describe la Modernidad en términos de “legitimidad”), a Marramao (que la considera como un proceso de “transferencia teológico-metafísica” y de “aceleración”), a Gauchet (que la concibe como un proceso de “retirada de la religión”), a Bauman (quien la caracteriza como el desarrollo creciente de la licuefacción) y a Corrêa de Oliveira (que sostiene que el vector esencial de la Modernidad es la “Revolución”)
3. Desde una visión de conjunto, el pensamiento de Gamba puede ponerse en relación con estas tesis. El filósofo español se ubica en las antípodas de Blumenberg. La “Modernidad” se deslegitima en la medida que a través del racionalismo rompe con la realidad. Nuestro autor tampoco coincide con Marramao. La secularización no es algo positivo, sino perturbador. Frente a Gauchet, sostiene que la Modernidad, sellada en el laicismo, tiene un significado radicalmente anti-cristiano. La neutralidad debe descartarse. Coincide con Bauman, en que la Modernidad es un proceso de disgregación de todo lo estable. La Modernidad está encadenada a su vocación destructiva. Finalmente, está de acuerdo con Corrêa de Oliveira en que la Cristiandad es el horizonte de significado para comprender la Modernidad. Aunque de ella destaca su sistema filosófico central: el racionalismo.
4. En la crítica anti-moderna, Gamba se sirve no sólo de la tradición filosófica clásica. Su mirada es enriquecida por los problemas que acuciaron a la fenomenología, al bergsonianismo, a la filosofía de la conciencia, al vitalismo, al existencialismo, incluso al decadentismo y a ciertos filones –sobre todo lingüísticos- del posmodernismo.
5. Rafael Gamba formula su propia postura sobre la modernidad, sea en cuanto a su génesis, sea en cuanto a su desenvolvimiento, y a su crisis. La Modernidad es vista desde ciertos presupuestos: la fe cristiana, la cultura clásica y la doctrina del orden natural societario, con fórmulas originales y de un modo vivencial, con el objeto de sensibilizar a sus contemporáneos.
6. Si se analiza la Modernidad desde los tres presupuestos señalados precedentemente, los resultados no pueden ser más negativos. Desde el presupuesto de la fe, la Modernidad aparece como un movimiento que rechaza su influjo en la conformación de la sociedad temporal. Desde el presupuesto del orden natural, se visualiza como un proceso tendente a su sustitución por los artificios de la razón pura. Desde el presupuesto de la cultura clásica, la génesis y desarrollo modernos se hacen posibles por la negación o tergiversación de sus descubrimientos.
7. En razón de lo anterior, la Modernidad puede ser considerada como una especie de “contra-cultura”:

- a. La “contra-cultura” del racionalismo, que nos conduce hacia la deshumanización total.
  - b. La “contra-cultura” de los *medios*, y no de los *finés*; la gran conspiradora contra el orden espiritual y el sentido de la vida.
  - c. La “contra-cultura” del “*activismo y de la temporalidad fluyente*”, que nos usurpa el tiempo y el espacio.
  - d. La “contra-cultura” que genera la *desorientación* existencial.
  - e. La “contra-cultura” del *caos* frente a la civilización del *cosmos*, propia de la cultura clásica.
8. La Modernidad puede ser concebida como un proceso que se desenvuelve en dos dimensiones: la *filosófica* (perteneciente al mundo de las ideas) y la *histórica* (que se prolonga al mundo de los hechos).
9. El desenvolvimiento *filosófico* de la Modernidad se manifiesta en un proceso de ideas y sistemas filosóficos que van germinando y desplegándose desde el siglo XV hasta nuestros días. Posee un denominador común y una lógica interna que permiten unir los diferentes autores, ideas o corrientes, y la correlación próxima o remota entre ellos.
- a. La Modernidad filosófica tiene su génesis en el “salto civilizatorio” del humanismo renacentista y del protestantismo, que representan el aspecto de crítica u oposición de la civilización medieval y cristiana.
  - b. En sustitución del Cristianismo, la Modernidad diseña una cosmovisión propia. Se trata del racionalismo. La oposición entre racionalismo y cristianismo es de principio. Y es la clave para comprender la herencia antiteísta de la Modernidad.
  - c. El racionalismo traslada la condición de ser necesario desde Dios al mundo en que vivimos. En este plano, la contingencia no es algo real, sino un defecto de nuestra capacidad de conocer. La realidad no es algo contingente que recibió la existencia y requiere ontológicamente de un ser necesario como causa, sino que, en su ser total, es en sí un ser completo, algo que descansa en sí mismo y se explica por sí.
  - d. El racionalismo, antes que una propuesta epistemológica, es una concepción metafísica, derivada de una postura teológica. De esta concepción surgen, como consecuencia, las dos tendencias generales del pensamiento moderno. Primero, la tendencia a reducir el orden del ser de lo complejo a lo simple, de lo superior a lo inferior, en un esfuerzo por leer el universo como una estructura necesaria, traducible, para el hombre, en fórmulas matemáticas. La segunda tendencia es el imperio absoluto de la idea de progreso en el quehacer del hombre. La Modernidad considera la historia como un ascenso geométrico hacia el conocimiento perfecto del mundo. Si la contingencia es un defecto, llegará una época en que el ser humano conozca de tal manera el universo, que todo se le hará predecible.
  - e. A partir de Descartes - el primer filósofo “constructivo” del pensamiento moderno- los sistemas se van sucediendo unos a otros, y de cada cual es posible señalar su aporte al

ideal racionalista, el que, por un proceso de superación, va aflorando en concepciones cada vez más refinadas. Gambra estudia con particular atención a Malebranche, Spinoza y Leibniz, que encarnan el racionalismo “dogmático”. Analiza el empirismo inglés, con su crítica corrosiva a los fundamentos del entendimiento humano. Y a Kant, que con su síntesis genial salva y reformula el ideal racionalista, delimitando la estructura y el estatuto del conocimiento científico en cuanto producto del espíritu humano y soporte intelectual del racionalismo en sus principales tesis.

f. El racionalismo evoluciona hacia lo que Gambra denomina idealismo *absoluto*, de carácter *lógico* o *universalista*. A través de él diversos sistemas filosóficos ensayan, durante el siglo XIX, una especie de divinización de la razón humana, en cuanto le atribuyen no solo el poder de informar una materia ajena a él, como en Kant, sino también la capacidad de crear el conocimiento humano en todos sus elementos. La realidad se convierte en producto del espíritu. Fichte, Schelling, Hegel y Schopenhauer son los más certeros representantes de esta tarea. Un especial papel se reserva a Marx y a la interpretación materialista de la historia.

g. El tránsito del siglo XIX al XX inicia la crisis del racionalismo, como concepción del universo. Lo que no impide desarrollos subsecuentes, como la interpretación marxista a partir de Gramsci, la filosofía “cientificista”, el neokantismo, el llamado “neorrealismo” y el neopositivismo, particularmente el del Círculo de Viena.

h. Son tres los hechos que producen la crisis del racionalismo y que permite la dilatación de los espacios de la duda: los hechos *científicos* (Planck, Heisenberg, Einstein), los hechos *filosóficos* (la gama de corrientes que se enfrentan al racionalismo), y los hechos *históricos* y *políticos*, que producen la increencia en los ideales ilustrados. En materia filosófica, Gambra estudia e integra los aportes de Bergson (la *durée réelle, como concepción intuitiva del tiempo*), James (la teoría pragmática), Dilthey (la vida como conexión de sentido), Brentano (la recuperación de la intencionalidad) y Husserl (la *epojé* y la reducción eidética), y el existencialismo, con sus principales figuras.

i. La “mundanidad” en estado puro del existencialismo, cerrado a la trascendencia será, para Gambra, la base de lo que conocemos por “posmodernidad”, en donde concluye el itinerario de la filosofía moderna. Es una época en la que ya no caben las certezas racionalistas universales, aunque depende aún de sus condicionamientos. Una época caracterizada por el último ensayo de adoración del Hombre. Y también por el “trágico eclipse” del espíritu humano, y, con él, de la filosofía.

10. Identificado el desarrollo de la Modernidad en el ámbito de las ideas *filosóficas*, se impone la tarea de determinar cuál ha sido el grado de realización *histórica* y con qué acciones o instituciones privilegiadas la Modernidad filosófica ha penetrado en la vida de los hombres, hasta llegar a conformar la historia de Occidente.

a. La Modernidad se sirve de los mitos para que sus ideaciones alcancen al hombre común. Los configura de un modo perverso. Particular relevancia da Gambra a lo que denomina el mito del *Progreso*, de la *Revolución*, de la *Historia* y de la *Ciencia*.

b. La Modernidad tiene una finalidad política subyacente. Crear el hombre nuevo y la sociedad nueva. En este sentido, la Modernidad es una rebelión o una revolución contra el orden establecido, contra el influjo del Dios cristiano, contra la naturaleza misma, pues, en definitiva, pretende sustituir a Dios en su mismo poder creador. Históricamente, la

Modernidad puede ser descrita como un proceso de destrucción de la ciudad terrena y de la *civitas* cristiana; como un proceso de “desacralización” de lo humano.

c. Concurren a esta obra de demolición una serie de tesis políticas y sociales que permiten al racionalismo explicitar su ideal terreno para definitivamente encarnarse en la historia a partir de la Revolución Francesa, proyectándose en el Estado moderno. Las concepciones políticas que le han inspirado, particularmente el liberalismo, el socialismo y el comunismo, concurren todas en el mismo sentido, aunque en distinto grado y con diversas ejecutorias

d. En este sendero, Gamba evalúa la huella dejada por Occam, Bodino, Hobbes, Locke, la ilustración francesa, Rousseau, Kant, Hegel, Marx. Y hechos históricos como la Paz de Westfalia, la revolución inglesa de finales del siglo XVII, la Gran Revolución de 1789, las revoluciones del siglo XIX, el desarrollo del capitalismo industrial, la masificación de la sociedad y el bolchevismo. La reacción contra el racionalismo político durante el siglo XX, que podría haber sido sana, derivó en la dictadura fascista y nazi, que terminaron por emular la obra de aquel.

e. A partir de la década de los sesenta, la destrucción de la ciudad humana y de la *civitas* cristiana se puede dar por completa en sus elementos esenciales. Lo que resta son elementos de sobrevivencia.

f. Con la caída del muro de Berlín, se inicia una nueva etapa en la Modernidad. La era de la increencia completa, el tiempo de la delicuescencia final, la época de las rebeliones “cósmicas”. El blanco ya no es el orden político social o religioso, sino el alma humana. Como el orden fue destruido, se avanza en la pérdida de su recuerdo o nostalgia. La vida personal es intervenida en sus últimos residuos por la vía del desarraigo, la uniformización planetaria, la tecnocracia universal, la “desreligación” y la intervención jurídica.

11. El proceso que culmina con la total disgregación de la ciudad de los hombres y de la *civitas* cristiana, y que camina rumbo a la cabal deshumanización de la persona, tiene responsabilidades históricas sobre las que hay que reflexionar.

a. Lo que llamamos Modernidad débil, posmodernidad, o etapa delicuescente -el último y definitivo empuje del movimiento destructivo de la Modernidad-, no hubiera logrado los resultados alcanzados sin el consentimiento de los propios afectados. Sin la “traición de los clérigos”

b. Especialmente debe analizarse la responsabilidad de las elites y de la jerarquía visible de la Iglesia Católica, considerada faro espiritual de Occidente. El fenómeno del “suicidio colectivo” es algo que hay que pesar en la línea de la “racionalidad del mal”.

c. La Modernidad ha logrado su meta destructora. Pero en el proceso, también ha demolido sus constructos. Humanamente hablando, el futuro ya no le pertenece. El futuro ha quedado abierto, sin dirección preponderante.

## CAPÍTULO II

### EL DRAMA DEL HOMBRE MODERNO

El gran problema del hombre contemporáneo es que se encuentra alejado, la mayor parte de las veces sin saberlo, de lo que propiamente es la sociedad. Un alejamiento existencial, que Gamba califica de “exilio”. Y un alejamiento político, en la medida que la sociedad de los dos últimos siglos ha intentado encarnar las teorizaciones del racionalismo.

En este capítulo se estudia en qué consiste ese alejamiento, y como afecta, particularmente, a la vida personal de los seres humanos, hasta conformar el “drama” del hombre moderno.

Se examina, en primer lugar, la genuina sociedad humana, la “sociedad de sociedades”: su fundamento, su tejido existencial, sus finalidades naturales e históricas. Y la vital importancia que en su desenvolvimiento tienen todas las realidades que la Modernidad rechaza: la libertad y la virtud, la educación, la tradición, las costumbres e instituciones. Con estos y otros términos, Gamba describe la ciudad clásica que la Revolución moderna ha destruido. La descripción de la *civitas* cristiana y sus supuestos lo dejamos para el capítulo III, por las razones que se comprenderán en su lugar.

Establecida la naturaleza de la sociedad humana -la ciudad de los hombres- se analiza, a continuación, la estructura del colectivo moderno, obra del proceso revolucionario. La Modernidad imposibilita al ser humano el vivir en una genuina sociedad. Lo hace a través de la democracia, concebida como una “anti-metafísica social”, y a través de la Revolución industrial, destructora del ritmo de lo humano. La “open society” se transforma en el imperio de la incivilidad, de donde la persona, en su vida diaria, es forzada a escapar por medio de una serie de “huidas”. Es lo que analizamos a continuación.

#### I. LA SOCIEDAD, COMO REALIDAD NATURAL E HISTÓRICA.

Gamba sostiene la doctrina clásica de la naturaleza social del hombre. Pero lo hace colocando especial énfasis en aquellos puntos que han sido negados o incomprendidos por la Modernidad.

##### 1. EL OBSTÁCULO. LA CONSTRUCCIÓN DE LA “NO SOCIEDAD”: DEL INDIVIDUALISMO AL COLECTIVISMO.

En los últimos dos siglos, la Modernidad ha pretendido construir una sociedad “nueva” para un hombre “nuevo”. La justificación teórica viene de antiguo, desde los tiempos de la proto-modernidad, con Marsilio de Padua, y de la primera ilustración, con Bayle o Spinoza, por referir algunos nombres representativos<sup>302</sup>.

A la hora de justificar por qué es necesario construir una “nueva” sociedad, fuera de los alcances del orden natural y cristiano, los teóricos de la Modernidad fluctúan entre

---

<sup>302</sup> Sobre Bayle y Spinoza, ALVEAR TÉLLEZ, *La libertad moderna de conciencia y de religión* (2013), pp.50-67.

las posturas individualistas y las colectivistas. Gamba se preocupa de ambas posiciones, sin entrar en detalles de sistemas. Salvo cuando permiten conocer, mediante teorías de autores específicos, las características más acabadas y las pretensiones más explícitas de lo que podríamos designar como el “espíritu” político de la Modernidad, en sus alcances más ambiciosos. Pero es siempre desde una visión general, que solo entra en particularidades para efectos de ilustrar dicha mirada.

Lo anterior no debe mover a engaño. Pese a que son acotados los textos monográficos sobre autores o doctrinas particulares –Locke, Filmer, De Maistre, Condorcet, Bentham, Balmes, Marx, entre otros-, Gamba da cuenta de conocer en detalle cada teoría política moderna de relevancia alta o media, sea en su génesis filosófica e histórica, sea en su singularidad ideológica. Lo mismo debe decirse de los filósofos “anti-modernos”. Solo así se explica el amplísimo uso que nuestro autor hace de ellos cuando es necesario ilustrar la visión general en sus diversos aspectos concretos. Dicho en otros términos, a la visión universal nuestro autor no ha llegado por aplicación de tesis genéricas, o de composiciones manualísticas, sino por la vía inductiva, después de haber conocido y reflexionado en sus fuentes directas, los aportes específicos de teorías y doctrinas.

Una reflexión científico-especulativa, pero sobre todo vital. Gamba no solo piensa sino que siente, existencialmente, el mal que la sociedad “nueva” –la “no sociedad- ha operado en el hombre, y discierne cuáles son sus justificaciones teóricas esenciales en la historia de las ideas.

Estas justificaciones teóricas se expresan, como dijimos, en dos posturas: las individualistas y las colectivistas.

Las teorías individualistas o del pacto social, con los más variados fundamentos (de Thomasius, Pufendorf, Wolff a Locke y Rousseau), conciben la sociedad como un artificio posterior al sujeto. En consecuencia, la sociedad resulta *inesencial* y *acesoria* respecto a lo que constituye a la persona.

En el otro extremo, las teorías colectivistas idean una sociedad originaria, anterior y superior al individuo, con sus leyes propias, encarnada en categorías absolutas, como el Estado, la Nación o la Raza (Fichte, Schelling, Hegel, Spencer, Durkheim, etc.). A manera de la colmena o del hormiguero, la autonomía individual no existe respecto de la labor común. Es el paulatino desenvolvimiento de la sociedad el que va produciendo el proceso de individuación y diferenciación<sup>303</sup>.

Volveremos sobre los males de estas doctrinas, sobre su influjo para destruir la sociedad auténtica y construir la “no sociedad”. Por el momento queremos situarnos en un solo punto: que ambas posturas extreman –cada una por su lado- las dos dimensiones existenciales de la persona, que, en la realidad, se conjugan complementariamente, para edificar la genuina sociedad. “Genuina”, porque, para Gamba, las sociedades se generan históricamente a partir de la naturaleza social del hombre. De lo contrario, solo tendremos una apariencia de sociedad.

---

<sup>303</sup> GAMBRA, *La Unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp.23-25.

## 2. LA NATURALEZA SOCIAL DEL HOMBRE (I). LA DOCTRINA DE LOS “ESTRATOS ÓNTICOS”.

La tesis de la naturaleza social del hombre resuelve la tensión entre lo individual y lo social, componiendo ambos brazos dentro de un solo cuerpo. Nuestro autor lo explica en los siguientes términos:

*“La sociedad brota de la naturaleza misma del hombre: el hombre es un ser referido u orientado en su mismo ser a vivir en sociedad. No existe ni el individuo puro ni la sociedad en sí, sino que hombres concretos, personales, que son individuales y sociales: tienen algo puramente suyo, individual, que los diferencia de los demás (su individualidad), pero lo que son, lo que quieren, lo que piensan, lo han recibido de la sociedad, sea por herencia, por educación o por ambiente. Si quitamos todo esto, nos quedamos con casi nada, una pura potencialidad que ha de actualizarse, pero que de todas maneras ha de actualizarse en relación con los demás. Ni el puro individuo aislado ni la sociedad en sí existen realmente sino que hombres que son individuales y viven en sociedad, formándola, nutriendo su espíritu en ella, realizándose en ella”<sup>304</sup>.*

La sociedad es, de este modo, una necesidad para el individuo<sup>305</sup>. El argumento es conocido: la sociedad complementa lo que le falta al ser humano en el ámbito físico-instintivo, biológico, afectivo, moral y cultural<sup>306</sup>. Gamba recuerda esta doctrina, pero destacando la paradoja de la condición humana. El hombre, sostiene, es el más libre de todos los seres naturales, pero, a su vez, el único que vacila, porque individualmente es el más desvalido de todos. De ahí la importancia de la sociedad, al extremo que sin ella, salvo situación transitoria, el hombre se desliza hacia una condición anti-natural, porque su medio pasa a ser la vida animalizada.

Pero, asimismo, la sociedad es un *medio*. No está llamada a absorber toda la entidad del individuo hasta volverlo parte de su propia estructura, pieza de una maquinaria extrínseca, puro obrero de una labor exterior colectiva. Es en la sociedad donde el individuo debe desenvolverse y hacer fructificar su personalidad, conservando siempre una finalidad y un sentido propio<sup>307</sup>.

En este punto, han existido muchos equívocos a la hora de explicar la tesis clásica del origen de la sociedad. Gamba observa que cada sociedad concreta –en su misma existencia y forma– es resultado de la actualización de todas las potencias del ser humano. Este es un aspecto clave de la cuestión: demostrar que la naturaleza individual tiene una radical tendencia a la sociabilidad. Para hacerlo comprender, nuestro autor recurre a dos categorías correlacionadas: los “estratos ónticos” y las facultades humanas básicas.

---

<sup>304</sup> GAMBRA, *La Unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp.25-26.

<sup>305</sup> Al respecto, es ilustrativa la graciosa metáfora del pato. “Decía Gustave Thibon que él tenía un pato en su establo que jamás había visto a otro pato; no obstante lo cual, se había desarrollado como cualquier otro pato, al paso que un hombre criado fuera del comercio y lenguaje humanos no llega a desarrollar las facultades propiamente humanas”. Gamba, “La esencia del conocimiento. Un importante libro de Canals Vidal” (1988) p.558.

<sup>306</sup> TOMÁS DE AQUINO, Santo, *De Regno*, I, 1.

<sup>307</sup> GAMBRA, *La Unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp.22-23.



*“La sociedad -dice- es una proyección de la naturaleza humana, tanto en sus diversas facultades como en los estratos ónticos donde esta naturaleza cala”*<sup>308</sup>.

La doctrina de los estratos ónticos es una explicitación, adaptada a nuestra época, de la conocida tesis tomista de las tres tendencias esenciales de la ley natural<sup>309</sup>. La naturaleza humana, sostiene Gamba, cala en varios estratos ónticos (vegetativo, animal y racional) que se manifiestan en sus respectivas tendencias. Todas, en conjunto, condicionan y pre-determinan los aspectos objetivos de la sociabilidad.

2.1. EL ESTRATO MATERIAL Y VEGETATIVO. Por su naturaleza, el individuo se inclina espontáneamente hacia su perfección, hacia la plena realización de sus potencias (*appetitus naturalis* o *desiderium naturae*). Estas tendencias de los seres hacia su perfección adoptan modalidades distintas, según la naturaleza y la aptitud cognoscitiva de cada cual.

En los seres vivos no cognoscentes y en los inanimados, las tendencias son ciegas. Nacen del estrato material y vegetativo. Es la propia naturaleza la que los inclina hacia lo que les conviene, como las afinidades químicas de los cuerpos o los movimientos gravitatorios de los astros.

La naturaleza social del hombre se apoya primariamente en estas tendencias espontáneas, que son las que corresponden a su compuesto orgánico y vegetativo. No tienen nada de anárquicas, sino que están orientadas al sostenimiento biológico del ser. *“Pensemos, dice nuestro autor, en la tendencia a respirar, a alimentarse, a crecer, a procrear, perfectamente teleológicas. La propia hipótesis evolucionista ha tenido que asignar al impulso evolutivo una tendencia hacia la complejidad, la adaptación y la perfección, completamente opuesta a la acción ciega, disgregadora, de los elementos que transfiere a una supuesta causa eficiente universal las propiedades perfectivas de las antiguas “entelequias” o formas sustanciales de la física cualitativa”*<sup>310</sup>.

En este estrato óntico orgánico y vegetativo, el hombre se orienta connaturalmente hacia unos seres y evita otros, emergiendo, en su nivel más básico, lo que Gamba denomina la “ley general de armonía”. Esta ley manifiesta la finalidad de la naturaleza social, y, en general, de toda naturaleza creada. Ella expresa una condición ontológica indubitable: el que los seres naturales se encuentran unos a otro en estado de mutua perfectibilidad. De acuerdo con su propio ser, unos son *“objeto adecuado de las tendencias de otros y medios para su realización. En este orden de mutua adecuación perfectiva se patentiza de modo objetivo la ley (...) que rige al mundo constituyéndolo en cosmos”*<sup>311</sup>.

De aquí nace, en el ser humano, un poder de adaptación (o repulsión) ciego y espontáneo que vela, a modo de tendencia primaria, por su propio bien específico, aún no

---

<sup>308</sup> GAMBRA, *El Silencio de Dios* (1969), p.59; GAMBRA, “Estudio Preliminar” a VÁZQUEZ DE MELLA, *Textos de doctrina política* (1953), pp.11.

<sup>309</sup> Para el desarrollo de esta doctrina, Gamba cita expresamente la Suma Teológica I, q.50 y el De Regno de Santo Tomás. GAMBRA, “Los principios de la política según Santo Tomás de Aquino” (1975), pp.1263-1265

<sup>310</sup> GAMBRA, “El sentido cristiano de la acción” (1973), p.951.

<sup>311</sup> GAMBRA, “El sentido cristiano de la acción” (1973), p.951-952.

mediando el conocimiento<sup>312</sup>. Como veremos más adelante, el olvido de este estrato óptico, es el talón de Aquiles del racionalismo.

2.2. EL ESTRATO SENSIBLE. En el estrato óptico de la sensibilidad, la tendencia emerge con mediación del conocimiento sensible. Es la sensación y su relación vital con el sujeto cognoscente el punto de arranque de esta tendencia. No es ya la forma de la propia naturaleza sino una formas adquirida o de segundo grado la que le inclina a la posesión (o repulsa) del objeto concreto. Este *apetito sensible*, instintivo, produce, a nivel experimental, una síntesis vital del cognoscente con lo conocido<sup>313</sup>.

En el ser humano, los hábitos morales que gobiernan la sensibilidad y las actitudes valorativas primarias, son asumidos socialmente a partir de este estrato óptico. Algo que también queda velado para el racionalismo.

Aún cuando en la dimensión sensible no aparece la abstracción –la razón de bien o de apetibilidad-, en ella también se imprime el sello de la finalidad natural. Lo conveniente (bueno) o inconveniente (malo) para la naturaleza animal es algo a lo que nos movemos instintivamente. Es, para Gamba, y lo dice expresamente, “*como un primer llamamiento del ser en cuestión a colaborar en el movimiento que la naturaleza realiza teleológicamente en él*”<sup>314</sup>.

2.3. EL ESTRATO RACIONAL. La naturaleza humana es racional. El entendimiento penetra las esencias de los seres –la representación mental de las formas abstractas- y determina, correlativamente, una tendencia hacia la posesión de lo que juzga como bueno, y un rechazo hacia lo que se valora como malo. Surgen los actos de la voluntad, por medio de los cuales ésta se inclina libremente hacia los seres concretos, incapaces de dar razón del bien universal<sup>315</sup>.

Según conocida doctrina, la naturaleza racional se manifiesta, entonces, no solo a través del entendimiento, sino también de la voluntad, esa enorme potencia para tender por vía de deliberación. Ambas forman una conjunción insustituible. “*Esta forma de tender libre*”, apunta Gamba, “*constituye un segundo y más profundo llamamiento a colaborar responsablemente en el movimiento -la vida- que a ese sujeto se ha otorgado con su naturaleza y personalidad. Es, por lo tanto, el conocimiento -ese fenómeno misterioso por el que unos seres se abren a la vivencia en sí mismos de otros- lo que complica y perfecciona el movimiento teleológico del cosmos haciendo que los seres cognoscentes participen en alguna manera y grado en la realización e intencionalidad del mismo*”<sup>316</sup>.

Gamba apunta, al pasar, a la complejidad de la tendencia volitiva. Y es que ella tiende al bien específico de la naturaleza humana de un modo bastante sofisticado. La voluntad se decide a obrar luego de una ponderación reflexiva, intelectual, de los motivos. Pero, en definitiva, puede decidirse hacia el bien, pero también hacia el mal. Hacia lo que perfecciona, o a lo que imperfecciona. Lo que, a su vez, se proyecta a la vida social.

---

<sup>312</sup> GAMBRA, *La Unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), p.29.

<sup>313</sup> GAMBRA, *La Unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp.29-30.

<sup>314</sup> GAMBRA, “El sentido cristiano de la acción” (1973), p.952.

<sup>315</sup> GAMBRA, *La Unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp.29-30.

<sup>316</sup> GAMBRA, “El sentido cristiano de la acción” (1973), p.953.

Al ser humano no le basta con vivir de acuerdo con uno o dos de sus estratos ónticos, sino de acuerdo con todos. La verdad y el bien que son congruentes a su naturaleza se imprimen en el conjunto, y se plasma en la sociabilidad, que no es puramente racional, ni solo instintiva, sino una síntesis de todos los estratos. El racionalismo, una vez más, evade este punto crucial.

Y es que la sociabilidad debe ser considerada como una tendencia *íntegramente natural*. El hombre es un ser social porque de sus tres estratos ónticos –naturaleza material y vegetativa, animalidad y racionalidad- brotan tres modos de tendencias –impulso natural, instinto y voluntad racional- que, en íntima conjunción, se convierten en las fuentes primarias de la vida social.

La estructura de la sociedad se encuentra “preformada” en la naturaleza humana, a través de sus tres impulsos sociales nativos. Estos exigen su realización en instituciones adecuadas, previo a cualquier acto volitivo sobre su esencia y objetivos. El suelo ontológico del ser humano, necesita, pide, exige, un determinado modo de ser y de obrar en ciertas instituciones, porque se crean, precisamente, para completar sus tendencias nativas. La doctrina clásica les llama sociedades *naturales*.

Entre esas sociedades naturales –base de la sociedad civil y política- nuestro autor destaca el papel de la familia. A partir de ella, por sucesivas ampliaciones, como círculos concéntricos que se dibujan en el agua, surge “naturalmente” la comunidad política. Ambas son síntesis de tendencia natural, instinto y voluntad racional. En la familia se condensa el amor humano en lo que tiene de más entrañable; en la sociedad política, la perfección social, en el más abarcador sentido de la palabra.

La familia y la comunidad política constituyen un profundo mentís al racionalismo moderno. Proyectando íntegramente las tendencias de la sociabilidad natural incorporan dimensiones racionales y no racionales, algunas son mensurables, otras imponderables; unas son consentidas, otras recibidas; unas comprensibles, otras misteriosas (como la herencia o el influjo de ciertas personalidades en determinadas circunstancias históricas).

Desde este ángulo es imposible “construir” la sociedad por un solo acto de voluntad colectivo, a la manera del pacto social de los modernos. La sociedad no se construye por artificio racional, sino que se forma por proceso natural.

En palabras de Gamba, la sociedad se desenvuelve “*orgánica e históricamente en un lento y en cierto modo ciego proceso de adaptación, (que) ofrece generalmente medios vitales y culturales más sabios y adecuados al hombre que los organizados racionalmente o fundados en constituciones puramente teóricas. Una sociedad política es siempre una estructura muy compleja a la que se superponen elementos comunes y aglutinantes muy diversos, legales y de pura organización unos, consuetudinarios y tradicionales otros. Concebirla y querer estudiarla solo racionalmente es caer en un exclusivismo inadecuado. Una organización racional y uniformista mata los medios naturales, idóneos, de defensa y de autogobierno de un pueblo, secando su misma vitalidad interior*”<sup>317</sup>.

---

<sup>317</sup> GAMBRA, *La Unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp.30-31.

Los mata, evidentemente, porque ahoga la realidad en toda la riqueza de sus estratos ónticos.

### 3. LA NATURALEZA SOCIAL DEL HOMBRE (II). LAS FACULTADES FUNDAMENTALES.

En el proceso natural de formación de la sociedad tienen un lugar destacado las facultades del alma, tal como las vio Platón. La sociedad se establece no como un ser indistinto y uniforme sino como una estructura jerárquica que requiere necesariamente de ciertos oficios claves: el gobierno, la defensa y la producción. Oficios que existen no solo por necesidad de sobrevivencia, sino por imperativo de orden. Al respecto, apunta nuestro autor:

*“La teoría del hombre como animal político prolonga la visión platónica sobre la polis. Platón, dice Cassirer, fue el primero en darse cuenta que de aquel conocimiento de sí mismo que pedía Sócrates, y el vivir conforme al daimon (o genio) interior, no se consigue sin atender a la cuestión más vital para el hombre, que es el alcance y el carácter de la vida política”*<sup>318</sup>.

El gobierno, la defensa y la producción responden, en la ciudad platónica, a la razón, al ánimo y al apetito, que componen la idea de justicia o vida armoniosa. Aparecen, en consecuencia, como manifestación societaria de ese equilibrio que el ser humano virtuoso busca al interior de su alma. Otra forma, digamos moral, de actualizar plenamente las potencias de la naturaleza humana, en busca de un ajuste adecuado<sup>319</sup>.

Desde estos presupuestos, la “Libertad” e “Igualdad” abstractas, como ideales modernos de evolución social, resultan completamente artificiales e impositivos. En la Ciudad clásica, observa nuestro autor, no hay lugar para el igualitarismo y su canon de igualdad aritmética universal, sea en sí mismo, sea en su composición liberal, como igualdad de derechos y deberes de ciudadanos incualificados ante una ley uniforme y única. Aquí se traza, por el contrario, el ideal de justicia como virtud general, que apela a una igualdad proporcional, armonizadora de los derechos y deberes que a cada oficio social le corresponde en el conjunto<sup>320</sup>.

El ideal platónico es recogido por la ciudad medieval, que estratifica la sociedad en tres brazos, regidos por un poder superior, representante de Dios en el ámbito temporal<sup>321</sup>.

En síntesis, Gamba parece decirnos que en la ciudad antigua o en la ciudad medieval –y sus proyecciones algo alteradas del *Ancien Régime*- el ser humano vive en una sociedad enraizada en todos los estratos ónticos de su naturaleza. Los ideólogos, los revolucionarios, los planificadores del racionalismo no han podido tener influjo en los hechos y las instituciones. A partir de la Gran Revolución de 1789 –que más adelante

---

<sup>318</sup> GAMBRA, *El Silencio de Dios* (1968), p.60

<sup>319</sup> Para perfilar bien la idea, Gamba alude al mito del carro alado. GAMBRA, *El Silencio de Dios* (1968), p.62-63.

<sup>320</sup> GAMBRA, *El Silencio de Dios* (1968), pp.62-63. El autor no deja de connotar el significado del “privilegio” en la estratificación social pre-moderna. Es inverso al que le asigna el racionalismo. Desde el ángulo del derecho objetivo, privilegio equivale a status; desde la óptica del derecho, subjetivo, a mayores facultades y mayores deberes.

<sup>321</sup> GAMBRA, *El Silencio de Dios* (1968), p.64.

estudiamos- se va conformando un particular drama para el hombre moderno. El drama de no poder vivir en una auténtica sociedad. El drama de estar inserto en una realidad social que progresivamente ha rechazado beber de la fuente de la naturaleza humana integral, la que nace de la conjunción de todos los estratos ónticos y facultades humanas.

#### 4. LA “SUPERIOR SOCIABILIDAD” DEL ESPÍRITU.

La doctrina de los estratos ónticos y de las facultades requiere de algunas precisiones suplementarias. Que la sociabilidad natural canalice no solo la razón y la voluntad, sino también las funciones de la vida animal, sensitiva, instintiva y vegetativa, no prejuzga la singular importancia de la racionalidad. Precisa Gamba:

*“No basta, para explicar la sociabilidad, las causas meramente eficientes, como el instinto de conservación, de selección, etc., pues, como en las agrupaciones animales, estas relaciones cesan cuando termina la utilidad individual o específica. Por eso no tienen ni la estabilidad, ni el sentido ni el progreso que caracterizan a la sociedad humana. El animal es individuo, no persona, vive sobre sí, determinado en su obrar por las cosas y las circunstancias a las que no domina, y en las que ve solo su aspecto práctico –beneficioso o perjudicial-. Para ellos, la vida y las cosas son sólo un quehacer, decía García Morente, para el hombre son, además un problema”<sup>322</sup>.*

Gamba no es un romántico o un irracionalista. Su anti-racionalismo no le lleva a reducir al hombre a un juego de pulsaciones primarias, a un resorte de impulsos instintivos. Defiende, en la línea del intelectualismo de Santo Tomás, el papel del *intellectus*, que, por un lado, resguarda la apoyatura del pensamiento en la realidad concreta, su orientación invariable hacia ella. Pero toma nota de la situación fronteriza y ambivalente del ser humano, espíritu y materia, compendio limitado de dos mundos, tanto en el orden cognoscitivo como en el reactivo.

Gamba sigue aquí la vieja doctrina del microcosmos de la Patrística<sup>323</sup>. En ese contexto, el *intellectus* supone la prelación del entendimiento humano -no la exclusividad- en la formación de la obra societaria, asumiendo, sin embargo, que el *sentido de realidad* de lo social se apoya en el carácter total de la condición del hombre<sup>324</sup>. Espíritu encarnado, conoce, quiere y desea en toda la variabilidad de sus tendencias naturales.

La sociedad es obra de la razón –Gamba insiste en ello, una y otra vez- no en el sentido racionalista, sino intelectualista. La razón racionalista niega que el horizonte humano sea el mundo de los seres reales, y que las ideas estén al servicio de ese mundo en su función representativa. Pero ello no le impulsa hacia el mundo de las ideas platónicas arquetípicas, perfecciones cualitativas de la realidad mundana. El racionalismo va por otro camino. Defiende una razón completamente anti-natural. Se propone reemplazar el universo de las cosas por un universo artificial, sin fundamento *in re*. Un

---

<sup>322</sup> GAMBRA, *La Unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp.27-28.

<sup>323</sup> En particular, GREGORIO MAGNO, San, *Homiliae in Evangelium*, hom.29, PL 76, 1214; AGUSTÍN, San, *Ad Orosium*, I, 8, PL 42, 675; ISIDORO DE SEVILLA, San, *De natura rerum*, c.2, PL 83, 977. Un estudio, con los antecedentes en Platón, Aristóteles, Plutarco y Macrobio, BEUCHOT, *Microcosmos. El hombre como compendio del ser* (2009), pp.9-198. Sobre San Máximo, ARGÁRATE, “El hombre como microcosmos en el pensamiento de san Máximo el Confesor” (1996), pp.177-198.

<sup>324</sup> Sobre el papel del *intellectus*, GAMBRA, *El Silencio de Dios* (1968), pp.115-117.

mundo en que las cosas no pesan, pues lo que ha de pesar son los conceptos sobre las cosas. Conceptos más auténticamente racionales cuanto más se desgajan de la vida concreta, cuanto más se aproximan al rango de lo abstracto, de lo uniforme, de lo matemático, de lo fabricado fuera del círculo de la realidad singular<sup>325</sup>.

La sociedad racionalista se concibe fuera de las posibilidades y límites indicados por la naturaleza humana. Prescinde de toda realidad concreta previa. La sociedad, como obra pura de la razón, debe pensarse y construirse sin atención a las irregularidades, accidentes y peculiaridades de los seres contingentes<sup>326</sup>.

El sentido de realidad del que hablamos hace poco se opone al racionalismo. Por él se comprende, en primer lugar, que la sociabilidad natural debe ser respetada. Segundo, que ésta fluye de una tendencia *integral*, polifacética, racional y para-racional. Tercero, que la racionalidad, siendo uno de los elementos formativos de la sociedad, es con ello, el más importante. Gamba lo explica con particular lucidez:

*“Aunque la sociedad humana concreta, no es producto de la sola razón, es la racionalidad la causa determinante de la sociabilidad como disposición en el sujeto humano y de la sociedad como hecho objetivo. La razón sitúa al hombre en un medio superior a lo concreto y vital –el logos- que es esencialmente difusivo y común a los espíritus. (...) Los hombres son capaces de contemplar esencias y abrirse a influencias superiores. Conocen y determinan su circunstancia. Pueden colaborar en un mundo ideal enteramente común y lleno de sentido, y entregarse a él al margen o aún en contra de su interés vital”*<sup>327</sup>.

La racionalidad sitúa al hombre en una “superior sociabilidad”, la del espíritu, por la que se forma, se interioriza y se difunde la palabra, en términos que recuerdan el *verbum cordis* agustiniano<sup>328</sup>. Ello permite al ser humano compartir otro horizonte, el supramaterial, que tiene sus propias reglas, con su peculiar jerarquía de valores, que Max Scheler supo medir a través del criterio de la “partibilidad”.

En este horizonte es donde se produce lo que Gamba denomina la “exigencia social del espíritu”: la vida social es permeada por la vida mental a través de la comunicación de los valores difusivos. Fórmase entonces el clima espiritual de la sociedad, por el que los individuos asumen, por medios imponderables, la dirección común y el sentido global que el todo social imprime a sus existencias<sup>329</sup>.

El clima espiritual formado por la comunicación de la palabra –el *verbum cordis* agustiniano- supone, sin embargo, una disciplina intelectual y moral. No es posible formar ese clima sin contacto con lo real –el orden natural concreto e histórico- y sin amor

---

<sup>325</sup> GAMBRA, *El Silencio de Dios* (1968), pp.120-124.

<sup>326</sup> Sobre la desilusión frente a la visión científica del universo, y a la fe racionalista como sustituto de la tesis providencialista. GAMBRA, “El García Morente que yo conocí (aquella extraordinaria irrupción de la gracia)” (1957), pp.145-151, 158-161.

<sup>327</sup> GAMBRA, *La Unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp.27-28.

<sup>328</sup> AGUSTÍN, San, *De Trinitate* XV, xv, 25. Para esta cuestión, PIERANTONI, “El *verbum cordis* formabile agustiniano y la imagen trinitaria en el hombre” (2011), pp.197-210.

<sup>329</sup> GAMBRA, *La Unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp.28-29.

hacia él. Lo que, por su vez, implica aceptar los sacrificios de una vida individual y social regida por la *entrega* y el *compromiso*<sup>330</sup>.

Si interpretamos bien a Gamba, hemos de concluir que el hombre contemporáneo, en la medida en que ha sido moldeado por la cultura racionalista, es incapaz de crear un clima auténticamente espiritual. Su existencia ha sido craquelada por la atomización individualista, asfixiada por el peso material del confort y del “nivel de vida”, y sometida por la ideología -el “ideologismo desencarnado”- que, en el fondo, aborrece la palabra, porque vive del eslogan y del pensamiento puramente imaginativo<sup>331</sup>.

El argumento de la palabra –que también se encuentra en Santo Tomás- como expresión de sociabilidad es utilizado por Gamba para reducir al absurdo el naturalismo pre-social de Rousseau<sup>332</sup>. El lenguaje común puede expresar el consenso general de los hombres, no solo como hecho sociológico, sino como canal “espiritual” del logos, en su función civilizadora y unitiva.

Desde este ángulo, el lenguaje representa la prevalencia de la civilización. Observa nuestro autor que en la ciudad antigua, rodeada de murallas, la palabra se hace cultura por la necesaria comunicación de los espíritus. Se trata de una cultura “espiritual”. En la vida ruda e incivil, en cambio, la palabra no cumple ese papel, por lo que no se forma ni la ciudad ni la cultura. El lenguaje clásico evoca, en sus orígenes etimológicos, esas realidades, con distintas designaciones que clarifican sus alcances (desde la “*civitas*” hasta los “*barbarii*”)<sup>333</sup>.

La anidación de la cultura en la ciudad no parece ser esencial sino que histórica. Lo que sucede es que Gamba está pensando en la ciudad clásica y en la influencia del logos en su cultura<sup>334</sup>. Con lo cual, y lo dice expresamente, no pretende exaltar la concentración ciudadana sobre una cultura territorialmente extendida en el campo. Ni

---

<sup>330</sup> GAMBRA, *El Silencio de Dios* (1968), p.120, 122. En el capítulo III, volveremos sobre la entrega y el compromiso como categorías específicas, claves del pensamiento social-comunitario de Gamba.

<sup>331</sup> Sobre las relaciones de congruencia entre la técnica del nivel de vida y el desarraigo espiritual. GAMBRA, *El Silencio de Dios* (1968), pp.72-73.

<sup>332</sup> La teoría del *bon sauvage*, como modelo antropológico, es, para Gamba, de una irrealidad palpable. En diversos lugares le califica como ideación falaz. Observa que, desde el ángulo etnográfico, no se ha descubierto “al salvaje libre y feliz de la teoría individualista, sino unidades tribales tanto más cerradas y vinculares cuánto más antiguas”. GAMBRA, *La Unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp.23-24. Desde el enfoque antropológico, agrega, con dejo de amargura, que “*la supuesta inocencia infantil es el lugar común que crea fuertes reservas en quienes tratan con niños. Mejor que de inocencia cabría hablar en éstos de ignorancia e inexperience. El niño es, como el adulto, una mezcla de las rectas tendencias de una naturaleza creada buena por Dios y de las reliquias, demasiado evidentes, del pecado original. El niño pequeño suele mostrarse cruel con otros niños que tengan alguna tara o defecto físico, en los que ve solo un objeto de burla y escarnio. Solo con su crecimiento en un medio social lleva a ver en ese niño un sujeto como él, que sufre y al que hay que respetar y proteger. Por modo tal que la influencia de una sociedad medianamente sana despierta en el niño buenos sentimientos y purifica sus pasiones. El «buen salvaje» no pasa de ser un mito o una ideación sobre falaces preconceptos*”. GAMBRA, “Civilización y colonización” (1987), pp.1146-1147.

<sup>333</sup> Así, por ejemplo, del término “corte” derivan las palabras *cortés* y *cortesía*. De “*civitas*”, *civismo*, *civil*, *civilizado*. De “*polis*”, *poli* y *politesse*, y *policía*. De “*urbs*”, *urbano* y *urbanidad*. En contraposición, de “*rus*” deriva *rural*, *rústico* y *rudo*. De “*ager*”, proviene *agreste*. Mientras más alejado de la ciudad, más incivil. De “*cerros*”, proviene *cerril*; de los “*montes*” que le siguen, *montuno* y *montaraz*. De las “*selvas*” que le continúan, *silvestre*, *selvático* y *salvaje*. Finalmente, el *bárbaro*, que es el extranjero, el extraño a la cultura. GAMBRA, “Civilización y colonización” (1987), pp.1145-1146.

<sup>334</sup> El apuntalamiento urbano de la civilización antigua, la convicción de que la cultura solo podía pensarse en y por las ciudades, en FINLEY, *La Grecia antigua* (2000), pp.36-59.

menos, lo suponemos, privilegiar las mega-ciudades modernas, con sus cordones de miseria y marginalidad, que, a varios títulos, son anti-civilizatorias. Se trata más bien de resaltar “*la contraposición entre quienes viven insertos en una cultura humana con fuertes lazos de sociabilidad y quienes viven aislados o manteniendo remotos lazos con una medio humano civilizado*”<sup>335</sup>.

La palabra y cultura “espiritual” se hermanan para acreditar la “superior sociabilidad” de la razón humana. De ese eje nace la civilización, como *fruto* de esa superior sociabilidad. Desde este enfoque, civilización equivale a cultura “espiritual” compartida en comunidad. “*Cabe definir la civilización –dice Gamba- como el cultivo o pulimento que los hombres y sus relaciones adquieren a través de la vida en común*”<sup>336</sup>.

Pero, ¿de qué manera la racionalidad –que se hace palabra y cultura- puede informar una civilización? El punto es clave, pues el racionalismo inició la debacle de la civilización occidental precisamente a partir de una errada manera de dar forma a la sociedad.

En la obra de nuestro autor se encuentra una respuesta oblicua a esta cuestión, de la que, sin embargo, es fácil extraer una tesis conclusiva. La vida humana racional, piensa él, puede adoptar dos modos de ser: la vida contemplativa y la vida activa. Son formas que solo se dan en una civilización, no fuera de ella. En la primera, se conoce para saber; en la segunda, se sabe para hacer.

En la realidad existencial, ambos saberes –el de contemplación y el de acción- son necesarios para la vida humana. Si bien su cultivo depende de los talentos y de la afición de cada persona, los dos saberes van entrelazados.

Pero en sí misma considerada, la contemplación de la verdad tiene primacía sobre la acción. Es la operación que corresponde al ser humano en su condición de tal; lo que su naturaleza específica le pide superando la vida animal. En la medida en que la persona no se animaliza tiende a conocer lo que son las cosas, a discernir sus causas y efectos, a culminar en los primeros principios y en la causa última. El deseo insaciable de saber aflora por todas partes.

Gamba suscribe las razones que da Santo Tomás para defender la superioridad de la vida contemplativa en el orden natural<sup>337</sup> y en el orden sobrenatural<sup>338</sup>.

Empero, esto suscita un problema. Si la vida contemplativa tiene prevalencia sobre la vida activa, si es lo que hace más humano al hombre, ¿cómo explicar, entonces, el desarrollo abrumador –y necesario- de la vida activa en todas las civilizaciones?

---

<sup>335</sup> GAMBRA, “Civilización y colonización” (1987), p.1146.

<sup>336</sup> GAMBRA, “Civilización y colonización” (1987), p.1146.

<sup>337</sup> TOMÁS DE AQUINO, Santo, *Suma contra los Gentiles*, III, 3, 7. Son básicamente dos razones. La primera dice relación con la posición que tienen ambos saberes en la jerarquía del conocimiento. La contemplación es propia de los seres superiores al hombre (Dios y los ángeles). Por medio de ella, nos asemejamos a éstos. Además, la contemplación es un fin en sí misma. A través de ella, el hombre se basta a sí mismo, alcanza las causas últimas y el más alto grado de fruición en esta tierra.

<sup>338</sup> Lía y Raquel, Marta y María, simbolizan la dualidad de la vida activa y contemplativa. En su sentencia más característica, Gamba afirma que “*la predicación de Cristo está trasfundida de este relativo abandono de la acción y de la utilidad ante la entrega contemplativa a aquello que verdaderamente importa, Causa primera y Fin último de cuanto tiene ser*”. GAMBRA, “El sentido cristiano de la acción” (1973), p.955.



Gambra puntualiza que el hombre es un “animal racional” o un “espíritu encarnado”, según se le enfoque desde un ángulo descendente o ascendente. Desde ambas miradas se comprende la condición humana tal como es. Una condición dual. El “microcosmos” del que habla San Gregorio Magno y San Máximo. En esta comprensión se evitan dos extremos. El primero, del gnosticismo antiguo, que sostiene que la raíz del mal se encuentra en el mundo material, en la medida en que éste aparta a los perfectos del esfuerzo por alcanzar la gnosis. El otro extremo, de la Modernidad, corresponde a la “civilización fáustica”, en términos de nuestro autor. Una civilización que no merece tal nombre, porque ha sido fundada sobre el principio de que todo saber culmina en la acción, como si la utilidad técnica fuera el objeto primero de la vida humana. Con ello cae por su base la superior sociabilidad del espíritu. Se construye una super-civilización que des-civiliza. Con cierta ironía escribe Gambra:

*“Constituye el mayor espejismo el suponer que puesto que los técnicos son quienes materialmente realizan las mansiones, los templos, las vías o los talleres, son ellos los autores de la Ciudad humana y a los que debe confiarse su gobierno. Esto es ignorar que técnicos y realizadores nunca faltarán al servicio de cualquier empresa común con aliento creador y fuerza de inspiración. Pero que, si de los solos medios prácticos o utilitarios dependiese, jamás pueblo alguno habría emergido de los adobes tribales o de las arenas del desierto”<sup>339</sup>.*

El problema, sin embargo, no es la vida activa, sino su tergiversación. Vida activa siempre tendrá que existir, por su enorme importancia para la vida social. En toda su estructura material –aquella que corresponde a los estratos vegetativos y animales del ser humano- la sociedad no puede formarse sin desenvolver la vida activa. Asimismo, por mutua implicación, la misma vida contemplativa depende en diversos grados de ésta. Las virtudes ascéticas –elemento moral de la vida activa- son las que remueven los obstáculos para la dedicación contemplativa, al liberar de los inmediatos condicionamientos sensibles y pasionales. Además, el intellectus humano requiere de los datos sensibles para operar, lo que solo por medio de la acción pueden ser proveídos y ampliados.

*“La acción es, pues, para el hombre no solo buena sino necesaria. Pero, como toda realidad intencional, la acción debe estar sometida a un fin (...) La acción no es fin en sí misma, como tampoco lo son los fines inmediatos por ella alcanzados para el sostenimiento o el confort de la vida humana. La acción se ordena, a través de esa jerarquía de los fines, a la contemplación desinteresada de la verdad en la cual se rompe -con el ejercicio de la función propiamente humana- el mutuo condicionamiento de producción y consumo a que aboca una actividad desprovista de trascendencia”<sup>340</sup>.*

El drama del hombre actual es que vive inserto en una civilización que da primacía absoluta a la acción. Esa es la razón por la que la ciencia experimental -en sentido positivista- se ha convertido en paradigma del saber. Un saber que se desarrolla incesantemente, pero que en ese acrecimiento renuncia a buscar en los “hechos” la relación con la sustancia y con las causas últimas. De este modo, la ciencia, como saber máximo de la civilización moderna, obtiene un resultado paradójico: encierra al hombre en un círculo o sector progresivo de conocimiento, que, por más que se amplíe, no logra atravesar nunca el límite de lo que está más allá de sus alcances. Como el faro, dice

---

<sup>339</sup> GAMBRA, “El sentido cristiano de la acción” (1973), p.956.

<sup>340</sup> GAMBRA, “El sentido cristiano de la acción” (1973), p.958.

nuestro autor, que cuanto más extensa es su potencia, más dilatado es el límite que lo separa con las tinieblas exteriores. Para ese “más allá”, la ciencia positivista cultiva una “ignorancia consciente”. De modo tal que el hombre moderno, con todo su progreso técnico, se encuentra tan lejos de la causa de las cosas, como lo estaba en sus orígenes el hombre presocrático. En la pulsión metafísica, máximo anhelo humano, la Modernidad no supone evolución, sino clara regresión<sup>341</sup>.

La imagen plástica del sabio moderno es, para Gamba, la del “pensador” de Rodin. Desnudo de todo símbolo y preconcepción, mira hacia la tierra, y problematiza desde sí mismo todas las cosas, como si desde su propio análisis y concentración dependiera la explicación. El sabio cristiano, en cambio, aparece habitualmente rodeado de libros y mirando hacia lo alto, pues es siempre una luz participada de lo divino alcanzar, como coronación de los esfuerzos intelectuales, un atisbo de la verdad suprema. Así también, el sabio aristotélico en los momentos en que alcanza la *eudemonía*<sup>342</sup>.

En la imagen moderna, el hombre ha renunciado a la verdad. En la clásica y cristiana, se ha abierto a ella. Con una consecuencia en la que pocos han reflexionado: en su “pensar” el hombre moderno queda sujeto a la dialéctica del propio pensamiento, y sometido a la sucesión del tiempo. El hombre clásico o cristiano, en cambio, alcanza, como galardón, un cierto trascender del límite temporal de la condición humana. Pues, la posesión de la verdad lo eleva a un instante supratemporal de goce supremo.

En consecuencia, la civilización (en sentido impropio) moderna no es solo *no contemplativa* –por la primacía absoluta de la acción– sino que, además, es *anticontemplativa*, dado que vuelve imposible la contemplación, como actividad propia y habitual del ser humano. Se ha alejado demasiado de la “superior sociabilidad” del espíritu, privando a la vida contemplativa “*de sus cauces naturales y de sus objetivos en la mente de los hombres*”<sup>343</sup>.

¿Cómo ha sido posible tamaña inversión? El aguafuerte de Goya titulado “El sueño de la razón produce monstruos” sirve a nuestro autor para canalizar su respuesta. “*La obra de la razón –dice– no consiste en elucubrar sobre sus propias categorías, sino en partir de la realidad y apoyarse en ella para ascender en el conocimiento de las causas guiada por la jerarquía natural de los seres*”<sup>344</sup>. Aquí está la clave. El racionalismo moderno ha negado esa jerarquía natural de los seres, pues precisamente su obra consiste en sustituir el cosmos por su propio sueño. Sin esa jerarquía natural, al ser humano se le vuelve imposible ascender hacia el conocimiento de las causas. Se le imposibilita acceder a la verdad. Lo grave es que no se trata sólo de un obstáculo intelectual, sino sobre todo de uno ambiental, abarcador de todas las dimensiones del existir humano.

El obstáculo intelectual es conocido. Es resultado de un proceso que Gamba, sin intención de detenerse en él, señala rápidamente con hitos particularmente destacables. Se inicia con Occam (exclusión del saber metafísico) y Bacon (la razón reducida a la previsión de fenómenos y al dominio de la naturaleza). Continúa con el protestantismo (el cristianismo sometido al libre examen y su relegación a la intimidad de la conciencia subjetiva). Se consolida con Hegel y Marx (el primado de la acción y la evolución

---

<sup>341</sup> GAMBRA, “El sentido cristiano de la acción” (1973), p.959.

<sup>342</sup> GAMBRA, “El sentido cristiano de la acción” (1973), p.960.

<sup>343</sup> GAMBRA, “El sentido cristiano de la acción” (1973), p.961.

<sup>344</sup> GAMBRA, “El sentido cristiano de la acción” (1973), p.961.

intrínseca del pensamiento y de la verdad). A partir de ahí, de la razón desvinculada, anti-cósmica, solo se pueden esperar “monstruos”, que nuestro autor cifra en el nihilismo constructivista, en la rebelión permanente, en la planificación universal.

Gambra da mayor importancia, sin embargo, al obstáculo ambiental, a lo que llama “la subversión del ámbito humano” en que la contemplación fructifica. Siempre es posible superar el obstáculo intelectual impuesto por el racionalismo, a través de la sospecha, o una contra-actitud intelectual. Pero el obstáculo ambiental es imposible de sortear para la mayor parte de los hombres, precisamente, porque es previo a cualquier reflexión. Impide que nazca en su propia raíz el ascenso del intellectus.

Con sus artificios industriales y tecno-estructurales, el racionalismo ha roto el puente por el que se transita de lo temporal a lo intemporal. Ha encerrando la civilización en el primer espacio. De la acción no se pasa a la contemplación natural, ni de ésta a la disposición a lo sobrenatural. Es el triunfo de la “*sociedad extrínseca, funcionalizada hacia el bienestar terreno y la democracia, era glorificada como la meta del progreso humano*”<sup>345</sup>.

El drama del hombre moderno en este ámbito es el drama de vivir en la paradoja de una civilización que ha perdido su carácter civilizador.

##### 5. LA SOCIEDAD DE SOCIEDADES (I): “CUERPOS ASOCIATIVOS” Y TEJIDO SOCIAL.

La sociedad no es una estructura extrínseca sino una urdimbre intrínseca. Ello permite comprender la sinrazón profunda del racionalismo político y social. La vida de un pueblo no se sostiene en las decisiones uniformadoras del Poder, ni en las exigencias genéricas del individuo abstracto, sino en las realidades concretas de las agrupaciones locales, nacidas y dimensionadas por la historia y la tradición común<sup>346</sup>.

Son los “cuerpos intermedios”, los órganos vivos de esa realidad que llamamos sociedad, de tanta importancia en la filosofía social católica.

Gambra sostiene que la denominación “cuerpos intermedios” es impropia (como lo es el término “región”). Ambas aluden a realidades asociativas autónomas y locales, pero erosionadas o maltrechas por dos factores superpuestos al tejido social, el individuo y el Estado.

En efecto, a partir de la Revolución Francesa, el racionalismo quiso que los únicos protagonistas de la política contemporánea fueran el Estado (principio exclusivo de organización social) y el individuo abstracto (principio atomizador de lo común). Los cuerpos asociativos autónomos pasan a ser “intermedios”, pues existen entre estos dos ejes, mendigando indulgencia para sobrevivir. Su pervivencia nunca estuvo prevista en los planes de la civilización moderna.

De aquí que nuestro autor prefiera hablar de cuerpos asociativos, o de un modo más sugerente, de “poderes e instituciones *entrañables*”. “Poderes”, porque tienen gobierno y autonomía normativa por derecho propio, de raíz natural e histórica.

---

<sup>345</sup> GAMBRA, “El sentido cristiano de la acción” (1973), p.960-961.

<sup>346</sup> GAMBRA, *El Silencio de Dios* (1968), p.115.

“Instituciones”, porque denotan vitalidad peculiar y permanencia en el tiempo. Constituyen el tejido orgánico que penetra por dentro y hace vivir la sociedad, como las antiguas corporaciones y estamentos. “Entrañables”, porque son los cuadros comunitarios en los que el hombre se inserta existencialmente, dándole sentido de pertenencia a sus anhelos y amores más profundos. Se aceptan y aman como cosa propia. Con ellos, el ser humano “pertenece a algo”. Un “algo” que envuelve y proyecta lo que Alvaro D’Ors denomina *la humildad de ser parcial*<sup>347</sup>.

Hay para Gamba una “metafísica” de los cuerpos intermedios. Es el ser mismo del hombre, su propia esencia, compuesta de acto y potencia, la que se mueve hacia su completitud, y requiere de los cuerpos asociativos. Las tendencias asumen la forma de un apetecer, de un pedir, de un necesitar aquello a lo que se está ordenado por naturaleza. Las tendencias sociales de esa naturaleza inclinan hacia una vida de relación, de común inteligibilidad y participación en distintos ámbitos, desde los que afloran los diversos cuerpos asociativos. La familia, para el impulso básico de afectividad y reproducción; las asociaciones laborales, para la cooperación económica; la “universitas” y la academia, para la cultivo y colaboración intelectual; el municipio, para la comunidad vecinal; las Fuerzas Armadas, para los imperativos de defensa; etc.

En esta lógica, el cuerpo asociativo no es más que el rostro de la vida comunitaria (familiar, laboral, etc.), que como una escala, va componiendo la sociedad, y que responde, directa o indirectamente, al movimiento de la naturaleza humana específica.

*“La sociedad, como tal, se forma de la interferente convivencia de estas formas de vida social (familiar, laboral, municipal, etc.), y se realiza al filo del tiempo en un proceso histórico en el que intervienen instinto, sensibilidad y razón, y se concreta en unidades histórico-locales -pueblo o nación- de diversa fisonomía. Por lo cual, constituye una esencial alteración de la naturaleza de las cosas el concebir a la sociedad como una estructura unificada y superior, de constitución racional, que establece o crea a las demás instituciones infrasoberanas”*<sup>348</sup>.

La doctrina de los cuerpos intermedios no es, como las teorías racionalistas del contrato social, una invención de la razón. Ella parte de un dato existencial: el hombre de carne y hueso, con sus singularidades individuales y sus inclinaciones sociales. A diferencia del racionalismo, no huye de la realidad ni cimenta la política o la concepción societaria en el individuo abstracto y a-histórico. Comprende al ser humano en los cuerpos asociativos “naturales”, que son aquellos que lo encuadran desde su nacimiento y que complementan su ser y su obrar. Lo comprende, asimismo, en las asociaciones “voluntarias”, en las que la persona cultiva sus distintas facultades.

En el reconocimiento de los cuerpos asociativos autónomos –naturales y voluntarios- se discierne lo errado de la metodología racionalista, que asume que la sociedad es obra de la razón pura, producto artificial del contrato, y no obra de la naturaleza en todos sus estratos ónticos.

Los cuerpos asociativos dan a la sociedad su carácter plural, tan caro al mundo pre-revolucionario. Es una pluralidad interior, que refleja, como en un caleidoscopio, la naturalidad y la historicidad. En este “locus” confluye la ley natural y sus distintas

---

<sup>347</sup> GAMBRA, “Hacia una nueva estructura de la sociedad” (1968), pp.37-38.

<sup>348</sup> GAMBRA, “Estudio Preliminar” a VÁZQUEZ DE MELLA, *Textos de doctrina política* (1953), pp.10.

concreciones, con un sentido de realidad solo susceptible de ser destruido por voluntades revolucionarias violentas, como de hecho sucedió a partir de la Gran Revolución de 1789.

En los cuerpos asociativos se refleja, a su modo, la ley natural. Gamba defiende la existencia de la ley natural clásica frente a las objeciones del positivismo, que les parecen las más incisivas. Para el positivismo la ley natural no es más que un contenido ideal que se construye a posteriori, a partir de ciertos datos de la experiencia, como la existencia de semejanza y contigüidad de situaciones entre las distintas leyes histórico-positivas. El positivismo es, en el fondo, un nominalismo, pues niega la capacidad iluminadora de la abstracción para penetrar la esencia de una legalidad que tiene fundamento real. De ahí que la ley natural le aparezca una especie de imagen confusa que arbitrariamente construye la mente.

Para nuestro autor, la cuestión de la ley natural es mucho más simple de lo que piensa el positivismo. No es una realidad que exista a posteriori –como ideación de la mente-, sino que es coetánea al derecho positivo; le acompaña en su vigencia histórica concreta. La legislación positiva brota “en orden a la realización” de lo que Heráclito llama “la ley divina y una que impera donde quiera y prevalece siempre”. Lo que equivale a decir que la ley natural es el padrón de orden en el que se sostiene el derecho positivo. Por eso Gamba afirma que “en la intencionalidad constitutiva del derecho humano se encuentra siempre la referencia a la noción permanente del ius o rectitud moral”, que es, en su esencia, el derecho natural<sup>349</sup>.

Las asociaciones intermedias estructuran el cuerpo social no solo *orgánicamente* sino también de un modo *funcional*. A través de ellos se plasman los hábitos, peculiaridades y costumbres características de un pueblo, considerado siempre, no como un hervidero de hormigas con sus pequeñas cargas auestas, sino como una sociedad de sociedades menores, de carácter doméstico, local y regional.

Lo propio de los cuerpos intermedios es una intensa convivencia entre ellos. Como en la España *pre-revolucionaria*, que contaba con una extensísima red de cuerpos asociativos, gremios, universidades, municipios y antiguos reinos<sup>350</sup>.

La sociedad de sociedades tiene una explicación antropológica. El principio de individuación –personal o grupal- imprime a la sociedad su historicidad y concreción. Cuando el hombre entra en sociedad no pierde su ser concreto, y es en esa concreción, donde perviven las sociedades múltiples y diferenciadas<sup>351</sup>.

En este sentido, Gamba es un fino observador de la vida local y regional. Su mirada escrutó y evidenció de qué manera, en la piel expuesta de la existencia humana concreta, la sociedad no se organiza al modo racionalista. Es el peso de la tradición y de la historia el que forma los cuerpos asociativos “por cierta espontaneidad natural” profundamente conservadora y adaptativa. De ahí emerge una riqueza social imposible de prever, abarcar y definir con los tópicos planificadores del racionalismo.

Se diría que Gamba emprende, en este punto, una refutación del racionalismo político y social por el método popperiano de la falsación, del contra-ejemplo. Es lo que

---

<sup>349</sup> GAMBRA, *Tradición o mimentismo* (1976), pp.17-18.

<sup>350</sup> GAMBRA, “El doble significado de lo social” (1953), pp.3-9.

<sup>351</sup> GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), p.32.

hace en su obra “El Valle de Roncal”, donde muestra con los detalles y desvelos de quien ama su tierra y su historia, el tejido social de los cuerpos asociativos en la peculiaridad espiritual y geocultural de Navarra, como “patria chica”. Y del Valle de Roncal, como solar de familia, con sus siete pueblos de personalidad colectiva singular, de riquísimos usos, costumbres, fueros e historia multiseccular<sup>352</sup>. Análogo estudio realiza en el ámbito de la vigencia comunitaria de la fe y sus singularidades para la vida local<sup>353</sup>.

La autonomía de los cuerpos intermedios aún puede rastrearse en nuestra época estudiando los estatutos de las universidades y las ordenanzas de pueblos y valles, y, en general, de los municipios del Antiguo Régimen, en lo que resta de ellos<sup>354</sup>.

A propósito de los pasos traspirenaicos del Roncal, Gamba sugiere que la naturaleza tiene también un enorme papel en la asociatividad intermedia, junto a los caracteres, la tradición y las costumbres locales. Como ellos, se convierte en un destacado factor anti-racionalista. En este sentido, el Pirineo es más que el Pirineo: una divisoria de dos mundos, “como una inmensa ola que avanzando desde España hacia Francia, se petrificó en el momento de romper”. De ahí la incompreensión del socialista -como tipo humano- a la hora de reducir las antiguas fronteras divisorias como algo puramente ficticio, fruto de la mera convención humana<sup>355</sup>.

Más ampliamente, el autor investiga las fuentes de la constitución político-religiosa de las Indias. O si se quiere, de la cristianización de América, en el entendido de que cristianizando se civilizó un nuevo continente. Una obra conjunta de conquistadores y de misioneros, con la particular impronta o estilo espiritual de cada orden o congregación religiosa (franciscanos, dominicos, mercedarios, jesuitas, etc.)<sup>356</sup>.

Mostrando la riqueza concreta y real de una sociedad de sociedades, de un régimen real de cuerpos asociativos auténticos, se patentiza, entonces, el absurdo, incluso la liviandad racionalista. O en términos de nuestro autor, esa “*asfixia de sistemas, de*

---

<sup>352</sup> GAMBRA, *El Valle del Roncal* (1974), pp.6-62. El notable prólogo y epílogo de José María Iribarren y Miguel Arazuri, respectivamente, en pp.3-5 y 63-70. El autor estudia el tejido social de los cuerpos asociativos insertos en la geografía, las ordenanzas inmemoriales, los privilegios, la comunidad vecinal, la propiedad familiar, los estilos arquitectónicos, los trajes, los himnos, los pactos de guerra, etc. Elementos todos de lo que, para el racionalismo, sería el “irracional histórico”. Nótese, entre cien ejemplos, este párrafo: “*Las casas parecen así construidas para durar eternamente. Son de piedra ennegrecida con el tiempo, con portadas –generalmente góticas- de grandes sillares, y no se apoyan en medianerías, sino en sus cuatro paredes propias (...). La vida familiar era allí patriarcal. El padre de familia no pierde su autoridad mientras vive, etc... (...) La propiedad adquiere de este modo un sentido de permanencia y de afecto que la vincula para siempre a sus moradores naturales, evitando que pase a manos extrañas. Las Ordenanzas favorecen también esta permanencia (...).*” Ibid., p.40.

<sup>353</sup> GAMBRA, *Las vírgenes emigrantes. El misterioso origen de unas imágenes roncalesas* (1977), pp.3-37. El marco del estudio es la historia religiosa –la “historia santa”- del Valle de Roncal, particularmente referido a la piedad mariana. Ibid., pp.3-6.

<sup>354</sup> GAMBRA, “El doble significado de lo social” (1953), pp.4-5.

<sup>355</sup> GAMBRA, “Los pasos traspirenaicos de Roncal” (1972), pp.1-13. Para una noción de los “tipos humanos” como tipos históricos, con un ensayo de clasificación, ELÍAS DE TEJADA, *Las Españas. Formación histórica. Tradiciones regionales* (1948), pp.41-56

<sup>356</sup> GAMBRA, *La cristianización de América* (1992), pp.9-204, con epílogo del Cardenal Isidro Gomá, en pp.205-213. “*La cristianización de América -sostiene el autor- fue rápida y vigorosa, indestructible en el fondo de los corazones. Sólo puede compararse a la cristianización de los pueblos bárbaros en la Alta Edad Media (...). De la fe y el temple de aquellos españoles brotaría la colonización más humana e integradora que se ha dado en la Historia, amparada por la legislación más cristiana y protectora que se conoce.*” Ibid., p.14.

*ideaciones personales, de movimientos de opinión que pretenden encerrar en sus esquemas, o liberar desde el apriorismo de sus categorías, el sagrado misterio de un pueblo viejo, de una comunidad milenaria*”<sup>357</sup>.

Para comprender el tejido social que forman los cuerpos asociativos, en la proyección de todos sus estratos ónticos y en el ejercicio de todas las facultades del alma humana, hay que retornar a cuanto desechara la Ilustración. Particularmente la reivindicación de la razón histórica contra la razón racionalista. En este sentido, lo “típico popular” es uno de los mejores índices para medir el estado de vitalidad real de una sociedad. El “tipismo” es reflejo directo de la personalidad y de la cultura tradicional de cada localidad, de cada pueblo y comarca. El genuino arte popular no es folklore, no es recuerdo petrificado del pasado, sino vida del presente<sup>358</sup>.

La visión que Gamba tiene de la “sociedad de sociedades” resulta, entonces, de un colorido extraordinario. A la consideración filosófica se suma la descripción histórica. De ahí resulta una concepción plural de los cuerpos asociativos, indescifrable para la “razón pura”. Unos cuerpos intermedios que emergen como la manifestación humana más acabada de la sociabilidad natural en sus distintas dimensiones, en todos sus estratos ónticos, en la imagen de todas sus facultades vitales. Hay un texto en el que se expresa la amplitud de esta idea:

*“Si en el modo natural de constituirse las sociedades están representados los varios estratos que penetra el ser del hombre con formas no racionales -instintivas- de adaptación y de arraigo, también las distintas facultades del espíritu humano contribuyen a conformar, según el esquema platónico, las clases sociales y sus correspondientes instituciones. La naturaleza humana imprime, por otra parte, en la sociedad la individuación y la historicidad propias del hombre. No sólo en los usos, costumbres y peculiaridades de gobierno pueden individualizarse las sociedades civiles, de acuerdo con su medio y tradición, sino aún en la misma legislación positiva que, aunque deba interpretar para ser justa la única y eterna ley natural, puede concretarse en mil diferentes formas. Toda unidad local o histórica tiene derecho, aunque viva en una más amplia comunidad (...) a mantener y cultivar su propia estructura político-social*”<sup>359</sup>.

Este derecho a realizar los propios fines naturales pertenece a cada cuerpo asociativo, y al conjunto jerarquizado de ellos que, como un tejido de distintas tonalidades, forma la sociedad. Es lo que Vázquez de Mella denomina “soberanía social”<sup>360</sup> y, Montesquieu, más matizadamente, “privilegios”<sup>361</sup>. La interrelación entre los

---

<sup>357</sup> GAMBRA, “¿Comunidad o coexistencia? Carta abierta a Alvaro Fernández Suárez” (1958).

<sup>358</sup> GAMBRA, “El valor de lo típico popular en la formación del maestro” (1949), pp.3-16.

<sup>359</sup> GAMBRA, “Estudio Preliminar” a VÁZQUEZ DE MELLA, *Textos de doctrina política* (1953), p.11. Como contrapunto, nuestro autor observa que el dirigismo estatal y el clientelismo modernos llevan a situaciones tragicómicas. Con ejemplos concretos, muestra cómo en la Diputación de Navarra, los cargos en la democracia de partidos se han prorratedo como botín, con opíparas prebendas. En el régimen foral precedente, la austeridad y el servicio a la comunidad era el parámetro a seguir. GAMBRA, “Dos mundos, dos civilizaciones” (1997).

<sup>360</sup> Gamba refiere en varios lugares a la “soberanía social” del tribuno asturiano. GAMBRA, “Estudio Preliminar” a VÁZQUEZ DE MELLA, *Textos de doctrina política* (1953), p.12; GAMBRA, “El Estado “de las autonomías”. Profecías cumplidas” (2000); GAMBRA, “Información bibliográfica” sobre VALLET DE GOYTISOLO, *Montesquieu (Leyes, Gobierno y Poderes)*, (1987), p.471.

<sup>361</sup> Para Montesquieu, los cuerpos intermedios son elementos de moderación del poder político. «Abolid – dice- en la monarquía la prerrogativas de los señores señores, del clero y de las villas: pronto tendréis un (...) Estado despótico». Detienen, como los obstáculos que se hallan en la rivera, la marea del poder.

diversos cuerpos asociativos es regida por el poder político, con la mirada puesta en el bien común y en la justicia general. En este punto, el racionalismo cambia la naturaleza y finalidad del poder político, al convertirlo en la “instancia superior racional”, único principio estructurador y unificador de la sociedad<sup>362</sup>.

El vigor de los cuerpos asociativos permite resolver el problema del gobierno y de las clases directivas, así como su legitimidad social. Al interior de cada asociación, afloran los directivos, mediante un proceso nacido de sus propias entrañas, sea por derecho natural (como en el caso de la familia), sea por derecho histórico (como en el caso de las corporaciones, municipios, etc.). No hay un principio de dirección o gobierno único, monstruosamente superior, como el que representa el Estado moderno.

La alta incidencia que estas asociaciones tienen en la vida de las personas, por vía de cohesión y compromiso, tiene dos resultantes. Primero, que la dirección o gobierno de los más cercanos ámbitos de la vida humana se entrega a cada cuerpo social, dentro de sus respectivos radios de acción. Las clases directivas se generan con procesos participativos y responsables, donde el anonimato y el poder total no existen. Segundo, que la dirección general de la sociedad –el gobierno político propiamente tal- no interviene al interior de estos ámbitos asociativos, sino que rige las relaciones externas entre las asociaciones, en lo que dice relación con el bien común. Lo que haga o deje de hacer el gobierno político a este nivel tiene, por regla general, una importancia mucho menor, porque la sociedad formada por cuerpos asociativos cuenta con su propia estructura. Con una cohesión, vida y sentido social que viene del propio pueblo, no del Estado.

El gobierno político –el rey, por antonomasia- rige la sociedad, como un capitán que conduce un barco que ya existe y que surca los mares con su propia estructura. Las clases directivas coadyuvan en esa empresa, mediante su compromiso con el interés general, que no se realiza como en los tiempos democráticos primordialmente con declaraciones, sino con imágenes de conducta. Las clases directivas gobiernan, es este sentido, más bien desde la causa ejemplar que desde la causa eficiente, parece decirnos Gamba.

No se conoce en los tiempos pre-revolucionarios el gobierno estatal como suma empírica de voluntades individuales y desvinculadas (liberalismo) o como producto de totalidades abstractas (Nación, Pueblo, Raza, etc.). Lo que existe es la aristocracia y la nobleza, como mediadores gubernativos, con su correlato de deberes y derechos, donde los primeros condicionan a los segundos, en una tradición familiar en donde se exige ejemplaridad, eficacia directora y enraizamiento popular. Gamba dedica notables

---

Constituyen, suplementariamente, el factor de estabilidad de las leyes. GAMBRA, “Información bibliográfica” sobre VALLET DE GOYTISOLO, *Montesquieu (Leyes, Gobierno y Poderes)*, (1987), pp.469-471.

Los “privilegios” fueron abolidos por el movimiento constitucionalista inspirado en la Revolución Francesa. Desde entonces se malentendió su significado, pues todos los cuerpos asociativos tenían privilegios, no solo los poderosos. A este propósito, Gamba anota que abolidos los privilegios, surge una nueva diferencia: la fundada exclusivamente en el capital. Con el liberalismo, el dinero circula libremente, sin atadura alguna con el estatus de corporaciones y familias. GAMBRA, “Carlismo y socialismo” (1966).

<sup>362</sup> GAMBRA, “Estudio Preliminar” a VÁZQUEZ DE MELLA, *Textos de doctrina política* (1953), p.11.



páginas para justificar la función histórica de la nobleza<sup>363</sup>, o, en su caso, para criticar la abdicación de sus funciones<sup>364</sup>.

El proceso de des-institucionalización del liberalismo dejó en ruinas la estructura social de los cuerpos intermedios, aniquilando la civilización política que se levantaba, como una corona, sobre ellos. Desaparecido ese “mundo extenso y cordial de las instituciones”, dos son los efectos inevitables en el orden constitucional y político. El primero, el sentimiento de desarraigo, que tarde o temprano convierte toda institución u obra colectiva del régimen uniformador en fingimiento exterior, artificiosidad manifiesta. En segundo lugar, lo ilimitado del poder político moderno (el auténtico absolutismo) y la inestabilidad de su obra, arrastrada por el continuo tejer y destejer del “cambio” que imprime el espíritu de evolución o revolución<sup>365</sup>

El hombre moderno vive en una “no-sociedad” porque no hay cuerpos asociativos en la plenitud de su término. De ahí la tendencia hacia la disgregación de lo común que presenciamos en todos los ámbitos.

*“Aquellos que nosotros vivimos actualmente -precisa Gamba- no es en rigor sociedad, precisamente porque no existe en ella un tejido orgánico de cuerpos intermedios (...) La sociedad verdadera está constituida por ellos y (...) el antiguo régimen, que decayó paulatinamente como todas las cosas humanas, pero que al final murió violentamente por la Revolución francesa, no ha sido sustituido por ningún otro régimen social”<sup>366</sup>.*

El hombre moderno ya no se inserta en unos cuerpos asociativos que den fuerza y sentido comunitario a sus vidas. Los “cuerpos intermedios” tienden a ser predeterminados o reglamentados desde afuera, por el Poder burocrático estatal y debilitados por el espíritu contractual del individualismo.

En este punto no hay que equivocarse. La valoración contemporánea de los cuerpos intermedios responde, más bien, a la percepción de su ausencia, al sentimiento de su necesidad. Como los fuertes lazos sociales que se crean en su interior ya no existen, no hay contra-poderes reales frente al estatismo. En la democracia declamada que vivimos, el hombre moderno está prácticamente solo, aislado, y echa en falta más que nunca un sistema de representación auténtico, un escenario vital y no solo mecánico de contención del Poder.

Los mismos movimientos “rebeldes”, de todo signo, que a partir de la década de los sesenta proliferan contra el “establishment” son leídos por nuestro autor como testimonio, y a la vez, consecuencia de la falta de cuerpos intermedios vitales y vigorosos. El desarraigo de las grandes masas en los medios industriales de las grandes ciudades, ha hecho perecer los puntos de referencia comunitarios en las vidas concretas de los

---

<sup>363</sup> GAMBRA, “El problema de las clases directoras en la sociedad contemporánea (a propósito de un libro)” (1946), pp.357- 372.

<sup>364</sup> En este plano, Gamba critica la nobleza de la época de Luis XVI, factor coadyuvante de la Revolución Francesa. *“Una nobleza convertida en cortesana y privada de su status local y vincular, imbuida de espíritu crítico hacia cuanto representaba y la constituía como tal, pero celosa de su orgullo y de sus prerrogativas de clase”*. GAMBRA, “La libertad en la sociedad tradicional cristiana y en la sociedad de masas” (1970), p.291.

<sup>365</sup> GAMBRA, “El doble significado de lo social” (1953), pp.14-20.

<sup>366</sup> GAMBRA, “Hacia una nueva estructura de la sociedad” (1968), pp.38-39

individuos. Sin cuerpos intermedios vitales, es en la extravagancia individual, en la rebelión sin contenido lógico y unitario, en la degradación de la cultura y en el “retorno a la selva” donde están puestas las debilitadas esperanzas<sup>367</sup>.

## 6. LA SOCIEDAD DE SOCIEDADES (II): FAMILIA, EDUCACIÓN, PROPIEDAD.

De todos los cuerpos intermedios, la familia es el más fundamental desde un punto de vista genético.

### 6.1. LA FAMILIA.

Hay que resaltar, para no caer en equívocos, que Gamba se refiere a este cuerpo social primario en su sentido fuerte, esto es, a la familia extendida, integrada, institucionalizada, autónoma y con personalidad colectiva de los siglos clásicos y cristianos. Esa realidad ha pervivido en los dos últimos siglos, pero continuamente adelgazada por los asaltos de la Revolución. La concepción completamente individualista y contractual de esta sociedad primaria, reducida a lo que hoy se denomina “familia nuclear”, es la sombra de su propia realidad. Como “esos grandes árboles huecos en su tronco que siguen en pie, incluso vivos, con una vida lateral, epidérmica, rebrotada”<sup>368</sup>. Máxime, cuando la misma familia nuclear se va convirtiendo en “emparejamiento” puramente afectivo y des-institucionalizado.

La familia, en su sentido fuerte, es una sociedad “natural”, porque en ella “se proyectan todos los estratos ónticos” de la naturaleza social humana, “desde el meramente biológico hasta el voluntario-racional, pasando por los aspectos instintivos, emocionales, afectivos”<sup>369</sup>. O, como nuestro autor dice en otro lugar, la familia es “una síntesis de los impulsos más profundos del hombre (sociabilidad, afectividad, generación)”<sup>370</sup>. De ahí que sea patrimonio de todas las sociedades históricas.

En su carácter natural, la familia es una sociedad-raíz respecto de la sociedad en su conjunto. Esto quiere decir que la sociedad se forma propiamente no a partir de los individuos, sino del hombre integrado en familias. A esto se alude con la metáfora biológica de la “célula” de la sociedad, aunque parece más expresiva la noción de familia como “sociedad radical”.

La familia cumple en la sociedad civil una función modélica o arquetípica. En primer lugar, porque la patria potestad es la “autoridad-tipo” para todas las formaciones sociales, incluso para la comunidad política. Ello explica el carácter patriarcal de los cuerpos asociativos en el mundo pre-revolucionario: de las propiedades comunes y vinculadas, de las profesiones u oficios, de los municipios, de los señoríos, de la autoridad real. La legislación –antaoño los “libros de fuego”- reconocía la estructura social del modelo familiar en las asociaciones más amplias<sup>371</sup>.

---

<sup>367</sup> GAMBRA, “Hacia una nueva estructura de la sociedad” (1968), p.38.

<sup>368</sup> La metáfora es de Gamba, pero aplicada a todos los cuerpos intermedios que han sido asaltados por el racionalismo moderno. GAMBRA, “¿Comunidad o coexistencia? Carta abierta a Alvaro Fernández Suárez” (1958).

<sup>369</sup> GAMBRA, “La “cosificación” de la familia” (1978), p.1090.

<sup>370</sup> GAMBRA, “Familia y Sociedad” (1995), p.930.

<sup>371</sup> GAMBRA, “La “cosificación” de la familia” (1978), p.1090-1091; GAMBRA, “Familia y Sociedad” (1995), p.930-931.

A esta proyección temporal amplísima del modelo familiar se adiciona su ejemplaridad religiosa y moral. En la tradición judía y en la sociedad cristiana, por ejemplo, la familia representa la primaria instancia imperativa y de orden, al condensar el IV Mandamiento del Decálogo: “honra a tu padre y a tu madre”. A partir de ahí, todo el resto de los deberes de la segunda tabla, pueden ser leídos en relación al buen orden de la familia<sup>372</sup>, en la medida en que ella es capaz de establecer un “ordo amoris” en las relaciones humanas, una matriz en el orden de los amores entre las personas y las cosas<sup>373</sup>. Gamba no extrae esta última conclusión, pero se llega a ella fácilmente, con el desdoblamiento lógico de sus propias premisas.

La función modélica o arquetípica de la familia en el orden patriarcal, moral y religioso –más adelante nos referiremos a la educación- fue garantizada por las sociedades pre-revolucionaria. Así lo hizo Roma, que sacralizó la familia con los dioses tutelares. Así lo hizo la civilización cristiana, que elevó el matrimonio a la categoría de sacramento.

Para la Modernidad, en cambio, la familia es solo un “poder fáctico”, indiscernible, incontrolable desde la “ficción teórica” del contrato social; incomprendible desde el Estado, producto de la razón pura, origen de todo derecho y de todo poder. Para estas nuevas entidades, la familia es sospechosa, porque no se acopla fácilmente a la Voluntad General<sup>374</sup>.

La familia revierte en dos instituciones importantísimas: la propiedad y la educación, que el liberalismo ha debilitado en los dos últimos siglos. La educación es como la correa de transmisión moral y cultural de la familia, en el entendido de que ésta es el centro natural de vida y formación del hombre. La propiedad, por su parte, es la condición material de identificación y autonomía de la familia.

## 6.2. LA PROPIEDAD.

La propiedad privada es un derecho natural, aunque nuestro autor pocas veces utiliza el término. Prefiere decir lo mismo de un modo descriptivo: por la propiedad la persona se relaciona con el mundo circundante. Incorpora ese mundo en un ámbito propio, que es el “ámbito de su vivir autoconstructivo”. Por medio de la propiedad, la persona “extiende el Yo –y el Super Yo- a las cosas”, haciéndolas suyas, dotándolas de sentido, humanizando lo material, al incorporarlo a la propia vida. Con la propiedad el ser humano internaliza el mundo circundante en el propio yo, creando vínculos de posesión y compromiso con las cosas, que le permiten generar un espacio propio, diferenciado; un ambiente singular, arraigado en el tiempo vivido, expresivo de la personalidad<sup>375</sup>.

---

<sup>372</sup> El IV Mandamiento asienta el “orden jerárquico de la familia”. Siguen después “los referentes a la vida individual (no matar), a la especie y su procreación (no fornicar), a la propiedad (no hurtar), a la mente del prójimo (no mentir). Y, por último, se refuerzan dos de los anteriores mandamientos extendiendo la prohibición al mismo deseo y con una cierta relación al orden familiar: «no desear la mujer de tu prójimo», y «no codiciar los bienes ajenos». Este último supone, por contrafigura, la licitud de unos «bienes propios» y el derecho a amarlos ordenadamente, en la misma medida en que se hace ilícito a los demás robarlos y aun codiciarlos”. GAMBRA, “La “cosificación” de la familia” (1978), pp.1091-1092.

<sup>373</sup> Sobre la noción de “ordo amoris” en San Agustín, ROJO, “El amor y la virtud como claves antropológicas para el logro de la felicidad en San Agustín” (2013), pp. 60-71.

<sup>374</sup> GAMBRA, “Familia y Sociedad” (1995), p.931-932.

<sup>375</sup> GAMBRA, “La propiedad: sus bases antropológicas” (1980), p.81.

La persona –hay que recordarlo- no es un individuo aislado. Proyecta su desarrollo inserto en una familia. En este sentido, la propiedad es el hábitat material de la familia. Se concibe y se piensa desde ella. Se impregna, por decirlo así, de su aroma.

En el mundo pre-revolucionario, en el escenario de la familia extendida, la propiedad se hace vincular y estable, y se prolonga en el tiempo a través de un patrimonio común indivisible. La propiedad cobra una dimensión patriarcal e institucional que se proyecta en todos los cuerpos asociativos. La propiedad es el cimiento económico de todas las comunidades donde el ser humano desenvuelve su vida. Se trata, sin embargo, como veremos, de un cimiento económico “espiritualizado”.

La propiedad refuerza la familia y los cuerpos intermedios, enmarcándose en un cuadro de derechos y deberes ligados a la preservación de cada una de estas instituciones y a la realización de sus fines. Se diversifica, desde lo individual hasta las distintas formas comunitarias, llevando el sello de esta ligamen: pequeña propiedad patrimonial, municipios y universidades con bienes propios, cooperativismo agrario, gremios con atributos de previsión y defensa, etc<sup>376</sup>.

Propiedad vinculada equivale, para Gamba, a propiedad que ha pasado por el cedazo de la justicia general. A mayores derechos, mayores deberes, por lo que las diferencias materiales se hacen respetables. La propiedad no funda desigualdades puramente económicas, sino de estatus. La posesión de los bienes tiene implicancias de obligaciones y lealtades de orden inmaterial que no se pueden infringir. Nuestro autor lo ilustra con muchos ejemplos históricos. Vr. gr., “la casa y los campos que por ningún precio se venderían, las tierras amortizadas por la piadosa donación, los bosques comunales no enajenables por considerarse propiedad de generaciones pasadas, presentes y futuras”, etc.<sup>377</sup>.

De aquí nace lo que Gamba denomina “principio espiritual” o “bases antropológicas” de la propiedad privada, con lo cual ésta sale del círculo puramente crematístico de la vida económica, y se coloca al servicio del espíritu humano, de su cultura, de su tradición, de sus necesidades inmateriales.

El capitalismo industrial y financiero ha vuelto muy difícil la comprensión de este papel de la propiedad privada, tan ligado al sentido de comunidad de los cuerpos asociativos, previos a la Revolución industrial. Hay un texto del autor que compendia todas estas ideas:

*“Siempre he pensado que el llamado capitalismo no se puede definir en términos positivos, porque es en sí mismo una carencia o una limitación. Es -diríamos- la misma propiedad privada, pero desprovista de los atributos y las referencias espirituales que poseyó antes de quedar reducida a mero capital y su manejo a actividad capitalista. No es lo mismo la posesión de bienes meramente dinerarios, fácilmente convertibles o poseídos en orden a su fácil realización que aquellos otros que comportan lazos de arraigo, de estabilidad o de proyección del propio sujeto. La casa heredada que representa el alma y el legado de los padres, la propiedad estable que crea lazos vivos de lealtad o de patronato, la empresa o el taller que supone la iniciativa y el esfuerzo de una vida, no están -como la propiedad dineraria y especulativa- al servicio de su*

---

<sup>376</sup> GAMBRA, “Carlismo y cuestión social” (1970).

<sup>377</sup> GAMBRA, “La propiedad: sus bases antropológicas”, (1980), p.78-79.

*poseedor, sino más bien a la inversa, se siente éste servidor o transmisor de ella y del mundo espiritual que representa*”<sup>378</sup>.

El capitalismo moderno borra de la propiedad privada su componente antropológico. Todos aquellos elementos psíquicos, afectivos, pedagógicos, culturales, morales y religiosos que el ser humano proyecta sobre la materia inerte, expresándose en ella, son considerados sin valor por el capitalismo. La propiedad feudal, vinculada a la lealtad y a la defensa; el patronazgo, a la promoción de la cultura; la propiedad familiar, al arraigo de la tierra y del pasado; la propiedad del artesano, al sentido de servicio y de trabajo bien hecho. Todos los vínculos “espiritualizados” quedan sin valor intrínseco en los raseros cuantitativos del puro intercambio.

Gambra defiende con insistencia que la propiedad no es un soporte puramente económico de “lo mío”, sino también espiritual. No es un instrumento para ser usado únicamente en el enriquecimiento material o en el bienestar individual, sino que, trascendiendo estos valores, se coloca complementariamente al servicio de los bienes difusivos a través de los que el hombre, la familia y las asociaciones proyectan su personalidad.

El capitalismo contemporáneo otorga a la propiedad privada un uso exclusivamente economicista. Al desvincularla de los usos que le trascienden, la deshumaniza. Esta deshumanización es, para Gambra, consustancial al capitalismo moderno:

*“Al privar a la propiedad de sus vínculos hereditarios, patronales, personales, para convertirla en propiamente individual e, incluso, anónima, en algo intercambiable o enajenable no sólo en potencia remota sino en acto perfectivo como su propio fin, fue cuando nació lo que hoy llamamos capital y capitalismo. Por esta razón no puede considerarse al capitalismo como un sistema o teoría socioeconómica al modo como se consideraría al marxismo, sino más bien como "lo que resta" de la propiedad privada después de cortar sus raíces más propiamente humanas o espirituales*”<sup>379</sup>.

Esta última frase es tremenda. Significa que el hombre moderno vive inserto en un sistema económico que lo incentiva a utilizar la propiedad de una manera cada vez más deshumanizada. Como ciegos que guían a innumerables ciegos, los agentes más dinámicos de la economía contemporánea nos instan a demoler, a través del prurito de acumular utilidades, las bases institucionales de la propiedad.

El neocapitalismo de las dos últimas décadas da, sin duda, razón a Gambra, al instarnos a “des-espiritualizar” por completo la propiedad mediante múltiples expedientes: la acelerada obsolescencia de los productos industriales, la desmaterialización del capital fijo de las empresas, la globalización uniformadora, la generalización de las sociedades anónimas y de las sociedades de capital flotante, el acrecimiento desorbitante de la economía especulativa y del dinero ficto; la tendencia universal hacia la economía ingrátida<sup>380</sup>.

---

<sup>378</sup> GAMBRA, “La propiedad: sus bases antropológicas” (1980), pp.76-77.

<sup>379</sup> GAMBRA, “La propiedad: sus bases antropológicas” (1980), pp.76-77.

<sup>380</sup> Un estudio de las principales tendencias del neocapitalismo, en ALVEAR TÉLLEZ *Libertad económica, libre competencia y derechos del consumidor. Un panorama crítico. Una visión integral* (2017), pp.267-312.

El capitalismo produce, en consecuencia, un problema difícil de saldar:

*“No se puede (...) criticar lo que hoy llamamos capitalismo por ser propiedad privada, sino por ser (o haber sido) sólo eso, por carecer de un correlato de deberes, no impuestos jurídicamente, pero sí inherentes a su misma naturaleza. Por lo demás, capitalista no es hoy sólo el gran financiero, sino todo el que posee alguna acción bancaria o industria, es decir, la manera común y general de poseer. La propiedad capitalista comenzó con el liberalismo económico, con el código napoleónico y la división forzosa de patrimonios, con las leyes desvinculadoras, antigremiales y desamortizadoras. Hoy está escrito en las almas, en las costumbres y en las leyes”<sup>381</sup>.*

No hay que confundir, sin embargo, capitalismo con liberalismo. El capitalismo, por el dinamismo de su propia práctica, ha conducido a la mencionada deshumanización. Se trata, digamos, de una deshumanización *ambiental*. Pero *teóricamente*, le precede el liberalismo. Es esta filosofía la que ha justificado la deriva capitalista en su concreto significado histórico y ha ocasionado, en consecuencia, el desierto humano en el que habita la propiedad moderna.

Tras el designio del liberalismo y la revolución económica se esconde, subraya nuestro autor, un equívoco sobre la naturaleza del hombre y su condición. El creer que tras cada hombre que existencialmente vive en sociedad, se encapsula un individuo bueno y racional por naturaleza que para ser verdadero y auténtico debe liberarse de todas las ataduras naturales y comunitarias que lo oprimen o deforman. Esas ataduras son consideradas despectivamente como entidades sin derecho a existir. “Tabús”, “prejuicios”, irracionalidades que hay que destruir<sup>382</sup>. El ser humano no es aquel que se ve, que se palpa, sino una especie de segunda realidad que solo se percibe con los ojos de la razón racionalista. Desde él, y no desde el hombre social, es que se construye la sociedad liberal y capitalista.

Todo el peso del racionalismo, como configurador de la sociedad, cae, entonces, sobre la vieja institución de la propiedad privada. Y bajo el mentís de la libertad (abstracta)<sup>383</sup>. En realidad, la libertad fue el nombre bajo el que se cubrió la espantosa tarea de desvincular la propiedad privada de todos sus lazos humanos.

*“Como por sarcasmo, fue en nombre de la libertad como se realizó esa limitación de la propiedad a su aspecto más material y menos humano, es decir, como se la transformó en ese capitalismo contra el que más tarde se rebelaría el socialismo. Se*

---

<sup>381</sup> GAMBRA, “La propiedad: sus bases antropológicas” (1980), pp.77.

<sup>382</sup> GAMBRA, “La propiedad: sus bases antropológicas” (1980), pp.79.

<sup>383</sup> Observa nuestro autor que, en el horizonte de la abstracción, el liberalismo suele confundir las cosas. Por ejemplo, en el juego de la libertad versus el despotismo, lo que importa no es “*el favor de la libertad (así, en abstracto) en contra de la tiranía y del despotismo* (también en abstracto). *Esa protesta general no tiene razón alguna frente a un despotismo o a una Libertad con mayúscula, pero sí la tendría contra unas en minúscula*”. Precisamente en este ámbito, la sociedad liberal suele ser despótica, al regular aspectos de la vida social que de suyo no afectan al derecho. A propósito del cinturón de seguridad obligatorio, Gamba sostiene que “*el orden jurídico (a diferencia del moral) atañe solo a la convivencia de la sociedad, a la defensa del ius o derecho de cada uno respecto de los ataques de los demás. Pero no a los aspectos de la vida que afectan a cada uno sin perjuicio del otro. Cosas que pueden ser graves delitos morales o pecados contra Dios no constituyen figuras de delitos jurídicos*”. GAMBRA, “Despotismo abstracto y despotismo en concreto” (1977).

*trataba de desvincular al hombre de los lazos históricos que lo ligaban a su pasado, de los mitos y supersticiones ancestrales que condicionaban su comportamiento, de buscar la libre expansión del individuo y la libre expresión de su voluntad (...) El primitivo buscó cuevas donde guarnecerse, el hombre moderno se empleó en demoler las mansiones que durante milenios albergaron a su civilización, sin pensar que en el término del proceso hallaría la intemperie”<sup>384</sup>.*

Gambra connota que la deshumanización de la propiedad solo ha podido nacer y desarrollarse en la sociedad burguesa. Es decir, es la sociedad que en su conjunto -arrastrando incluso al proletariado- asumió la mentalidad, el modo de poseer y de hacer negocios, privativo de los burgueses, esto es, de los reducidos núcleos de mercaderes que operaban en las ciudades pre-revolucionarias. Algo que incluso Marx no pudo prever.

Hay en la difusión de la mentalidad burguesa una ruptura con la plenitud del sentido creador humano, al que le es nativo la entrega personal, el amor a la perfección y la unión moral entre el artista y su obra.

La mentalidad burguesa “des-personaliza” la propiedad y el trabajo. Extrae de ambas solo el aspecto extrínseco, intercambiable: su sentido de utilidad, su funcionalidad inmediata para el lucro. De ahí el desprecio del trabajo como “labor-raíz”; la forzada indiferencia del capitalismo hacia la obra del asalariado, en lo que tiene de personal; la inviable apropiación espiritual del productor respecto de su propia obra<sup>385</sup>. Al final del camino, el hombre se ha escindido de sí mismo para poseer y trabajar.

La crítica al capitalismo no debe llevar, sin embargo, al socialismo. La deshumanización de la propiedad no se soluciona aboliéndola, sino difundiéndola, en su sentido integral, con todas sus implicancias y vinculaciones. "Los males de la propiedad, con más propiedad se curan"<sup>386</sup>, sentencia nuestro autor. Tarea difícil, pues en la actualidad no parecen existir las condiciones sociales y económicas para tan nuclear restablecimiento<sup>387</sup>.

### 6.3. EDUCACIÓN Y CULTURA.

La familia es el centro natural de la educación. La ascendencia tutelar, moral, afectiva y ambiental de los padres hace que las convicciones primeras y las imágenes de comportamiento decisivas del ser humano se adquieran en el seno de la familia.

En este sentido, hay una especie de simbiosis entre familia y educación, si se consideran ambas realidades en su plenitud. La educación (*e-ducere*) trasciende en mucho la enseñanza o instrucción. Por medio de ella se extraen las potencialidades de la persona a fin de orientarlas hacia sus objetivos específicos. En consecuencia, la educación afecta al ser humano por entero, a su intelecto, a su voluntad, a su sensibilidad, a la raíz misma de su personalidad en toda la expresión de sus afectos y convicciones.

---

<sup>384</sup> GAMBRA, “La propiedad: sus bases antropológicas” (1980), p.79.

<sup>385</sup> GAMBRA, “Nuestra sociedad burguesa” (1978).

<sup>386</sup> GAMBRA, “La propiedad: sus bases antropológicas” (1980), p.78.

<sup>387</sup> Es ilustrativo, al respecto, el caso del impuesto a la renta, donde las tasas progresivas parecen querer impedir la ampliación del patrimonio fundado en el esfuerzo. GAMBRA, “Despenalización del amancebamiento y penalización de la propiedad y del ahorro” (1977).

La familia es el ámbito primario de vida que engloba el conjunto de aquellas dimensiones. A ella le es inherente la educación. En lenguaje clásico, se le atribuye por derecho natural<sup>388</sup>.

En cuanto al modo y extensión, la familia no educa sólo ni primordialmente con instrumentos metodológicos conceptuales, como lo haría un maestro de escuela. La familia educa en sí misma y desde sí misma, “vitalmente”, en todos los planos en donde envuelve al ser humano. “La existencia misma de la familia y su vida profunda, diaria, es en sí misma una educación”, sugiere Gamba. De ahí la noción platónica de “paideia”, relacionada con la transmisión de esa vida profunda que hace al hombre “entrañado en su propia fe, cultura y civilización”. La transmisión de esa vida espiritual le corresponde a la familia como primigenio canal. Tal vida, de la que es portadora, es para ella un mixto de su propia peculiaridad y de lo social comunitario que comparte. Por eso es que, cuando cumple con su función educadora, se es su deudor en “lo más profundo, dilatado y sólido de la formación humana”<sup>389</sup>.

En otros términos, la familia educa sobre todo por el ambiente que ella misma crea, a partir de su patrimonio espiritual y material. Un ambiente familiar vigoroso es defensa efectiva contra la disgregación moral y cultural del exterior. Una ausencia de ambiente familiar propio, es la negación misma de la familia en su función educativa.

La tarea educativa tiene mucho de misterio. En la familia, por disposición providencial, los instintos y afectos espontáneos de los padres e hijos están naturalmente acoplados para la transmisión cultural de la que hablamos. La escuela, en este punto, es una prolongación de la familia, donde los maestros reciben de los padres una autoridad delegada para dicha misión. La labor del maestro es siempre subordinada y la del Estado, promotora y ordenadora. Ambos en atención a sus funciones sociales, encargados de elevar la educación en los ambientes locales, pero jamás en la línea de sustituir a la familia. Es ella, como decía, Comte, quien nos libra del puro individualismo para ascender hacia la verdadera sociabilidad<sup>390</sup>.

A la familia también corresponde transmitir la genuina educación política, en sus diversas formas, con un poder de invención siempre sorprendente: amistad, obediencia, confianza, colaboración, abnegación, responsabilidad, justicia, espíritu de economía, piedad hacia las tradiciones, amor a la patria, continuación con el pasado y previsión del porvenir<sup>391</sup>.

Lo anterior permite comprender por qué la educación es imposible sin un “término o esquema valoral”, sin un previo sistema moral o concepción religiosa más o menos expresa<sup>392</sup>. La educación neutra del liberalismo es un imposible metodológico. Si no educa la familia, lo hará por vía ambiental el ambiente ajeno a ella.

---

<sup>388</sup> GAMBRA, “Enseñanza y educación” (1970), p.441-442.

<sup>389</sup> GAMBRA, “Principios generales: filosofía e historia” (1980), p.7.

<sup>390</sup> GAMBRA, “Enseñanza y educación” (1970), pp.442-443. Para Gamba, la escuela, respecto del Estado, debe ser libre en sentido absoluto. Los hijos no pueden ser sometidos a escolarización forzada y los padres preservan siempre su derecho a elegir entre los distintos tipos de educación escolar. GAMBRA, “Principios generales: filosofía e historia” (1980), p.7; GAMBRA, “La ignorancia de unos y la pasividad de otros”, *Siempre p´adelante* (1998).

<sup>391</sup> GAMBRA, “Enseñanza y educación” (1970), p.443, con alusión a Marcel de Corte.

<sup>392</sup> GAMBRA, “Enseñanza y educación” (1970), p.441-442.



El racionalismo tiende a reducir la realidad tan compleja e imponderable de la educación a la instrucción, en un esquema uniformador. De ahí que atribuya dicha actividad y su obra, como a objeto propio, a la ley y a las burocracias ministeriales.

Para Gamba, la educación familiar está en íntimo condicionamiento con las costumbres. Es el suelo en el que se apoya la familia para cumplir su misión de otorgar una educación política:

*“Para Platón y los antiguos, la polis o ciudad humana es, ante todo, una escuela de educación (de civilización, de cives), y la sana y recta ciudad -como la buena tierra para la planta- es necesaria para la vida virtuosa, objeto último de toda educación. La corrupción o el mero languidecimiento de los ambientes es causa inmediata de la ruina moral de los hombres. De aquí el interés primordial de la antigua pedagogía por el mantenimiento de las costumbres que son, como los hábitos para el individuo, el sustentáculo de la sociedad en su vigor y tensión interiores; y su apoyo asimismo del principio de autoridad, especialmente de la patria potestad, a cuya imagen -el sabio "paternalismo"- se concebía el ideal de toda otra autoridad, incluso la del Rey y la del Papa (Santo Padre, por antonomasia)”<sup>393</sup>*

La educación moderna, eufórica, liberadora, emancipadora, es, por ello, una “anti-educación”, que proviene de la incompreensión del racionalismo y del liberalismo respecto del papel de las costumbres.

El proceso de emancipación de la Modernidad suele ir acompañado por un paralelo proceso de sustitución de la familia en la labor educativa. Esta va quedando, cada vez con mayor intensidad, bajo la tutela del Estado. La educación se vuelve “enseñanza masiva y reglamentada”. Con el tiempo, sus efectos gravitan hacia “la definitiva estabulación gregaria del género humano”<sup>394</sup>.

A esto se adjunta el problema de la enseñanza profesional y de la cultura libresca, tan en boga en la Modernidad. Gamba se extraña por la universalidad de esta falsa creencia. La cultura no es algo que se aprenda exclusivamente a través de la enseñanza formal de contenidos y de programas. Aquí se encuentra, una vez más, la huella tergiversadora del racionalismo.

---

<sup>393</sup> GAMBRA, “Enseñanza y educación” (1970), pp.443.

<sup>394</sup> GAMBRA, “Enseñanza y educación” (1970), pp.444. El Estado moderno, desde sus inicios, proyectó hacerse cargo de la educación de los hombres. Gamba discierne tres modelos. El de la instrucción pública, el de la educación nacional y el de la educación científica. El primero corresponde al Estado liberal. Su fin es instruir (no más) en la esfera pública, bajo el sello del estatismo. El Estado dirige la instrucción general del país, cometido que sería impensable en épocas anteriores, pues la educación se consideraba algo personal, entregada a los cuerpos asociativos. En el segundo modelo, el Estado no solo se hace cargo de la transmisión de conocimientos básicos (instrucción) sino de la preformación y dirección del hombre todo (educación propiamente tal). Y no referido, solamente, a una función pública supletoria, sino interventora, en orden a la gestación de un espíritu “nacional”. El tercer modelo no cambia su resonancia totalitaria sino que la reorienta a una formación tecnológica que produzca hombres neutros, universalistas, educados en el mero civismo, funcionales a la tecnocracia supranacional. GAMBRA, “Enseñanza y educación” (1970), p.439-441. Además de desconocer las costumbres, este tercer modelo de Estado otorga una “anti-educación” porque en su reemplazo obtiene “la creación masiva de incendiarios de su propia cultura, de apátridas, de renegados, de subversivos”. GAMBRA, “Principios generales: filosofía e historia” (1980), p.8. Sobre la educación oficial tendente a evaluar más a la persona que a examinar lo aprendido. GAMBRA, “Mi conciencia objeta” (1971).

El elemento principal de la enseñanza es la respuesta a las radicales preguntas de sentido que se plantea el hombre, y cuya respuesta encuentra, no necesaria ni principalmente, en contenidos inmediatos y previamente encapsulados en libros, sino en el ambiente familiar, en el medio humano en el que transcurre su existencia y en la vida misma. De ahí la importancia de la observación, de la admiración y de la contemplación, que debieran preceder, en el orden existencial, a la lectura.

La cultura transmitida por el ambiente familiar –siempre “vital”- es insustituible para engendrar la genuina cultura social. Es en ella donde se reciben los impulsos más radicales de ascenso espiritual, que después deben complementarse en los libros y centros de enseñanza<sup>395</sup>. Esto supone, por cierto, una noción de familia que dista mucho de la familia existencial de los tiempos presentes, unidad humana en disgregación y decadencia, en términos antropológicos, y muchas veces, también morales.

En este punto, nuestro autor analiza críticamente la cultura del libro, por no estar situada en la vida humana, sino en la atomización de momentos culturales dispersos y desarraigados de la auténtica vida familiar y asociativa. Pareciera que la cultura del libro se ha expandido con el decaimiento de la familia y de la “sociedad de sociedades”.

*“La cultura de libros es a menudo deformante o no pasa de ser postiza si no se construye sobre esa otra básica enseñanza de educación raíz o familiar. De aquí que arrancar a un niño de su hogar para encaminarle, en núcleos de concentración escolar, hacia una enseñanza superior, sea privarle de algo mucho más importante para él que aquello que se pretende darle: frustrar en él sus puntos de referencia básicos, su fe y convicciones profundas, el calor del hogar, y convertirlo -en muchos casos- en un hombre espiritualmente tarado ”*<sup>396</sup>.

La cultura libresca, el desarraigo escolar y la cultura televisiva han sustituido a la educación familiar y a la otorgada por los antiguos cuerpos asociativos, tan vitales como vigorosos, con su propio espíritu y relato que transmitir. El resultado, para Gamba, está a la vista. En vez de “redención por la cultura”, al estilo orteguiano, tenemos subversión continua de la civilización en el ámbito estudiantil y universitario. No hay una ampliación de los “horizontes cognoscitivos y valorales” que entrega la familia y los cuerpos asociativos, sino la tónica de una contestación universal, que va ampliándose a medida que aquella pierde su peso. Juventud maleable, por ausencia de vigorosas tradiciones familiares y asociativas, que se convierte fácilmente en lo que Jules Monnerot denomina el “nuevo proletariado”, carente de espíritu crítico personal<sup>397</sup>.

Los cuerpos asociativos, por el contrario, debieran prolongar la educación otorgada en la casa paterna. Con especial cuidado los que por su propio oficio se dedican a la enseñanza.

En este ámbito, una vez más, no hay que olvidar el papel rector de la familia. En el plano moral y afectivo, y en la entrega de la tradición generacional, no hay sustitutos de la familia en el orden natural. En el nivel de la formación cultural y social, la enseñanza escolar es un precioso auxiliar, y debe edificarse en armonía con la educación transmitida

---

<sup>395</sup> GAMBRA, “El tema de la enseñanza y la revolución cultural” (1970), p.889; GAMBRA, “Institutos y colegios” (1953).

<sup>396</sup> GAMBRA, “El tema de la enseñanza y la revolución cultural” (1970), pp.889-890.

<sup>397</sup> GAMBRA, “El tema de la enseñanza y la revolución cultural” (1970), pp.891-892.

por el ambiente familiar y humano. En el técnico-profesional, la educación superior es un paso necesario, en la medida que el medio social exige oficios y especialidades cada vez más complejos<sup>398</sup>.

El racionalismo ha “des-institucionalizado” los cuerpos asociativos de enseñanza que colaboran con la familia en la labor educativa humana. Gamba resiente particularmente la estatización de la universidad, a partir del modelo napoleónico<sup>399</sup>, y su deriva hacia la enseñanza masificada<sup>400</sup> y casi exclusivamente profesional<sup>401</sup>.

De ahí que la relación del Estado con los cuerpos asociativos deba estar siempre regida por el principio de subsidiariedad, incluso en el ámbito económico, pues es la familia la primera responsable de su propia mantención<sup>402</sup>.

En síntesis, la familia, la educación y la propiedad son susceptibles de un entendimiento distinto al que se ha impuesto con la Modernidad, particularmente en su veta racionalista y en su progenie liberal. Estas tres realidades siguen un “deber ser” profundamente arraigado en el “ser” de los estratos ónticos de la naturaleza social del hombre. La sociedad civil, comprendida como “sociedad de sociedades”, tejida de cuerpos intermedios, que los integra, es tanto una tesis filosófica como una realidad histórica.

El drama del hombre moderno consiste en vivir a la sombra de esa realidad histórica, sin comprender su idea filosófica. Es un tesoro que se le ha perdido, pero que, por otro lado, por ser “natural”, no puede vivir sin él. “Su” familia, “su” propiedad, “su” educación, “sus” asociaciones, resultan restos disgregados de lo que fue y podría llegar a ser una vigorosa realidad que lo acoja y proteja.

---

<sup>398</sup> No hay que olvidar, sin embargo, que lo que hoy es el trabajo profesional, en otros tiempos era entregado a la familia extendida o una serie de cuerpos asociativos de carácter local o comarcal que la prolongaban, y donde existía una espontánea conformidad con el propio estatus, con un rango de aspiraciones previstas, salvo excepciones, que seguían sus propias reglas. GAMBRA, “Enseñanza y cuerpos intermedios” (1968), pp.303.

<sup>399</sup> Sobre la autonomía universitaria con enseñanzas, reglamentos, patronatos y bienes históricos diferenciados. GAMBRA, “La autonomía universitaria y otras autonomías” (1980); GAMBRA, “Cultural” (1970). En ambos textos Gamba destaca que la autonomía que hoy se promueve, como respuesta a los males del racionalismo, es la “autonomía uniforme”, que carece de vida interna propia y de espíritu corporativo.

<sup>400</sup> Nuestro autor critica acerbamente la “igualdad de oportunidades”, como pieza privilegiada de la educación estatal, general y subvencionada. En ese “universo planificado de la indiscriminación igualitaria”, la única discriminación intolerable habrá de ser la inteligencia. GAMBRA, “Enseñanza y cuerpos intermedios” (1968), pp.302-303.

<sup>401</sup> Nuestro autor levanta acta de defunción de la universidad española, que lleva la tónica de la gestión administrativa y cuya “sustantividad” real es obra de secretaría, que controla y expende títulos. De ahí su elogio a la universidad británica, que ha sabido mantener las fundaciones docentes y el espíritu corporativo. O la universidad alemana, que aún domesticada por los ensayos de estructuración centralista, ha sostenido una cierta autonomía comunitaria en la vida académica. GAMBRA, “El tema de la enseñanza y la revolución cultural” (1970), pp.893-894; GAMBRA, “Las universidades y la “intimidad” institucional” (1952).

<sup>402</sup> GAMBRA, “Socialización y socialismo”, (1963), p.81-82.

## 7. LA SOCIEDAD DE SOCIEDADES (III): COSTUMBRES E INSTITUCIONES. LA INCIVILIDAD DE LA “OPEN SOCIETY”.

La familia y los cuerpos asociativos, transmisoras de educación y cultura, apoyadas en propiedades comunales, deben responder a la plenitud de su ser. Es ahí donde se expresan en costumbres e instituciones.

### 7.1. LAS COSTUMBRES.

El fondo vital de los cuerpos asociativos diferenciados y auto-sostenidos se canaliza a través de usos, costumbres y expresiones institucionales. En su conjunto, esta dimensión de hábitos de conducta es la que otorga cohesión social a un pueblo. Costumbre e institución no equivale a inmovilidad, momificación ritual, vida de “repetición”, insano preterismo. La vida de un pueblo se dota de inclinaciones peculiares, que precisamente se expresan a través de dichos fenómenos.

La costumbre rige las conductas desde el “dentro” asociativo, por medio de vínculos íntimos y cordiales. Las instituciones dotan a las asociaciones de un fin permanente y de una estructura adecuada para alcanzar dichos fines. El complejo de costumbres e instituciones une a los miembros de la sociedad por las inclinaciones internas de su propia vida social, y no por estadios extrínsecos, como son la manipulación ideológica, el clientelismo de partidos o el dirigismo estatal<sup>403</sup>.

La costumbre, en la sociedad pre-revolucionaria, es preformadora y sancionadora de la moral social y del derecho:

*“La costumbre es la realidad humano existencial donde se elaboran, concretan y adaptan la moral y el derecho. De ahí el celo para que no decaigan, mediante el ejemplo y la educación. De ahí el mito constante de la “edad dorada”, y el recelo local hacia el extranjero, es decir, hacia el hombre de otras costumbres, cuyas reacciones no pueden preverse, porque sus principios o imágenes de comportamiento son desconocidos. De ahí la casi ausencia, en la ciudad antigua y en la medieval, de un aparato de investigación y represión legal, innecesarios por la fuerte represión interior”*<sup>404</sup>.

La reprobación social, con la íntima repulsión del ambiente, tiene habitualmente más efecto psicológico y disuasorio que la sanción jurídica, y fácticamente, puede llegar hasta el destierro. Tiene, además, su propio peso frente al orden político y jurídico. La autoridad es “guardiana de la costumbre” y la ley positiva o la reivindica, o, si la quiere cambiar, se ofrece como retorno a antiguos hábitos de mayor pureza. Las sanciones jurídicas más graves requieren ser ejemplares –exponen a pública vergüenza- en la medida en que también fortalecen las costumbres.

Las costumbres son, entonces, el canal de expresión de la moral social (*mores*). No hay otro camino, al interior de la sociedad, para la práctica estable de la moral, que las costumbres. Sin vinculación y compromiso con un medio humano de prácticas habituales, la moral social se vuelve difícil. El ser humano, salvo en situaciones de

---

<sup>403</sup> GAMBRA, “¿Comunidad o coexistencia? Carta abierta a Alvaro Fernández Suárez” (1958).

<sup>404</sup> GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), p.80.

heroísmo, necesita de imágenes rectas de comportamiento social para moverse a practicar el bien; el solo interés no es suficiente<sup>405</sup>.

Es un profundo error considerar las costumbres como “rémoras irracionales” de las que hay que desasirse para liberar al ser humano e impulsarlo al desarrollo. Este proceso de emancipación, al destruir las costumbres, demuele, para Gamba, la base estable y verdadera del orden moral y del desarrollo de la personalidad. Estable, porque la costumbre internaliza hábitos sociales perdurables en el tiempo, dándoles un marco de significado. Verdadera, en la medida en que dichos hábitos proyectan en una asociatividad concreta el arraigo humano de los estratos óticos.

El racionalismo, en su faceta ilustrada, tuvo la ilusión de ofrecer un sistema completo y explícito de preceptos y prohibiciones para impulsar extrínsecamente la ética social, sin apoyo de las costumbres. En su veta kantiana, exploró incluso la ética formal-categorial, a fin de aplicar apriorísticamente un mismo principio a todas las circunstancias posibles<sup>406</sup>. Pero, observa Gamba, ningún sistema moral se realiza históricamente si no es por medio de una “vivencia ética”. Precisamente, esa vivencia ética en cuanto compartida socialmente es la costumbre. Ella es la que da estabilidad a hombres y ambientes, y permiten calzar sabiamente permanencia con reforma.

Y es que la elevación moral de una sociedad no se da solo ni principalmente por actos volitivos individuales, más allá del valor ejemplar que puedan tener. Para la elevación moral es esencial crear ambientes honestos, con denominadores morales comunes, al que apela el individuo, como refuerzo inmediato a su decisión prudencial. “Lo que hacen las gentes de buena conciencia”, es un parámetro insustituible<sup>407</sup>.

La costumbre juega un importante papel como base antropológica de la moral. Las dos exigencias de la ética –normatividad general y practicidad concreta- encuentran en la costumbre su síntesis existencial. En otras palabras, las costumbres morales permiten concretar los principios y normas éticas en inclinaciones y conductas habituales, en donde los preceptos -incluso la Ley Natural- quedan socialmente disponibles<sup>408</sup>. Las costumbres son, en este sentido, las aliadas del comportamiento ético. Son el santo y seña del sentido moral de las conductas sociales.

Hay aquí como una especie de termómetro, como en su momento observó Donoso Cortés, a propósito de la contención pasional que imprime la ética cristiana<sup>409</sup>. En la medida en que decaen o se extinguen las costumbres morales de carácter colectivo o local, la concreción de las normas morales deja de ser vital y habitualmente aplicable. Y el

---

<sup>405</sup> GAMBRA, “Moral y cambio social”, *Revista Internacional de Sociología* 57 (1957), pp.5-9. El autor analiza el caso ejemplificador de la picota.

<sup>406</sup> Todo sistema moral tiene su origen en una revelación, observa Gamba con un dejo de ironía anti-ilustrada. O proviene de la Revelación de Dios o de “la predicación de un iluminado”, como sugería Sartre. GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), p.152.

<sup>407</sup> GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), p.152; GAMBRA, “Epílogo”, a THIBON, *Diagnóstico de Fisiología Social* (1958), pp.129-131.

<sup>408</sup> GAMBRA, “Moral y cambio social” (1957), pp.4-5. En la costumbre pervive una moral viva y actuante; la síntesis de normatividad y practicidad. De ahí su capacidad para crear leyes íntimas, adaptadas, concretas, evolutivas. GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), pp.152-153.

<sup>409</sup> DONOSO CORTÉS, *Discurso sobre la dictadura* (1946), pp.197-198.

número de disposiciones oficiales para regular la vida social crece prácticamente en la misma proporción<sup>410</sup>.

La sociedad consuetudinaria requiere, como necesaria proyección y complemento, de instituciones. Ellas son las que le imprimen a cada asociación un “sentido finalista-racional”, mediante objetivos claros y una organización acorde. Las instituciones permiten hábitos no solo adaptativos sino también, y sobre todo, formalmente expresivos del propio ser y obrar social. El resultado son costumbres más conscientes y acabadas.

## 7.2. LAS INSTITUCIONES.

Para Gamba, el concepto de institución es más fácil de percibir que de definir. El elemento más relevante es lo que Hauriou denomina “intimidad institucional”. A diferencia de un negocio, de una sociedad contractual o de una repartición de la Administración Pública, la institución no se funda en una relación extrínseca de los individuos con su actividad, sino en una obra común, donde la intención subjetiva se identifica con el fin objetivo. La finalidad asociativa es hecha suya por quienes participan de la asociación. Ello crea habitual y ambientalmente una vida propia en torno a la obra, compartida por todos, que le da a la asociación un cuerpo, autonomía y diferenciación específica. Una personalidad peculiar expresiva de una idea conjunta, desarrollada por todos.

La permanencia en el tiempo al que alude la propia etimología del término “institución” es otro de los elementos relevantes. La vida comunitaria en torno a la obra imprime “carácter” por efecto de la sucesión temporal. En palabras de Gamba, “*crea un ambiente, unos métodos y unos hábitos que maestros y discípulos aceptan y aman como cosa propia. No se trata de una obra –altruista o no- que un hombre o un grupo dirigen “desde afuera” –y para sus fines- sino de la empresa común de una colectividad a lo largo del tiempo y las generaciones*”<sup>411</sup>.

Las instituciones, parece querer decir nuestro autor, se fundamentan, al igual que las costumbres, en una necesidad antropológica ineludible. Es una insensatez de la sociedad “racional” no considerarlas como dato previo a la formación de la vida social.

Gamba vincula costumbres e instituciones a la ley natural. En su parecer, es un error pensar que la ley natural se practica en la sociedad de manera individual, sin mediaciones. Requiere de mediaciones que la modulen y concreten más allá de los actos transeúntes. Precisamente, ese es el papel de costumbres e instituciones<sup>412</sup>.

Las costumbres vigorosas y las instituciones fuertes, que concretan local e históricamente la ley natural, son la base de lo que Gamba denomina el “principio general conservador” de las sociedades. La innovación, el cambio abrupto y no adaptativo, es

---

<sup>410</sup> GAMBRA, *Eso que llaman Estado*, p.172. Los dos aglutinantes de la sociedad son la “buena voluntad” (interno) y el orden jurídico (externo). A mayor imperio de uno, menor imperio del otro. Pero ambos se necesitan, uno, por la represión interior; otro, por la garantía de justicia. En la historia de las ideas, se tiende a extremar la preferencia por uno o por otro. El autor analiza el enfoque de Tolstoi y de Rousseau. GAMBRA, “El mal social”, *Revista Internacional de Sociología* (1954), pp.220-224.

<sup>411</sup> GAMBRA, “Las universidades y la “intimidad” institucional” (1977).

<sup>412</sup> GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), p.81.

perjudicial, salvo que su necesidad sea imperativa. Y esto, porque la sociedad requiere de permanencia y estabilidad para regularse desde sí misma. Cuando este principio se pierde, y las costumbres e instituciones decaen, se inicia un proceso donde lo aberrante se va imponiendo sobre lo normal. La confianza de la sociedad en su propia e interna regulación se pierde, y, una vez más, solo es posible mantener la cohesión mediante una legalidad impuesta, exterior y coercitiva.

*“El espíritu sanamente conservador ha sido extirpado de las mentes y corazones. Esta es la más profunda raíz patológica de la sociedad contemporánea. Las palabras nimbadas de atractivo son las de “nuevo” o “cambio”. Pero en una sociedad sin costumbres ni instituciones, a merced del absolutismo estatal, desarraigado de las almas el espíritu de estabilidad y conservación, sin un poder respetado capaz de recrear el arraigo institucional, habremos de ver al hombre moderno cogido en su propia trampa. Como dice Chevalier, “ningún nuevo Teseo vencerá otra vez al Minotauro”<sup>413</sup>.*

Esa es la obra de la Revolución Francesa y de los Estados modernos, en sus diversos matices y etapas. El resultado es siempre el mismo: el derecho positivo estatal, esencialmente mudable, invade el amplio sector de la actividad humana en la que primaban las costumbres e instituciones. La sociedad ya no tiene nada respetable en sí, ni ley natural, ni “imágenes vigorosas de comportamiento colectivo”. Es el momento de la Libertad abstracta, donde “el Poder, libre ya de frenos consuetudinarios e institucionales, se hace absoluto, y la legislación, minuciosa, cambiante, infinita”<sup>414</sup>.

Es el totalitarismo en marcha, cuya legislación todo lo invade.

En la otra cara de la moneda, Gamba advierte sobre el peligro de extremar el principio general de conservación. Es lo que, a su juicio, hicieron autores como Spengler o Toynbee, para quienes la cultura es un sistema cerrado, impenetrable por otras, en cuanto a la comprensión de sus tradiciones y puntos de referencia. El justo medio está en la razón, en su sentido clásico, como instancia universal capaz de juzgar la verdad práctica de las culturas, tradiciones y costumbres<sup>415</sup>.

De todos modos, pareciera que Gamba piensa que el “principio general conservador” expresa una tendencia profunda de la naturaleza social del hombre. Toda sociedad naturalmente recta, bien enraizada en sus estratos ónticos, sabe incorporar el tiempo vivido en forma de costumbres e instituciones. Sin ese tiempo vivido, la sociedad se disgrega, como agua que no logra empozarse. Es lo que ha ocurrido con la sociedad moderna, que camina hacia una suerte de “anti-civilización”. La afirmación de Gamba es tajante:

*“La civilización (clásica o cristiana) no ha sido sustituida por otra, sino por una anti-civilización o una disociación, que, si pervive, es a costa de los restos difusos de aquella cultura originaria”<sup>416</sup>.*

Reflejo de esa “anti-civilización” es lo que el liberalismo más valora: la “open society”. Una sociedad que nuestro autor define como “sin fe ni principios, sin normas

---

<sup>413</sup> GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), p.176.

<sup>414</sup> GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp.81-83.

<sup>415</sup> GAMBRA, “Razón humana y cultura histórica” (1984), pp.307-308.

<sup>416</sup> GAMBRA, “Razón humana y cultura histórica” (1984), p.306.

*estables, neutra, sin puntos fijos de referencia, dependiente solo de la opinión pública y de la utilidad (material o aparente) del mayor número (...) Es como abrogar la disciplina en un navío, olvidar su rumbo y el orden de las estrellas, abandonarlo a la deriva*<sup>417</sup>.

La “open society” es, por principio, una máquina de moler costumbres e instituciones. Es la sociedad adecuada al uso político de la razón racionalista. Una razón que por no estar consciente de sus límites, postula un universo ideado, aprisionando la naturaleza y la cultura, el origen y el destino humano, a la legalidad y estructura que inventa, de la que resultan visiones uniformes de la realidad. Queda así, vedado, el uso no racionalista de la razón, aquel que busca la verdad de las cosas, y se basa en ella para comprender la sociedad<sup>418</sup>.

La sociedad genuina no puede fundarse en el solo recurso a la opinión. El libre juego de éstas como expresión cuantitativa del querer colectivo, es algo profundamente tergiversador. Siguiendo a De Maistre, Gamba distingue entre el *consensus universal – vox populi, vox Dei-* y la *voluntad general u opinión pública*. Esta última es la voz de la masa, suma inorgánica, puramente material y momentánea de individuos. Expresa una valoración o creencia sobre un asunto cualquiera, sin la debida competencia. Un monstruo, decía Le Bon, donde la razón de sus componentes se resta, mientras la pasión se suma. Es, además, fácilmente manipulable por los maestros de opinión pública, por lo que su resultado suele tener ejes ideológicos previsibles, que aprovecha al mal, más que al bien.

Si la “opinión pública” es “una ficción manipulable, indigna de todo crédito”, el “consensus universal” es “un criterio cierto de verdad”. Como manifestación de la voluntad popular, ambos se contraponen. El “consensus universal” es la voz serena del pueblo formada por la perduración de creencias a lo largo del tiempo. No del pueblo como un agregado de individuos, sino como un conjunto de agrupaciones con vida propia, orgánica, diferenciada y estable. Refleja, al alero de la tradición cultural que cada nación conserva, criterios válidos en asuntos de competencia propia, residuo común de buen sentido sobre asuntos de la naturaleza y de la vida. Es la sabiduría popular, que hasta los tiempos presentes, se reviste de cierta inerrancia<sup>419</sup>.

Es sintomático que la democracia moderna no reconozca el “consensus universal”, que representa la voz profunda y perdurable del pueblo, y solo atienda a la “opinión pública”, en el sentido aquí subrayado.

## 8. LA SOCIEDAD DE SOCIEDADES (IV): VIRTUD, LIBERTAD Y TRADICIÓN.

La virtud y la libertad son realidades íntimamente relacionadas en la ciudad clásica y cristiana. Sin la primera, el hombre pierde la segunda, casi insensiblemente, casi sin darse cuenta. Por eso, para los modernos, la libertad es más una libertad declamada que una libertad vivida socialmente. Veamos por qué.

---

<sup>417</sup> GAMBRA, “Razón humana y cultura histórica” (1984), p.307.

<sup>418</sup> GAMBRA, “Razón humana y cultura histórica” (1984), p.308-309.

<sup>419</sup> GAMBRA, “La libertad en la sociedad tradicional cristiana y en la sociedad de masas” (1970), pp.285.



## 8.1. LA VIRTUD.

Para comprender la sociedad, Gamba asienta una premisa clave de la antropología greco-romana y cristiana: el ser humano no es un ser puramente cognoscitivo, sino también moral. En la vida, además de buscar y conocer la verdad, debe obrarla, esto es, identificarse con la verdad de su naturaleza específica, mediante una vida virtuosa.

Esta imagen del hombre es radicalmente distinta a la ofrecida por la Modernidad. Para ésta, la moral es la realización de un sistema de ideas, extrínseco al hombre. O, en el otro extremo, la singularización circunstanciada y relativa de un “deber ser”; la aplicación de una ética de la situación. En ambos casos, la moral se “deshumaniza”, pues se queda sin hábito interior.

La virtud es, precisamente, la que otorga ese hábito interior. Lo que nos permite hablar de “vida” moral propiamente tal, no reducida a imperativo categórico ni a vivencia ética momentánea. Gamba destaca cómo para los clásicos la moral consistía en la adquisición de un conjunto de virtudes. Particularmente las cardinales, por donde la persona se domina a sí misma, alcanza el equilibrio y la completitud humana. La imagen platónica del carro alado es altamente explicativa de ese equilibrio, que Aristóteles y Santo Tomás precisarán, mediante el estudio de la templanza, la fortaleza, la prudencia y la justicia.

El hombre moderno aspira a algo distinto. Aspira a “dominarlo todo -el universo y sus fuerzas-, excepto, precisamente, a sí mismo”. Por eso la mayor parte de los problemas morales de nuestra época —el de la natalidad, es característico- tienden a resolverse descargando al ser humano del deber de contención o de moderación<sup>420</sup>.

Gamba expone lo que podría considerarse una antropología de la virtud. La doctrina es conocida. La novedad de nuestro autor consiste en insistir en los aspectos que han sido abandonados por la Modernidad.

Así como la vida física del ser humano se vuelve muy difícil sin el hábito, la vida moral es imposible sin la virtud. La práctica del bien no germina de la sola consideración intelectual, o por causa de meras vivencias situacionales. La persona requiere de una “segunda naturaleza”, de una inclinación fundamental que le haga fácil y cercana la práctica del bien, que en muchas ocasiones se vuelve ardua. Nuestro autor refiere en varias ocasiones a la situación de naturaleza caída de la condición humana, dada la herida dejada por el pecado original y los pecados actuales, que asume como dato indiscutible.

En ese plano, sigue vigente la descripción platónica de la *mesotés* o hábito del término medio, por la cual el hombre puede alcanzar con serenidad su propio equilibrio. Un equilibrio que no se entiende sin los padrones previos de un “orden” que hay que seguir, y que Platón ve impreso en el cosmos, regido por los tres principios ordenadores del *Logos*, el *Nomos* y la *Taxis*<sup>421</sup>.

Hay que observar que en el mundo greco-romano y cristiano la virtud tiene una necesaria proyección social y política, aspecto crucial en la conformación de la ciudad de

---

<sup>420</sup> GAMBRA, “Vivir la verdad. Las virtudes cardinales y el hombre moderno” (1967), p.65.

<sup>421</sup> GAMBRA, “Vivir la verdad. Las virtudes cardinales y el hombre moderno” (1967), p.66-67.

los hombres. El liberalismo evade este punto persistentemente. Pero nuestro autor no se cansa de destacarlo. Para ello, una vez más recurre a Platón. El texto que reproducimos a continuación es el más sintomático:

*“La teoría platónica de las virtudes tuvo una proyección en la política de gran trascendencia histórica. Por modo tal que, aun siendo Platón el filósofo más metafísico y especulativo -toda su obra es un nostálgico tender hacia un mundo ideal y trascendente-, el centro de atención de su pensamiento se centra, sin embargo, en la Política y la Pedagogía (Paideia). Toda polis -Ciudad o Cultura- es para Platón, no sólo un orden que permite la vida de hombres y grupos, sino un sistema de educación y de costumbres que habilita a las nuevas generaciones para prolongar y perfeccionar esa vida en común”<sup>422</sup>.*

Estamos muy lejos de los esquemas del liberalismo. La perfección no es un asunto de opción individual. La vida social no es coexistencia o yuxtaposición de individualidades dispersas que por común acuerdo coloca unas reglas de convivencia básicas. La sociedad tiende, por exigencia antropológica, hacia la perfección específica de la naturaleza humana. Incluso, para que la misma opción individual por la vida virtuosa sea efectiva, es la sociedad toda, en su conjunto, la que debe tender hacia el bien.

Esta tesis es también esencial para nuestro autor. Sin ella no se comprende las relaciones entre el mundo social y el mundo moral. La moralidad social pasa a ser, como para los modernos, cuestión de tabúes o ataduras que hay que superar o remover. Nuestro autor lo subraya desde el esquema platónico:

*“Si el fin del hombre es para Platón la purificación del alma y su ascensión al mundo inteligible, estos fines no pueden conseguirse sino mediante la virtud, y la virtud no se adquiere ni conserva más que en un medio adecuado. Así como la mala tierra perjudica a la planta, y lo hace en mayor grado cuanto más rica y fructífera es (las malas hierbas no se resienten de la maldad del terreno y crecen en él), así también la virtud del hombre se resiente en el ambiente corrompido, y en mayor grado en las almas vigorosas que en las vulgares (corruptio optimi pessima)”<sup>423</sup>.*

La ciudad es, en consecuencia, una proyección del equilibrio interior del hombre. Y no hay términos medios entre adquirir societariamente ese equilibrio o perderlo. El individuo se salva con la ciudad, con su justicia, o se pierde con la falta de ella, salvo heroica resistencia interior<sup>424</sup>. La liberalización de las costumbres en el Occidente ex cristiano proviene precisamente del rechazo de esta verdad social.

Producto del profundo condicionamiento social del ser humano, se puede hablar de sociedad “moral” y de sociedad “inmoral”. En la primera, las virtudes sociales y las costumbres éticas imponen, en diverso grado, un umbral relativamente alto de exigencias morales. En la segunda, son los vicios los que dan la tónica de los hábitos sociales, dentro de una estructura societaria donde las costumbres morales se han diluido.

---

<sup>422</sup> GAMBRA, “Vivir la verdad. Las virtudes cardinales y el hombre moderno” (1967), p.69.

<sup>423</sup> GAMBRA, “Vivir la verdad. Las virtudes cardinales y el hombre moderno” (1967), p.69.

<sup>424</sup> Esa “resistencia” es transmutada por los estoicos en la *apatheia*, lo que es un extremo del pensamiento griego. GAMBRA, “Vivir la verdad. Las virtudes cardinales y el hombre moderno” (1967), p.68.

La sociedad “moral” es llamada por nuestro autor, en más de una ocasión, sociedad “justa y fervorosa”. Su contraparte, sociedad injusta y corrompida. En la primera, las virtudes potencian su fecundidad por el eco ambiental de su influjo, y los vicios se ven forzados a ocultarse, o incluso, aprovechan, en muchas ocasiones, al bien del conjunto, como la brutalidad rudimentaria del bárbaro aprovecha a la virtud del caballero feudal.

En la sociedad injusta y corrompida, los vicios tienen un efecto multiplicador, mientras que las virtudes se ven obligadas a ocultarse, y, en muchas ocasiones, resultan estériles socialmente y aún pueden aprovechar al mal<sup>425</sup>.

Hay virtudes personales, domésticas y propiamente sociales. La pérdida de éstas últimas se mide atendiendo a cada estamento u oficio esencial para la ciudad. Gamba propone, una vez más, la imagen platónica. Cuando es el *pueblo* el que decae (vr. gr., deja de ser trabajador o sobrio), los efectos se dejan ver en el decrecimiento de los bienes materiales de la Ciudad, en el sustento y desarrollo económico, como diríamos hoy. Cuando son los *guardianes* o *guerreros* los que decaen en sus virtudes propias, es la paz pública, el orden y el derecho los que corren riesgo. Cuando son los *gobernantes* y los *sabios* los que abdican de su misión, es la vida social en su propia existencia la que es amenazada, en la medida en que pierde las referencias, la ejemplaridad moral y su propio fin<sup>426</sup>.

Con el desarrollo de las virtudes sociales, va implícita la afirmación de que el fin de la ciudad trasciende en mucho el bienestar material y el desarrollo económico, objetivos a los que se ha reducido la sociedad “racional”. Supone, asimismo, que la libertad está llamada a ejercerse en un escenario bastante más amplio que el del placer y la materialidad.

## 8.2. LIBERTAD GENUINA, LIBERTAD SOCIAL Y FUEROS.

En cuanto a la caracterización de la libertad humana, nuestro autor sigue la doctrina católica, particularmente la formulada por Santo Tomás<sup>427</sup>. La esencia de la libertad es el libre albedrío (*libertas arbitrii*), un atributo específico de la voluntad, naturalmente orientada al bien universal, pero indeterminada respecto de los bienes limitados que se le presentan en este mundo. La voluntad se convierte, por tanto, en árbitro de sus propios actos, pudiendo elegir entre actuar o no actuar (*libertas exercitii*), realizar un acto u otro (*libertas specificationis*). Por la elección, es dueña de sus actos, su autora y responsable.

Pero la voluntad es *árbitro* porque es un apetito *racional*: se mueve bajo el influjo del entendimiento, el que capta no solo la conveniencia sensible de las cosas y su relación concreta con el sujeto, sino la apetibilidad o perfección de un ser en su razón universal. Puede considerarlo bueno o malo, conveniente o inconveniente.

---

<sup>425</sup> Así, por ejemplo, en una sociedad que ha perdido la *pietas patria* y habita en la anarquía moral, el regionalismo se transmuta: el amor a lo propio y el reverdecer de la patria chica se convierte en anhelo de disgregación y de odio al conjunto, a la patria grande. GAMBRA, “Regiones, nacionalidades, fueros” (1977).

<sup>426</sup> GAMBRA, “Vivir la verdad. Las virtudes cardinales y el hombre moderno” (1967), p.70-71.

<sup>427</sup> GAMBRA, *Curso Elemental de Filosofía* (1975), pp. 123-135.

La voluntad, como apetito racional, permite comprender la libertad. El apetito racional, observa Gamba, *“desliga al hombre de los vínculos determinantes de la apetición animal y le otorga una sui-posesión de su propio obrar en que consiste el libre albedrío. El hombre puede reflexionar sobre esos motivos de apetibilidad, calibrarlos y decidirse por sí mismo. Es así sujeto agente de su propia vida, protagonista de ella, y responsable de su actuación. Esa posibilidad de optar entre diversos objetos no es, sin embargo, esencial a la voluntad ni a su albedrío, aunque se trate de algo que acompaña siempre al obrar humano en este mundo”*<sup>428</sup>.

La última idea es sumamente importante. Metafísicamente, la libertad es auto posesión: la persona –Dios, el ángel, el hombre- posee de tal manera la unidad de su ser, que puede auto determinarse a sí misma, desde sí misma, poseyendo su propio acto. La sustancia de la libertad no está en la opción entre dos o más términos distintos, y a veces opuestos, sino en la *autoposesión*. La libertad humana es, en este sentido, una libertad defectiva, pues eligiendo, puede hacerlo mal, y fallar<sup>429</sup>. Su perfección no se encuentra en la elección pura, sino en su finalización, o, para ser más exacto, en su radicación en el bien. Por eso, paradójicamente, el hombre no será dueño de sí, no tendrá completa libertad, si no avanza en la línea de lo bueno, de lo perfectivo<sup>430</sup>. En su significado más profundo, la libertad humana se amplía, no se reduce.

Esta tesis, como se comprenderá, es un espolón contra el liberalismo.

Desde un ángulo teológico, la libertad tiene un valor tan alto que, por medio de ella, el hombre se hace “imagen” de Dios, de acuerdo con la frase del Génesis (1, 26-27). Metafísicamente, es porque el libre albedrío asemeja al hombre a la forma más radical de causalidad que es la creación. Por medio de la libertad, el ser humano tiene el poder para “autocrearse” (el término es de nuestro autor) en algún sentido:

*“A diferencia del animal que con un pequeño margen de espontaneidad individual, repite perpetuamente la sinfonía vital de su especie, el hombre es capaz de forjar su propia personalidad, de actualizar libremente sus potencias y de salvarse o perderse. Decían los antiguos estoicos que el sabio se asemejaba por su libertad interior a los dioses. El sabio era para ellos el que dirige su vida según las normas de la razón, en un obrar lúcidamente humano y, por lo mismo, plenamente libre. Y si los dioses gobiernan el mundo -y el acontecer exterior todo- con universal imperio, el sabio gobierna su mundo que es la propia intimidad y el propio ánimo con el mismo sereno poder”*<sup>431</sup>.

Esta grandeza que asemeja el hombre a los dioses, no lo vuelve, sin embargo, un dios. Siente el ser humano su limitada condición, cada vez que el desasosiego acompaña la deliberación con su cohorte de posibilidades previstas e imprevistas. De ahí que el ser humano (que no es el individuo abstracto del racionalismo) necesite de condiciones concretas para ejercer su libertad en términos normales, una suerte de plataforma –

---

<sup>428</sup> GAMBRA, “Las raíces eternas de la libertad” (1988), p.182

<sup>429</sup> Una notable análisis de las relaciones entre el libre albedrío y la posibilidad del mal moral, ROVIRA (2010), “Si quidem Deus est, unde mala? Examen de la adecuación del argumento del libre albedrío como solución de la aporía capital de la teodicea”, pp.121-160.

<sup>430</sup> Vid. esta conocida tesis en TOMÁS DE AQUINO, Santo, *In Ioannem 8 lect.4 n.3*. León XIII hace una glosa en LEÓN XIII, *Libertas Praestantissimus* (nº5). Un análisis detenido de la cuestión en WIDOW, *La libertad y sus servidumbres* (2014), pp. 239-260 y 517-543.

<sup>431</sup> GAMBRA, “La libertad en la sociedad tradicional cristiana y en la sociedad de masas” (1970), p.286.

virtudes, ambientes, costumbres e instituciones- que habilite su ejercicio recto en circunstancias ordinarias, puesto que las decisiones heroicas tienen otra lógica.

Esta comprensión de la libertad entraña una distancia casi infinita con el liberalismo, como acabamos de aludir. Este rechaza, por principio, el ligamen entre libertad, inteligencia y bien. Es común, incluso, que los *maîtres à penser* del liberalismo filosófico nieguen o se desentiendan de la *libertas arbitrii*. La libertad que preocupa al liberalismo es la libertad puramente externa o de espontaneidad, es decir, la *libertas a coactione*, la que posee un sujeto para actuar sin ser constreñido o condicionado por un elemento extrínseco. Gamba no lo dice textualmente, pero su pensamiento tiende a cristalizar en esta conclusión.

La *libertas a coactione* concierne solo a la ejecución de los actos, no a los actos voluntarios en sí mismos, que son puramente interiores. Se trata de una libertad exterior, importantísima en su género, porque proyecta y desenvuelve vitalmente el libre albedrío. Pero antropológicamente es insuficiente para convertir a un hombre en *libre*. Para ello hace falta la *libertas arbitrii*, que no es la libertad de “poder hacer” por fuera, sino la libertad de “querer” por dentro.

El liberalismo se desentiende de la *libertas arbitrii*. Pero, asimismo, comprende mal la *libertas a coactione*.

En cuanto libertad en el fuero externo, la *libertas a coactione* es amplísima. El liberalismo se obnubila precisamente con esa amplitud. Pero se olvida de la profundidad. En efecto, la *libertas a coactione* no es solo una libertad de espontaneidad sino también una libertad de orden, una *facultas electiva mediorum servato ordine fines*. El “orden” (que en la ciudad cristiana incluye la ley divina positiva además de la Ley Natural) es el cauce moral y jurídico de la libertad exterior<sup>432</sup>.

La libertad exterior está muy lejos, por tanto, de ser una facultad *in vacuo*. Necesita de una plataforma habitual para su ejercicio recto. Como dijimos arriba, esa plataforma está constituida fundamentalmente por las virtudes y las costumbres, en su lento trabajo de crear hábitos individuales y colectivos, ambientales y heredados, que protegen y orientan las decisiones humanas.

En este punto, la preservación de las costumbres rectas y la preocupación por la virtud son del todo congruentes con la libertad. Es ciertamente, un trabajo sobrehumano tomar cada decisión desde el vacío y hacerse responsable de todas sus dimensiones, sin pre-condiciones que les sirvan de apoyatura. A eso nos aboca el liberalismo cuando quiere romper, por principio, todas las “ataduras”. Pues esas “ataduras” –en definitiva, las virtudes y costumbres- corresponden, en palabras de Gamba, a “esta condición carnal del espíritu humano”, en razón de la cual la libertad se ejerce de un modo “encarnado, aligerado por el acumulativo y modesto esfuerzo diario de la inmensidad de ese sobrehumano poder decisorio”<sup>433</sup>.

Toda la filosofía cristiana de las ocasiones de pecado se funda en esta sabiduría. Así también, la insistencia de la pedagogía clásica en el valor de las costumbres como incentivo para la contención interior y antemurales de protección social del bien.

---

<sup>432</sup> ALVEAR TÉLLEZ, *La crítica al discurso de los derechos humanos. El origen* (2018), pp.199-201.

<sup>433</sup> GAMBRA, “La libertad en la sociedad tradicional cristiana y en la sociedad de masas” (1970), p.287.

Fundada en aquella plataforma, la libertad no es la posibilidad de construir un mundo desde cero, sino de hacer propio un mundo ya existente. Es decir, de “*incorporarse a un medio recibido cordialmente y asimilado, de preservarlo y acrecentarlo, de permanecer fiel a él y defenderlo; en este modo de vivir, en la fidelidad a algo que hemos forjado en el diario esfuerzo o aceptado, a algo que es más que nosotros y a lo que hemos incorporado nuestra vida, es en lo que radica esta libertad difícil pero real, diaria, y, en cierto modo, oscura de los hombres verdaderamente libres*”<sup>434</sup>.

En los tiempos modernos, esa realidad ha sido intuita, a juicio de Gamba, por el existencialismo con su teoría del *engagement* o compromiso moral, según veremos en su momento.

En la historia de las ideas, ha sido habitual que la Modernidad defienda las tesis contrarias, a través de diversas formas de determinismo. Se niega, de este modo, la *libertas arbitrii*, como posibilidad de autodecisión, de tomar resoluciones y llevarlas a efecto sin estar predeterminado, en principio y por completo, por factores extrínsecos o intrínsecos.

Nuestro autor analiza el determinismo “cosmológico” y el determinismo “psicológico”. En el primero, nuestras decisiones están enteramente predeterminadas por fenómenos mágicos o naturales de distinto orden. En la antigüedad y en ciertas gamas de la mentalidad oriental se expresa en la voluntad de los dioses, el hado, el fatum o el destino. Los modernos, en cambio, son más “racionales”: la determinación viene de las fuerzas cósmicas, físicas o fisiológicas, como la herencia biológica, el temperamento, el clima, o los condicionamientos sociales.

El determinismo “psicológico”, por su parte, sostiene, en diversas formas, el condicionamiento absoluto de nuestra conciencia por parte de los motivos. El ejemplo del “asno de Buridán” ejemplifica, por reducción al absurdo, la más recurrente de las objeciones contra el peso libre de la deliberación<sup>435</sup>.

Más allá de la defensa filosófica que Gamba emprende en favor del libre albedrío<sup>436</sup>, interesa destacar el carácter “anti-moderno” de su aproximación a la materia.

---

<sup>434</sup> GAMBRA, “La libertad en la sociedad tradicional cristiana y en la sociedad de masas” (1970), p.287.

<sup>435</sup> GAMBRA, *Curso Elemental de Filosofía* (1975), pp. 131-132; GAMBRA, “Las raíces eternas de la libertad” (1988), pp.183-187.

<sup>436</sup> GAMBRA, “La libertad en la sociedad tradicional cristiana y en la sociedad de masas” (1970), p.283-285; GAMBRA, “Las raíces eternas de la libertad” (1988), pp.186-187. Respecto del determinismo cosmológico, nuestro autor recuerda el argumento de la conciencia universal, que metafísicamente culmina en la existencia de un Dios providente. Y el argumento de la naturaleza de la voluntad en cuanto apetito racional. Respecto del determinismo psicológico, detengámonos algo, porque el autor es más original en la formulación. Dos argumentos: el de la auténtica naturaleza del acto decisorio y el de la genuina entidad de los motivos de la voluntad. Dentro del primer argumento, hay que descartar que la decisión sea una *productio ex nihilo*, un acto gratuito o irracional. Por otro, que los motivos sean meras expresiones de la vida pasional. El acierto está en el medio, en ese equilibrio aristotélico que conjuga dos riquezas: las potencialidades del inteligible y de lo inteligido, y las del querer con lo querido. El *motus* tomista debe ser comprendido aquí como una explicación metafísica del necesario paso de la potencia al acto. En el segundo argumento, los motivos –no hay que olvidar a Bergson- “*no son piezas objetivas y cuantificables como las pesas de una balanza, ni medidas de distancia o de volumen, sino algo más personal y sutil. No son los motivos sino mis motivos, que están cualificados por mis inclinaciones, mis gustos, mis pasiones, mis convicciones (...)* El acto decisorio de la voluntad no está determinado por factores exteriores ni tampoco

Nuestro autor subraya la incongruencia de los modernos. Por la vía del racionalismo y del cientificismo, niegan la realidad interna de la libertad humana, pero promueven toda suerte de espontaneidad externa en el terreno antes reservado a las costumbres e instituciones.

La Modernidad se entrapa aquí en dos aporías. Sostiene con una mano el determinismo físico, y con la otra, el liberalismo político. Afirma, con una cara el evolucionismo, y, con la otra, la dignidad humana. A juicio de Gamba, la clave de la incongruencia se encuentra en el nominalismo, asumido subterráneamente desde los tiempos del Renacimiento:

*“Si los conceptos o universales son meros nombres -palabras vanas- y solo existe lo singular y concreto que captan los sentidos, ¿qué origen y fundamento cabrá otorgar a la moral, a las leyes, al poder? Negado (o declarado incognoscible) todo más allá metafísico o religioso, solo cabe el recurso a la convención humana y a la voluntad general, o mayoritaria. Pero la palabra última del sistema la tendrá la sociología, esa ciencia nueva nacida del positivismo, qué reducirá la pretendida voluntad popular al fenomenismo empirista de la física o dinámica social; es decir, a una ciencia más en el ámbito del determinismo universal”<sup>437</sup>.*

A los ojos de nuestro autor, la libertad moderna parece siempre una trampa. Como libertad extrínseca que es, no apunta a lo más esencial. Esto ya lo sabemos. Pero lo más importante es que aún en el espacio de la *libertas a coactione*, la Modernidad es simuladora. Su libertad política conduce a delicuescencia; la libertad social a gregarismo y control.

En ningún esquema, la libertad moderna puede desvincularse del ímpetu primordial del racionalismo político. Ímpetu de crear y planificar todo, un hombre nuevo y un mundo nuevo, anti-natural, desde arriba, desde el poder. De ahí el lamento que Gamba estampa al inicio de uno de sus libros:

*“Este libro quizás vaya dedicado a la libertad, a esa libertad que conocieron nuestros antepasados en su forma corporativa y que nuestros padres gozaron todavía en su forma individual. Esa libertad que fue violentamente destruida en sus raíces corporativas y que, en su forma individual, languidece hoy y muere sin lucha en las propias almas de los humanos”<sup>438</sup>.*

Cuando se refiere a la libertad social, el discurso moderno es siempre el de la “Libertad” abstracta. Declarativo, reivindicatorio, exigible incondicionadamente, porque tiene el sentido de revolución. La libertad de los antiguos, en cambio, es muy distinta. Ellos hablan con la calma de quien posee pacíficamente el bien enunciado. Apelan a realidades concretas y existenciales, no a promesas de reingenierías sociales futuras. Se

---

*por motivos, ya que estos «motivos» en su concreción discontinua no existen. Tampoco se trata de un corte arbitrario de la deliberación, a modo de acto gratuito. La libertad se identifica con la duración real, o más bien es toda nuestra vida interior en su evolución acumulativa e irrepetible lo que está teñido de libertad hasta ser ésta nuestro propio modo de durar y de evolucionar. La decisión nace habitualmente en un proceso insensible e íntimo en el que no sabríamos decir cuándo la vacilación se transformó en inclinación y ésta en resolución”.* GAMBRA, “Las raíces eternas de la libertad” (1988), pp.186-187.

<sup>437</sup> GAMBRA, “Las raíces eternas de la libertad” (1988), p.184.

<sup>438</sup> GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), p.15.

trata de libertades en plural, celosamente guardadas, por los distintos cuerpos asociativos autónomos, desde la patria potestad de los padres de familia hasta la *lex privata* que mantiene el reducto y el área de lo propio. En esa libertad genuinamente “pluralista”, al gobierno no se le exige que organice la sociedad, sino “justicia”. Esto es, armonía entre los grupos y salvaguarda de lo propio<sup>439</sup>.

Las verdaderas libertades sociales, dice nuestro autor, consisten “en las libertades concretas, vivas, forales: no hay más medios de defensa de la libertad que crear contrapoderes arraigados en la sociedad y en la historia”. No hay ejemplo más característico que la vieja libertad vascongada y navarra: cada municipio con sus ordenanzas, cada valle con sus juntas, cada reino o provincia con sus fueros. Un alto grado de libertad e independencia política, todo lo cual se opone a los proyectos constitucionales del Estado uniformador<sup>440</sup>.

En la vida agitada, reglamentada, de nuestros días, sin resistencia ni perduración ante la imposición exterior, donde no hay más consistencia que individuo y Estado, se vuelve casi imposible palpar el grado y especie de libertad social de los antiguos, con sus tipos humanos y “la soberana libertad de sus vidas y sus ambientes”.

A Gamba le interesa sobremanera evocar y describir esa realidad. El “Gatopardo” de Giuseppe Lampedusa y las “Escenas montañosas”, de José María Pereda, le sirven de oportuna ilustración. El liberalismo, sostiene, ahoga la libertad de lo específico y lo diferencial, rumbo a la uniformidad de la Libertad abstracta. Para tales efectos, ha destruido física y jurídicamente el encuadramiento humano que le sirve de base y el correlato de deberes que justifican los diversos estatutos sociales, desde la noble familia siciliana descrita por Lampedusa hasta el pueblo de pescadores de la costa santanderina evocada por Pereda. El ser humano ha perdido, casi sin darse cuenta, dos de sus derechos más fundamentales: el “de poseer algo diferencial y propio, y el de permanecer fiel a ello”<sup>441</sup>.

El liberalismo deja a la sociedad en un estado de descoordinación, abandonada a la acción individual, preocupada solo de sentar unas bases jurídicas externas que regulen la relación entre individuos<sup>442</sup>. Por el contrario, las bases jurídicas de la sociedad antigua

---

<sup>439</sup> GAMBRA, “La libertad en la sociedad tradicional cristiana y en la sociedad de masas” (1970), pp.288-289.

<sup>440</sup> GAMBRA, “Iparraguirre, el hombre”, *El pensamiento Navarro*, año 1954.

<sup>441</sup> La frase connota un sentido ampliamente comunitario. El texto completo dice: “*Es en estos pueblos profundamente vinculados a la tierra, a la fe y a las costumbres donde nosotros hemos conocido -y aún es posible encontrar- hombres y familias realmente libres, impresionantemente libres para nuestra visión actual y para el ambiente que nos rodea. Hombres y familias -tanto ricos como pobres, aristocráticas como del estado llano- que son plenamente señores de su casa, de su hacienda y de su mundo, que sólo reconocen sobre sí la constricción del ambiente local, de la costumbre y de su propia fe, presiones imperceptibles o, más bien, amables para ellos porque las han hecho suyas desde siglos antes de nacer y no las viven como obstáculo sino como valladar defensivo y patrimonio. (...)*”

*Ellos poseen los dos derechos y las dos libertades fundamentales del hombre, desconocidas ya en la actualidad: la de poseer algo diferencial y propio y la de permanecer fiel a ello. Su libertad, defendida por la propia estabilidad y por los antemurales del ambiente diferenciado, de la costumbre y del fuero, se manifiesta en los atributos comunes a toda forma de libertad: la disponibilidad de la propia vida, el amor a lo que se es y a lo que se tiene, y la capacidad de perduración y de resistencia frente a la imposición exterior”.* GAMBRA, “La libertad en la sociedad tradicional cristiana y en la sociedad de masas” (1970), pp.289-291.

<sup>442</sup> GAMBRA, “El doble significado de lo social” (1953), p.1



se construyen desde el fuero. Los fueros concretan democráticamente –en el genuino sentido de popular, vital y no racionalista- la transformación de la costumbre en legalidad jurídica<sup>443</sup>. Dicho de otro modo, si entre el ámbito de la moral personal y el ámbito del derecho legislado se proyecta la costumbre social, ésta se expresa jurídicamente, en su madurez histórica, en los fueros.

Los fueros constituyen la libertad civil y política que la “open society” atribuye abstractamente a los individuos atomizados, anónimos, números relativos de opiniones uniformes. Los fueros reconocen esa libertad, en una concreción muy real, a la persona, a la familia y a la casa, proyectándose en los diversos aspectos de la vida local y comunal. Como telón de fondo, la norma invariable que rige la libertad foral es, siempre, el derecho natural cristiano<sup>444</sup>.

Podría pensarse que en una sociedad que se abre a la globalización, no tiene sentido conservar los organismos locales. Pero sucede todo lo contrario, si se enfoca el problema fuera del mero ángulo del utilitarismo económico. El fuero, como realidad existencial, representa, en el mutuo condicionamiento de materia y espíritu, el asiento del amor a lo propio, del modo de vivir y de creer local. Su función, como garantía jurídico-política, es garantizar la identidad patrimonial, cultural, moral, familiar y religiosa. Y servir de vallado frente a las fuerzas centrífugas del estatismo y del mundialismo<sup>445</sup>.

Los fueros remiten a libertades históricas, no a libertades imaginarias. De ahí que el camino de los fueros sea, por vía de restauración, el más razonable para solucionar problemas como el de España, acuciada por las “autonomías”. Cada antiguo país de España tiene una reivindicación de autonomía foral diferente, porque diferente es su historia, sus derechos y sus instituciones. El problema es cuando se da la espalda al derecho y a la historia de cada país, y el asunto lo resuelven los partidos políticos mirando a la nación en abstracto. La solución en democracia de partidos es como “jugar a la Oca”<sup>446</sup>.

En síntesis, la libertad personal requiere de una plataforma antropológica para asirse y orientarse rumbo a la perfección. Esa plataforma es obra de la virtud. El influjo comunitario de la virtud es esencial para que la libertad se desenvuelva socialmente en un sentido finalista y perfectivo, y no disgregador. Los fueros vienen a coronar el desarrollo de esa libertad social a nivel local y político.

### 8.3. LA TRADICIÓN

Para Gamba, la tradición es uno de los elementos articuladores más relevantes de la sociedad. Su etimología sirve para situar en su punto exacto su significado. Del latín *trado*, el término *traditio* consiste en la acción de entregar. Se “entrega algo valioso y

---

<sup>443</sup> Para la terminología jurídico-política del fuero, Gamba sigue a Sardina Páramo. Los fueros son “una legislación pactada procedente de la autonomía de los grupos sociales básicos”. Una legalidad que tiene dos ventajas sobre la ley positiva impuesta por el legislador: su origen popular, local y ancestral, y su respetabilidad proveniente del pacto de honor que la consagra. GAMBRA, Rafael, *Regiones, nacionalidades, fueros* (1977). Para PÁRAMO SARDINA, *El concepto de fuero. Un análisis filosófico de la experiencia jurídica* (1979).

<sup>444</sup> GAMBRA, “El fundamento de nuestro régimen foral” (1998).

<sup>445</sup> GAMBRA, “To be or not to be. La coyuntura de Navarra” (1971).

<sup>446</sup> GAMBRA, “La sencillísima cuestión de las autonomías” (1980).

respetable que se posee o se ha recibido”, puntualiza nuestro autor. A partir de esa entrega se delimitan dos actitudes de almas. La actitud tradicional y la actitud moderna.

En un caso, se lega el patrimonio común a los hijos, discípulos y generaciones venideras, para que lo guarden, acrecienten y transmitan. En otro caso, se entrega a las generaciones posteriores ese mismo patrimonio para que lo profanen o destruyan. *Tradición y traición* son contrapuntos de una misma realidad originaria.

La tradición tiene en la filosofía de Gamba un significado amplio y existencial. Equivale a la “*acumulación temporal de experiencias del pensar y de la vida que se realiza a través de las generaciones hasta la formación de un común patrimonio espiritual, sea científico, cultural, religioso, etc.*”<sup>447</sup>.

El ser humano es naturalmente tradicional, decía Vázquez de Mella<sup>448</sup>. Gamba penetra en este aserto, mostrando de qué manera, sin tradición, la sociedad no puede pervivir como tal. Y la persona inserta en ella queda deshumanizada, como un haz de pura potencialidad. Su pensamiento puede sistematizarse en las líneas siguientes:

i) TRADICIÓN Y ENTREGA. En la tradición hay que destacar la *acción* y su *efecto*. La acción consiste en una *entrega* que reviste los caracteres de una donación. No una entrega cualquiera, porque tras ella hay una larga cadena temporal de edificación y mantención de valores. Son esos valores los que se entregan a modo de donación. Una donación especial, pues ese trata de una donación *vital*. Es la vida misma, en sus distintos niveles (natural o humano) la que, tras un necesario proceso de maduración cuantitativa y cualitativa, entrega a alguien el fruto de los esfuerzos propios y de quienes le han antecedido. Fruto sellado por el peso del pasado que exige su correcta destinación. La donación trasciende al individuo que la recibe, exigiendo un compromiso generacional.

En esta línea, es función de la tradición entregar un marco axiológico a la vida humana, enriqueciendo espiritualmente el significado de la existencia individual y social. De ahí la veneración que la tradición despierta, y la radical valoración del arraigo que ella supone.

---

<sup>447</sup> GAMBRA, *Tradición o mimetismo* (1976), p.20. En el ámbito teológico, la tradición, como fuente auxiliar de la fe cristiana, se puede describir como la “*decantación de la verdad sostenida por la acción providente e iluminadora del Espíritu Santo. Nihil innovatur nisi quod traditum est*”. GAMBRA, “Tradicionalismo” (1975).

<sup>448</sup> En su estudio sobre Vázquez de Mella, Gamba recoge el siguiente texto: “*Todo hombre, aún sin advertirlo y sin quererlo, es tradicionalista, porque empieza por ser ya una tradición acumulada. Que se despoje, si puede, de lo que ha recibido de sus ascendientes y verá que lo que queda no es el mismo, sino una persona mutilada que reclama la tradición como el complemento de su existencia. El revolucionario más audaz (...) que (...) se propone derribar el edificio social y pulverizar hasta los sillares de sus cimientos para levantar otro de nueva planta, si antes de empezar el derribo se detiene a preguntarse a sí mismo quién es (...) oír una voz que le dice (...) eres una tradición compendiada que se quiere suicidar (...), quieres derrocar una estirpe de tradiciones y eres en parte obra de ellas. Quieres destruir una tradición en nombre de tu autonomía y empiezas por negar las autonomías anteriores y por desconocer las siguientes*”.

Esta naturalidad de la tradición, también se da en el ámbito social: “*El primer invento ha sido el primer progreso; y el primer progreso, al transmitirse a los demás, ha sido la primera tradición que empezaba. La tradición es el efecto del progreso; pero como le comunica, es decir, le conserva y le propaga, ella misma es el progreso social. El progreso individual no llega a ser social si la tradición no le recoge en sus brazos (...) La tradición es el progreso hereditario; y el progreso, si no es hereditario, no es progreso social*”. VÁZQUEZ DE MELLA, *Textos de doctrina política* (1953), pp.27-28.

Cuando se rompe la tradición se pone en jaque el porvenir, como cuando se pudre una raíz –en frase de Thibon- se piensa en las flores que se secarán por falta de vida.

La tradición, así considerada, enciende en la Modernidad una repulsa profunda. Para ésta no hay patrimonio ni donación, sino rémora, constricción, obstáculo, atadura. Frente a la tradición, la Modernidad equivale al “mundo de la huída” (Max Picard), al “salto desde el vacío” (Gustave Thibon)<sup>449</sup>.

ii) TRADICIÓN Y DURACIÓN INTERIOR. La tradición puede ser vista, asimismo, desde el ángulo de sus *efectos*. Para Gamba es una superficialidad plasmar la tradición únicamente en el pasado, como si se tratara de un recuerdo, oponiéndola al futuro y al progreso.

Para sortear esta afirmación, hay que rechazar la concepción de tiempo del racionalismo. Para la mentalidad racionalista, los tres momentos temporales que se presentan a la experiencia son cortes radicalmente delimitados (el pasado consumado, el presente fugaz y el futuro impredecible). En su momento idealista, sostiene incluso que son etapas necesarias del despliegue de la Idea absoluta o de la ciencia universal<sup>450</sup>.

Siguiendo a Bergson, Gamba sostiene que hay dos diferentes temporalidades: una es la duración *exterior*, sucesiva, de los cuerpos. Otra es la duración *interior* de la vida espiritual, el tiempo psicológico irreversible pero acumulativo. Aquí, todo el pasado gravita en el presente; y el futuro es, en parte, condensación de la vida precedente. Observa nuestro autor que la tradición es esa duración interior, pero trasladada al ámbito histórico social.

De este modo, la tradición es duración y acumulación espiritual. Supone aceptar “*que la realidad histórica de las naciones, de las culturas y de las civilizaciones es de índole espiritual, y que, por tanto, su devenir está íntimamente ligado al tiempo, es tiempo en sí mismo*”<sup>451</sup>.

Hay aquí una interpretación de Bergson sobre la naturaleza íntima de la conciencia y de la acción humana. La tradición no es solo el modo de durar de las realidades

---

<sup>449</sup> Gamba desarrolla estas ideas de manera descriptiva, sin pretensiones sistemáticas, con una especial vena literaria. Son ilustrativos los siguientes textos. La tradición “*sugiere una permanencia en la fidelidad y en el amor, una entrega que es comunión con lo sagrado de los tiempos y una recepción tranquila de lo que es fruto y maduración*”. GAMBRA, *Tradición o mimetismo* (1976), p.22

La tradición es “*entrega pacífica en un acompasado recibir. El campesino recibe de la tierra o del árbol el fruto maduro, sazonado, como término de su cultivo y de su afán. La entrega en el amor humano o en la amistad es, asimismo, el fruto maduro de una lenta conquista del alma y del corazón. Por esta resonancia conceptual se suele oponer tradición a toda mutación violenta de lo que es interior o natural, eminentemente a la idea de revolución, que connota ruptura con el ayer, forzamiento del acontecer. Esta especie de donación o entrega que la vida otorga al hombre en el proceso de su propia maduración es lo que puede reconciliarse con el paso inexorable de la vida, librándolo de la extrañeza o de la angustia hacia retazos dispares o inútiles en el propio pasado. La vida paga por lo que de ella recibimos como fruto maduro de nuestro propio esfuerzo y entrega: el mundo circundante se hace nuestro y amable en la misma medida en que devuelve nuestro esfuerzo y nuestro amor en una tradición que lo penetra y trasfunde. La tradición encaja el pasado con lo que podríamos llamar trama o línea argumental de la vida*”. GAMBRA, *Tradición o mimetismo*, pp.20-21. En análoga idea, GAMBRA, “¿Qué es el tradicionalismo? Un recuerdo a Salvador Minguijón” (1959).

<sup>450</sup> GAMBRA, *Tradición o mimetismo* (1976), pp.25-26.

<sup>451</sup> GAMBRA, “El concepto de tradición en la filosofía actual” (1945), p.558.

espirituales histórico-sociales, sino de sumar. En la *durée réelle*, ser y tiempo se identifican durando. Así también en la tradición. Por eso, ella es un *élan* vital. Un “proceso de espiritualización conversivo en la memoria histórica”<sup>452</sup>.

En este sentido, la tradición es pasado que se proyecta al futuro; “herencia como fuente de sabiduría y praxis”, según dice nuestro autor<sup>453</sup>. La tradición no se opone al progreso, sino que es condición de él. Es “progreso acumulado”, continuidad acrecentada, adaptada, corregida, como todo lo vital que perdura. Como, incluso, lo material que pervive, al modo de un inmueble valioso que se cuida con esmero.

La tradición es condición de un progreso *con sentido*. Esto tiene una explicación profunda: la realidad histórica no es un conjunto de estados de vida disociados en elementos discontinuos y dispersos, sino una “realidad fluyente”, como un río tras sus diversas ondas. Suponer el progreso sin tradición es afirmar, siguiendo la conocida metáfora de Vázquez de Mella, el derecho de la onda sobre el río<sup>454</sup>.

Hay, sin embargo, un condicionamiento previo para la tradición, al menos en el orden moral. Ese río fluyente requiere de un cauce. Y ese cauce es la ley natural. La evolución tradicional, dice Gamba, “se haya regida por normas morales –universales y eternas- que la orientan y cuyo cumplimiento le otorga una valoración moral”<sup>455</sup>. De lo contrario caemos en un vitalismo o historicismo, o en una consideración puramente sociológica de la tradición, sin penetrar su sentido de perfección

La Modernidad también se opuso a esta dimensión de la tradición. Negó, per diametrum, que en ella se cimentara el progreso. En su etapa racionalista, concibió al hombre como un “Yo teórico, racional y completo en su ser”, que para alcanzar su verdadera expresión, debía liberarse de todo lo que le constriñera. Ese “todo” acumulativo era obviamente la tradición<sup>456</sup>.

En el orden político, la Modernidad pretendió diseñar la ciudad de los hombres con los solos principios de la razón pura y de la voluntad constituyente. La nueva sociedad revolucionaria tenderá a construirse a golpes de fórmulas e ideaciones abstractas, sin consideración con el pasado y con el presente vivo de los pueblos. Sin comprender, como dice Gamba, que “*un país histórico –al igual que un individuo en lo que tiene de tal- es indefinible por principio y su comprensión –hasta donde es posible- solo puede realizarse a través de su pasado y en su ethos profundo. Su destino histórico emana por tradición y fidelidad al sentido de su ejecutoria, incluso en sus resurgimientos por nuevas empresas colectivas*”<sup>457</sup>.

En este sentido, para nuestro autor, la tradición es “recepción cordial de la cultura patria” y su transmisión consecuente. No hay patria sin tradición. Lo que exige, desde el punto de vista moral, la práctica de la virtud de la piedad, asentada en el IV mandamiento del Decálogo.

---

<sup>452</sup> GAMBRA, “El concepto de tradición en la filosofía actual” (1945), p.561, con referencia a Berdiaeff.

<sup>453</sup> GAMBRA, *Tradición o mimentismo* (1976), p.55.

<sup>454</sup> GAMBRA, *Tradición o mimentismo* (1976), p.31.

<sup>455</sup> GAMBRA, *Tradición o mimentismo* (1976), p.31.

<sup>456</sup> GAMBRA, *Tradición o mimentismo* (1976), pp.24-25.

<sup>457</sup> GAMBRA, *Tradición o mimentismo* (1976), p.30.

iii) TRADICIÓN Y CREACIÓN. Como corolario de la noción precedente, la tradición es “dinámica o creadora”, como la intuía Vázquez de Mella. En cuanto temporalidad creadora, otorga a cada sociedad su personalidad colectiva única, diferencial y adaptativa, fruto de la “condensación original de cuanto se ha vivido y se incorpora o acumula a ese ser histórico colectivo”<sup>458</sup>.

Al respecto, dice Gamba:

*“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”*<sup>459</sup>.

iv) TRADICIÓN Y EXISTENCIA AUTÉNTICA. Otra faceta de la tradición es su entendimiento como temporalidad de la existencia auténtica, en el sentido que el término “auténtico” tiene en Heidegger. La tradición permite recuperarse de la dispersión de la existencia banal e insertarse conscientemente en la propia historia<sup>460</sup>.

v) TRADICIÓN Y COMPROMISO. Correlacionado con lo anterior, la tradición es *compromiso*. En la etapa posracionalista, cuando ya no se cree en la Razón informadora, el ser humano es leído como un “agente *in fieri* de su propia vida y del sentido de la realidad”. Se expresa en la eclosión (*éclatement*) o irrupción: la entrega autocreadora, a modo de impulso vital espontáneo, es lo que transforma para sí la realidad y la hace suya.

A juicio de Gamba, hay aquí una parcela de verdad que enlaza con la tradición: la idea de compromiso radical humano: “solo conoce realmente el que ama y es capaz de entrega”. Solo es libre quien enriquece su propio ser, quien habiendo hecho suyo el mundo circundante, recibe de él la respuesta a través de los “lazos con la vida”<sup>461</sup>.

vi) TRADICIÓN Y SENTIDO. La tradición es la trayectoria que da sentido a ciertos acontecimientos históricos. Se habla, de este modo, de tradición nacional, regional, artística, etc. Es lo que explica los hechos, encuadrándolos en un horizonte más amplio, que permite interpretarlos y comprenderlos<sup>462</sup>.

Los signos exteriores tienen notable importancia para configurar la realidad visual de la tradición a través de los símbolos, las artes, los modos de vestir, los monumentos, etc. La manifestación plástica y exterior de la tradición, no es algo accesorio ni puramente

---

<sup>458</sup> GAMBRA, *Tradición o mimentismo* (1976), p.27.

<sup>459</sup> GAMBRA, “Sociedad y religación. La ciudad como habitáculo humano” (1971), p.14.

<sup>460</sup> Observa Gamba que en Heidegger “*la temporalidad característica de la existencia banal es el presente. La existencia inauténtica vive solo del momento, vertida sobre los cuerpos, dispersa y disipada. Su vida es un darse al presente, y de aquí su inestabilidad radical (Unverweilen) que se revela en la continua necesidad del olvido. Rompimiento con el pasado, olvido radical de la propia existencia. La existencia auténtica, en cambio, es un recuperarse (zuruckholen) sobre la dispersión de la existencia banal. Signo de ella es la voz de la conciencia de pasado. La temporalidad de la existencia auténtica es un aceptar el presente en la anticipación del porvenir y en la aceptación resuelta de su propio ser (para Heidegger, la finitud original)*”. GAMBRA, “El concepto de tradición en la filosofía actual” (1945), pp.563-563.

<sup>461</sup> GAMBRA, *Tradición o mimentismo* (1976), pp.25.

<sup>462</sup> GAMBRA, “El concepto de tradición en la filosofía actual” (1945), pp.556-557.

decorativo, sino que deriva de la misma condición humana, que tiene en lo visible su aproximación más inmediata a la realidad. La tradición se hace arte y signo<sup>463</sup>. Gamba analiza desde este punto de vista la Puerta de Alcalá<sup>464</sup>, el Palacio Real<sup>465</sup>, la ornamentación pública en la estatua de Colón<sup>466</sup>, la lección de los cementerios<sup>467</sup>, las estatuas ecuestres<sup>468</sup>, los cánticos e himnos de guerra hispanos<sup>469</sup>, la procesión del Corpus Christi en Madrid<sup>470</sup>, la expresión artística del catolicismo pre-conciliar<sup>471</sup>, entre otros.

El vínculo entre tradición y visibilidad exterior lo conocen quienes pretenden cambiar el alma de las personas y las colectividades. Los desvaríos urbanísticos, por ejemplo, hijuelas del racionalismo, son típicos de un mundo donde la tradición se demuele con intencionalidad<sup>472</sup>.

vii) TRADICIÓN Y CONSERVACIÓN. La tradición tiene un carácter conservador y restaurador. El espíritu conservador es el espíritu comprometido y amante de lo que es propio. Se opone al espíritu de “avanzada” o de “vanguardia”, que se encapsula en “su tiempo”, esperando que de él nazca indefectiblemente el porvenir, porque cree conocer la ley de la evolución histórica. En realidad, son espíritus inesencialistas de cuanto sea histórico y real<sup>473</sup>.

Por el carácter conservador, la tradición es estabilizadora por esencia, y se opone al individualismo, a la democracia y al capitalismo. Equivale a estabilidad de las costumbres e instituciones. Supone un sistema de civilización, una actitud de vida y un régimen de gobierno fundado en el asociacionismo, como soporte anímico e institucional, en oposición al espíritu formulista y planificador del racionalismo<sup>474</sup>.

Cuando hay tradición, la lucha por su preservación y restauración puede llevar a extremos de abnegación, holocausto, valentía y empecinamiento. Para representarla, Gamba utiliza la metáfora del médico y de los familiares entrañables, que hacen lo posible para conservar la vida del enfermo, con la esperanza restauradora de la salud que en otro tiempo tuvo. El tradicionalista siente hoy esa actitud a escala mundial, ante la destrucción definitiva de la sociedad<sup>475</sup>.

---

<sup>463</sup> GAMBRA, “Los signos exteriores de foralidad” (1971).

<sup>464</sup> GAMBRA, “La Puerta de Alcalá”, *Azada y Asta* (1959), en contraposición con el Arco de Triunfo de París.

<sup>465</sup> GAMBRA, “Luz y sonido ante el palacio real de Madrid”, *El Pensamiento Navarro* (1961).

<sup>466</sup> GAMBRA, “La plaza de Colón”, *Nuevo Diario* (1973).

<sup>467</sup> GAMBRA, “Visita al cementerio civil”, *El Pensamiento Navarro* (1963).

<sup>468</sup> GAMBRA, “La plaza de Colón”, *Nuevo Diario* (1973).

<sup>469</sup> GAMBRA, “Las huellas perdidas. Canciones de amor y de guerra”, *El Pensamiento Navarro* (1970).

<sup>470</sup> GAMBRA, “Razón y democracia” (1987), pp.766-767.

<sup>471</sup> GAMBRA, “Nostalgias” (1993), en réplica al sacerdote Sergio Heredia; Gamba, “Al Dios –y a la Iglesia- que alegraron mi juventud” (1973).

<sup>472</sup> GAMBRA, “Las nuevas catedrales laicas. Otra divinidad...” (1998).

<sup>473</sup> GAMBRA, “Vanguardismos y conservatismos” (1960).

<sup>474</sup> GAMBRA, “¿Qué es el tradicionalismo?. Un recuerdo a Salvador Minguijon” (1959).

<sup>475</sup> GAMBRA, “No importa” (1986). No hay que confundir, sin embargo, la actitud *tradicionalista* con la actitud *integrista*. Esta última es la protesta tradicionalista desorbitada, que en los regímenes de opinión deriva en “la conciencia de poseer un depósito de fórmulas o soluciones perfectas, una panacea universal o verdad íntegra frente a un mundo de errores y de maldades”. Especie de puritarismo de las ideas que se extiende a lo político, lo moral y lo religioso. GAMBRA, “El rigor y el talante. Diálogo con Fernández Figueroa sobre el tradicionalismo” (1961).

El tradicionalismo supone una confianza primera en la rectitud primordial de la naturaleza social del hombre. Acredita, por sobre la planificación, en el dinamismo natural y espontáneo de la sociedad, capaz de crear por sí misma, y con la ayuda del tiempo, formas de convivencia basadas en las costumbres y en la comunidad de fe y de intereses. Son formas que al poder político solo le cabe preservar y armonizar<sup>476</sup>.

La tradición supone confiar más en la rectitud basal de la naturaleza humana asociativa y menos en las ideaciones voluntaristas del ser humano. Esa rectitud basal se expresa en costumbres e instituciones, peculiares según los pueblos y épocas históricas, y que “corporeizan” la tradición. Costumbres, instituciones y tradición, vienen a ser, en un sistema de civilización, realidades profundamente condicionadas y vinculadas.

La intimidad del vínculo es descrita por Gamba en los siguientes términos:

*“El tradicionalismo es un sistema de civilización, el más adaptado a la naturaleza humana porque lo creó el tiempo y la experiencia, y solo se sustituyó por imperativo de ideas o postulados preconcebidos. Su virtualidad es engendrar y mantener en la sociedad hábitos y sentimientos morales, crear condiciones propicias para que las instituciones vigorosas se conserven y fructifiquen. Parte del principio de que sólo se puede gobernar establemente a los seres humanos si existen en sus conciencias impulsos internos que acerquen en ellos, hasta casi identificarlos, el respeto a la ley y el sentimiento de la íntima libertad”<sup>477</sup>.*

Tradicionalismo equivale a sociedad que respeta y ama su tradición, porque entiende que lo que se ha mostrado recto y eficaz durante el tiempo, tiene el derecho a existir. La ley positiva, en consecuencia, es siempre exigua en este tipo de sociedades, pues la cohesión social la otorgan las costumbres e instituciones, que, al igual que el hábito en el individuo, van informando las conductas con el tiempo, según ya vimos<sup>478</sup>.

Al respecto, Gamba destaca que las sociedades no mueren por invasión externa, si antes no han decaído por disolución interna. La nesciencia socrática no se dirige contra la tradición conscientemente vivida, amada y acumulada, sino contra los sabios de la tradición que la han dejado hueca, que la han entregado a los revolucionarios para que la profanen, y, destruyan las bases de la ciudad<sup>479</sup>.

viii) TRADICIÓN Y LIBERTAD. La tradición es condición de la libertad de los pueblos. Para comprender este punto hay que notar que la historia es un desenvolvimiento que depende de múltiples factores. La libertad es el origen del desarrollo histórico social, pero su entidad colectiva no depende de la sola voluntad individual. En este ámbito, es absurdo concebir la libertad de los pueblos como espontaneidad personal<sup>480</sup>.

---

<sup>476</sup> GAMBRA, “Vanguardismos y conservatismos” (1950).

<sup>477</sup> GAMBRA, “Aspectos del pensamiento de Salvador Minguijón” (1959), p.87-88.

<sup>478</sup> GAMBRA, “Aspectos del pensamiento de Salvador Minguijón” (1959), p.86.

<sup>479</sup> GAMBRA, “Significación histórica de Sócrates a través de su muerte” (1963), pp.2-8.

<sup>480</sup> Nuestro autor rechaza el uso del término “pueblo” como entidad amorfa, cuantitativa, sin estructura ni jerarquía. GAMBRA, Rafael, “¿Un carlismo socialista?” (1971). El pueblo, como ya hemos apuntado, supone patria, familias vigorosas, autonomías asociativas y ordenamientos propios. En España implica, además, auténtico regionalismo, con ámbito de una autonomía marcada por los variopintos ordenamientos forales. GAMBRA, “Regiones, nacionalidades, fueros” (1977). Los pueblos de las sociedades actuales son “masas”, donde se encuentran islotes que perviven y mantienen viva la lealtad de la tradición. GAMBRA, “Mi lejana estancia en Grandada” (1983).

La historia es peculiar e impredecible, a pesar de las pretensiones del racionalismo. El continuo del proceso histórico solo puede ser comprendido desde la tradición. Y los pueblos son libres en la medida que son conscientes de su inserción en ese continuo. “El que no reconoce el medio tradicional en que está envuelto –dice Gamba- se condena a la servidumbre de las cosas y a la esterilidad en su acción”<sup>481</sup>. Por eso los pueblos que rompen con su tradición, dejan de ser libres y se vuelven estériles. El imperativo de comenzar todo de nuevo, les condena a sucesivas “páginas en blanco”, como dice Charles Petrie<sup>482</sup>.

En este plano, la tradición permite otorgar coherencia a un régimen político, en la medida que éste no se presenta como mero poseedor de un poder fortuito sino que se apoya en un fondo histórico dotado de sentido<sup>483</sup>.

Además de *condición* de la libertad social, la tradición es *expresión* acumulada de ella. En otros términos, la libertad social no es el poder para substraerse a todo género de constricciones o relaciones vinculadoras con el mundo. Muy por el contrario, es el poder de “*comprometerse con la vida, con las cosas y con los demás, construyendo nuestro propio habitáculo humano, el reducto o morada del hombre, la posibilidad misma de crear lazos con el mundo y las cosas. De crearnos también un mundo diferenciado, mundo que es individual, familiar, local, profesional (...) Mundo nuestro con rostro humano, susceptible de ser amado*”<sup>484</sup>.

Ese es, precisamente, el mundo formado por la tradición. Tradición equivale a libertad comprometida con sus propias obras a través del tiempo. Libertad es compromiso con un legado.

ix) TRADICIÓN Y TRADICIONALISMO. La tradición es una actitud ante la vida opuesta a lo que García Morente denomina “espíritu revolucionario”, ese pueril empeño por racionalizar de forma geométrica y uniforme la riqueza y la complejidad de la historia<sup>485</sup>.

En este sentido, la tradición tiene como correlato, en la historia de las ideas, el “tradicionalismo”. Como corriente, escuela de pensamiento o movimiento político va mucho más allá de los gestos estéticos o de la conservación de los talentos humanos. El “tradicionalismo”, para ser tal, debe apelar al “contenido objetivo” de la tradición, a una realidad que tiene unos límites conceptuales claros y una motivación histórica muy

---

<sup>481</sup> GAMBRA, “El concepto de tradición en la filosofía actual” (1945), p.567.

<sup>482</sup> Para la frase “páginas en blanco” y su contexto, nuestro autor remite a Pietre. GAMBRA, “El concepto de tradición en la filosofía actual”, (1945), p.568.

<sup>483</sup> GAMBRA, “Regímenes coherentes y regímenes híbridos” (1975).

<sup>484</sup> GAMBRA, “La libertad en la sociedad tradicional cristiana y en la sociedad de masas” (1970), p.287-288, con referencias encomiásticas a Sartre.

<sup>485</sup> Gamba alude al siguiente texto de García Morente: “*Los hombres del siglo XVIII, nutridos en las rigurosas demostraciones de la matemática, de la física, de la metafísica, habíanse empeñado también en juzgar las instituciones sociales, las formas de vida, con el criterio de la más estricta racionalidad. En consecuencias oponían a las realidades humanas, que las generaciones en el decurso de la Historia les habían legado, una negativa rotunda, fundándose en el carácter irracional, alógico, que la herencia del pasado arrastraba consigo. Quiso hacerse entonces de la razón pura la única rectora y gobernadora de la vida. Y surgió en el mundo el espíritu revolucionario, que no es otra cosa que el pueril empeño de racionalizar de una vez para siempre las formas irracionales de vida legadas por las generaciones anteriores*”. GARCÍA MORENTE, *Ideas de una Filosofía de la Historia de España*, I, 4. Citado por GAMBRA, “El concepto de tradición en la filosofía actual” (1945), p.557.



concreta. Y que polémicamente se define por oposición a la obra destructora de la Revolución Francesa, a su ideología, a sus conformaciones políticas<sup>486</sup>.

El tradicionalismo posee una adaptabilidad peculiar: en unos es un sistema de ideas, en otros una carga emocional familiar, en otro una especie de fe con fuerte dosis emocional. No se puede alcanzar una vivencia única y global de los infinitos modos de responder psicológica y ambientalmente a la tradición, como realidad histórica. Esta no puede ser encerrada en la simplicidad uniformadora de los modelos racionalistas<sup>487</sup>.

El objetivo político del “tradicionalismo” es preservar la tradición de los pueblos históricos cristianos y reivindicar su valor<sup>488</sup>.

La tradición europea en su “contenido objetivo de sentido” articuló una civilización que es la Cristiandad, y que en los pueblos hispánicos vierte en una particular sobrevivencia que es la “Cristiandad minor”<sup>489</sup>.

En su forma política, el “tradicionalismo” deriva durante el siglo XIX en amplios movimientos de sobrevivencia, a través de la resistencia armada contra el régimen revolucionario, particularmente en los lugares donde la tradición se encuentra más arraigada, como en los campos y en las zonas forales.

Es el caso de las guerras hispanas contra las invasiones francesas de la Revolución y de Napoleón<sup>490</sup>, de los alzamientos liderados por los chouans<sup>491</sup> o la Vendée<sup>492</sup>, de la

---

<sup>486</sup> “El tradicionalismo político, precisa nuestro autor, nace por oposición a la Revolución Francesa, al racionalismo político y sus realizaciones hasta llegar al marxismo, y considera a la tradición como sabiduría acumulada a través de los siglos y como fidelidad a una continuidad dotada de sentido”. Sus orígenes se encuentran en el último decenio del siglo XVIII, en la primera autoconciencia del Antiguo Régimen. De ahí nace la feroz crítica de Burke al ideologismo abstracto y al carácter impersonal y pseudogeométrico de las nuevas instituciones y del derecho. Y las advertencias de De Maistre y Bonald sobre el necesario fracaso de la Revolución por asentarse contra el orden natural. GAMBRA analiza las dos tendencias del tradicionalismo, a partir de Comte: la “biologista” (Renan, Taine, Barrés, Maurras, Bourget) y la “espiritualista” (St. Bonnet, Le Play, Magín Ferrer, Donoso Cortés, Balmes, Vogelsang, Menéndez Pelayo, Ketteler, Maning, De Mun, La Tour, Vázquez de Mella, Chesterton y Belloc), etc. GAMBRA, “Tradicionalismo” (1975).

<sup>487</sup> GAMBRA, “El rigor y el talante. Diálogo con Fernández Figuerola sobre el tradicionalismo” (1961).

<sup>488</sup> El racionalismo puso en interdicto la tradición en todos los ámbitos. GAMBRA lo ilustra con el nombre de las calles. Hasta el siglo XIX, la designación de calles y sitios provenía de su propia historia. Después, se los nombra “oficialmente” a golpes de decretos, lo que, a su vez, puede mutar según los vaivenes de los cambios políticos. GAMBRA, “Nomenclator urbano” (1959). El filósofo español también se refiere a nuestra época, como aquella de las siglas ridículas. GAMBRA, “Nuestro hijo estudia eso” (1995).

<sup>489</sup> La tradición hispana puede trazarse sobre algunos núcleos inconfundibles como la confesionalidad católica (con tolerancia para el culto privado de otras religiones), la estructura orgánica de la sociedad, la representación corporativa, el regionalismo foral, etc. GAMBRA, “Alianza por la Unidad Nacional” (1995). Lo estudiamos, junto a la cristiandad “minor”, en el capítulo IV. Por su parte, la “Cristiandad”, en general, se analiza en el Capítulo III, porque va unida indisolublemente a la noción de comunidad.

<sup>490</sup> Una de las tesis más caras a GAMBRA es el significado tradicionalista de las sucesivas guerras españolas hasta desembocar en el carlismo. Lo exploramos en el capítulo IV.

<sup>491</sup> Sobre el levantamiento en el noroeste de Francia y el genocidio revolucionario, SECHER, *Le Génocide Franco-Français. La Vendée-Vengé* (1986); GÉRARD, *La Guerre de Vendée* (2006); LOIDREAU, *Les colonnes infernales en Vendée* (1994); MARTIN, *La Vendée et la Révolution. Accepter la mémoire pour écrire l'histoire* (2007); MARTIN, *Sur les droits de l'homme et la Vendée* (1995).

<sup>492</sup> Sobre los chouans, BERNET, *Les Grandes Heures de la chouannerie* (1993); DUPUY, *Les Chouans* (1997); BERNET, *Histoire générale de la chouannerie* (2000); LA MARLE, *Dictionnaire des Chouans de la Mayenne* (2005).

“primera guerra civil española”<sup>493</sup>, del carlismo y del “miguelismo”, de los levantamientos austríacos o italianos<sup>494</sup>.

Surge el “tradicionalismo” político, con una línea identificable de reflexión social. Vázquez de Mella, por ejemplo, vincula la tradición a la realización política de la vieja Monarquía y a la doctrina de las dos soberanías (política y social). La tradición es una realidad dinámica opuesta a la revolución moderna. La “autonomía” moderna es considerada un género de locura, donde prima la tabla rasa selvática. Su soporte es un pueblo que ha decaído hasta transformarse en vulgo, incapaz de fundar ni transmitir algo propio<sup>495</sup>.

Para Gamba, la base común de todas las incomprensiones hacia la tradición y el tradicionalismo se encuentra en el positivismo. Para éste es absurdo pensar en la tradición como base política de una sociedad. La tradición sería un concepto construido por la mente para unir artificialmente datos sucesivos y temporales parcialmente coincidentes, y darles notas de permanencia y continuidad. Volveremos sobre este aspecto.

En realidad, la tradición apunta a algo distinto. Subyace a los sistemas políticos de la civilización pre-revolucionaria, como intención y como realización. Como intención, porque el gobierno político pre-revolucionario se legitima por la continuidad de sus orígenes. Como realización, porque la pervivencia de la justicia natural, de las sanas costumbres y de las instituciones, es un elemento configurador de la sociedad no racionalista. La Gran Revolución de 1789, al ser una contrafigura de la tradición, un maremágnum que intentó aplastarla, da cuenta, indirectamente, de su existencia y amplitud<sup>496</sup>.

Es muy difícil, hoy en día, mostrar el valor de la tradición, en su sentido fuerte, porque ha sido destruida en los pueblos modernos. El drama del hombre moderno es que ha vivido en el cambio, en el escarnecimiento de lo establecido como norma. Solo conoce sucesivos regímenes insolidarios entre sí. Gamba compara los modernos a los encadenados del mito de la caverna: muestran furor respecto de lo que nunca han visto, que es la tradición.

Se puede llegar a alcanzar, sin embargo, por ausencia, una cierta vivencia de la necesidad de la tradición. La lealtad interior y la humildad personal debieran impedir a una generación el transformarse en demolidora del orden en el que sus padres han vivido.

---

<sup>493</sup> Gamba dedica una obra especial a esta cuestión. GAMBRA, *La primera guerra civil en España (1821-1823). Historia y meditación de una lucha olvidada* (1972). Una respuesta a la “crítica injuriosa” de esta obra, hecha por Ramón del Río Aldaz, GAMBRA, “Comentario a un libro sobre la guerra carlista” (1987).

<sup>494</sup> Los movimientos “contra-revolucionarios”, que la historiografía liberal suele ocultar con una densa costra de olvido, se complicaron, observa nuestro autor, con las “*escisiones dinásticas, debida a la aceptación por los príncipes de la nueva concepción del poder y a las consiguientes reivindicaciones legitimistas*”, cual es, en este último caso, lo sucedido en Portugal y España. GAMBRA, *Tradición o mimentismo* (1976), p.55. La paradoja es tristísima: el régimen tradicional terminó siendo defendido por amplios sectores del pueblo, mientras las clases altas adhirieron o se comprometieron, en mayor o menor medida, con los principios de la Revolución. Detallamos este punto en el capítulo IV.

<sup>495</sup> Nuestro autor destaca cómo Vázquez de Mella ha sido el “logos” de la tradición hispana. Sin intenciones “científicas” ni sistemáticas, trabó desde la tribuna el mundo de ideas del tradicionalismo político en un cuerpo total y coherente, presentándolo sugestivamente no como escuela o partido político sino como el alma misma de la patria, de la que representa la continuidad y la pervivencia. GAMBRA, “Mella, “logos” de la tradición española” (1998).

<sup>496</sup> GAMBRA, *Tradición o mimentismo* (1976), pp.18.

Es demasiado pedir a los seres humanos el ser capaces de crear un nuevo poder y un nuevo orden, no histórico ni sagrado, sino constitucional.

La tradición es, en este sentido, humildad. Los pueblos que no la tienen, se ven condenados a disputar permanentemente sus principios políticos. Les es inherente el cambio por el cambio, en un constante y estéril recomenzar sobre ideas nuevas. Como en el mito de Sísifo, no pueden detenerse en el camino, acogiendo la obra acumulada. Jamás conocerán la continuidad<sup>497</sup>.

## II. LA MODERNIDAD VUELVE IMPOSIBLE LA VERDADERA SOCIEDAD HUMANA.

Dos son los puentes que permiten a la Modernidad dar el paso de las ideas a los hechos, de la teoría a la configuración social, de la pretensión utópica a la cultura vivida. Nos referimos a la Revolución Francesa y a la Revolución industrial. Son, para Gamba, los dos ejes de un proceso donde se impide a la persona el vivir en una genuina sociedad.

### 1. LA REVOLUCIÓN FRANCESA Y LA DEMOCRACIA MODERNA: LA “ANTI-METAFÍSICA” SOCIAL.

La Gran Revolución de 1789 supuso la irrupción violenta del racionalismo en la vida política y social de los hombres. Previo a dicho evento, el racionalismo político era cosa de elites ilustradas, según indicamos. Después de él, comienza a comandar, bajo la forma de la democracia moderna y cada vez con más fuerza, el destino colectivo de las sociedades, rumbo a una penosa deshumanización.

Sobre la democracia moderna, así considerada, Rafael Gamba realizó detenidos análisis a lo largo de su obra. Es, en nuestra opinión, quien mejor ha tratado el punto desde el ángulo del racionalismo. La democracia moderna es vista como un principio de “anti-metafísica” social, desde donde se deriva, como de una raíz, la “no sociedad”. De ahí la importancia de exponer las tesis esenciales del autor, desde una interpretación amplia de su pensamiento.

Dichas tesis pueden sistematizarse del siguiente modo:

1.1. GÉNESIS Y ESPÍRITU DE LA REVOLUCIÓN. La Revolución Francesa tuvo su origen en la mentalidad racionalista y antropocentrista de la Modernidad. Aunque, históricamente, es improbable que hubiera llegado a puerto sin las condicionantes inherentes al Antiguo Régimen, su causa próxima se encuentra en la doctrina de los ilustrados que canalizaron dicha mentalidad, en la filosofía de la historia de Rousseau, que exigía su traslado a los hechos, y en la organización revolucionaria que la hizo posible con hombres, estrategias y armas.

El símbolo de todo ello se encuentra en el culto a la diosa Razón en la Catedral de Nuestra Señora de París y la puesta en práctica, mediante un baño de sangre, de los lemas “rationales” de la Libertad, la Igualdad y la Fraternidad. Se partió por el primero, porque se suponía que los otros dos serían la consecuencia necesaria de la obra igualadora de la Revolución<sup>498</sup>.

---

<sup>497</sup> GAMBRA, “El rigor y el talante. Diálogo con Fernández Figueroa sobre el tradicionalismo” (1961).

<sup>498</sup> GAMBRA, “Razón y democracia” (1987), p. 763.

La Revolución fue algo así como la conjunción de cuatro “espíritus”. Con el espíritu ilustrado esperaba, en la Constituyente, el nacimiento de la nueva era, la de la sociedad racional, donde el Pueblo escogería su propio destino. Con el espíritu de Rousseau, restauraría la inocencia perdida (el hombre en estado de naturaleza a-social), destruyendo violentamente el antiguo orden. Con la Convención se empeñaría, liderada por Robespierre, en utopías “racionales” pseudo-religiosas; y, luego, con Danton, en dictaduras totalitarias.

El resultado fue una destrucción que superó probablemente la intención de sus distintos autores, y donde la demolición fue mucho más relevante que la parte constructiva, que, circunstancial y provisional, quedó a la espera de que alguien “planificara” con menos improvisación la sociedad nueva. Por eso, resulta necio, como ya observaba Comte, imaginar la Revolución Francesa como la decisión libre y racional de un pueblo. Y a la democracia moderna, en su cuna, como un flujo pacífico y acompasado de la libertad racional.

En este horizonte, la Revolución Francesa inició una obra política contra natura, “la más acabada que se ha realizado en la historia”, precisa Gamba<sup>499</sup>. La democracia moderna se construye orillando los estratos ónticos y las potencialidades de la naturaleza integral del hombre. De ahí el ímpetu revolucionario por destruir todo lazo vincular con el orden.

A este respecto, el filósofo español sugiere que el insensato de los tiempos modernos no es el que se aparta de la lógica racional, sino el que, en nombre de ésta, se guía por el “razonar desvinculado”. El que desconoce “el valor de lo establecido”. El que no comprende “el mundo humano preformado por creencias y costumbres, por principios y normas”. El que se siente a gusto en la “sociedad atomizada y difamada”, porque ha ayudado a destruir “el armazón existencial del vivir humano, la *Citadelle* que el fervor pretérito fundó para albergue y tabernáculo de sus hijos”<sup>500</sup>.

1.2. COINCIDENCIA GENÉTICA. Hay una coincidencia genética entre el culto a la Razón y las exigencias de la sociedad democrática, plasmadas por los ilustrados y Rousseau. El poder democrático no se asienta en orígenes ni carismas superiores, sino que se establece por convención, de la que nace la Constitución, plano racionalista de la sociedad futura. Los hombres no serán gobernados por “dioses” ni por normatividades venidas desde lo alto. Con el poder democrático, se inicia la supuesta era del autogobierno, en el sentido de inmanencia absoluta: el gobierno y la estructura social se originan única y totalmente en la Voluntad General.

Los efectos de esta nueva ideación político-social han sido universales:

*“Han transcurrido casi doscientos años desde aquella apoteosis de la Razón. Expandidas a todo el mundo las ideas de la Revolución por los ejércitos napoleónicos, parece haberse establecido universalmente el régimen político ideado en las Convención: laicismo de Estado, Constitución emanada de la voluntad popular, sufragio universal, igualdad ciudadana. Las diferencias religiosas e históricas que determinaron una pluralidad de naciones, y la identidad de cada una, han dejado de ser relevantes ante la*

---

<sup>499</sup> GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), p.200.

<sup>500</sup> GAMBRA, Rafael, *El Silencio de Dios* (1968), pp.31-32, con referencias a San Anselmo y Saint Exupéry.

*universalidad de ese esquema político democrático-racional. Incluso las regionalidades o «autonomías» que surgen se acomodan políticamente a ese mismo esquema”<sup>501</sup>.*

El poder democrático ha tenido sucesivas conformaciones ideológicas. La primera, la del pacto social, resultó bastante ingenua. La sociedad sería un mecanismo asociativo, que se crea mediante acuerdo de todos los individuos racionales, que plasman sus bases en textos (constituciones), cuyo objeto es delinear la mejor estructura de convivencia para superar los males políticos y sociales. Como este “deber ser”, con frecuencia, no responde a los hechos, queda, al final, perviviendo con un puro sentido normativo.

Surge entonces el positivismo organicista, que considera materialmente a la sociedad como un organismo superior, una realidad vital autónoma, independiente de las personas que la conforman, con su propia legalidad físico-social. Las leyes racionales y necesarias no se encuentran en el pacto social, que es algo exterior, sino en la sociedad misma, que es algo interno. El descubrimiento de esas leyes debe llevar a la humanidad a descubrir la fórmula de la correcta convivencia, previendo, por adelantado, todos los problemas sociales. Tarea, como se comprende, ilusoria y utópica.

De la lógica prolongación de este sistema, nace la concepción liberal democrática, la tercera de las concepciones. La sociedad, como organismo superior, representa la soberanía popular, suma empírica de todas las voluntades racionales e individuales. Como la sociedad liberal se haya gobernada –se supone- por la razón (¿qué más racional que la asociación de hombres “libres” e “iguales?”), se convierte en la instancia superior y unificadora de todo el orden político y social, por sobre todo individuo o grupo humano infrasoberano. Como el Estado moderno encarna la soberanía popular, tiene patente de curso para intervenir en el nombre de la libertad, sin límites prácticos, en los más amplios sectores de la vida social.

Emerge de aquí la cuarta y última concepción, la “idealista”. De ella surgen los nacionalismos y los socialismos. Esta concepción idealiza el poder público, sea que se encarne en el Estado, la Sociedad, o la Nación. Él es el principio informador -sea espíritu, voluntad o fuerza- que “vale por sí mismo y explica las formas inferiores del espíritu y de la vida que no serán más que sus expresiones históricas”. El Poder democrático reviste un carácter absoluto de proto-realidad, para realizar las metas racionales de la Revolución<sup>502</sup>.

El tránsito del Estado liberal al Estado totalitario –nazi o comunista- es, desde esta lógica, un paso necesario. Si el racionalismo tuviera un sentimiento, si fuera afectado por una pasión, tal sería la del asesinato. En su etapa totalitaria, el asesinato racional, el asesinato como elemento de planificación, le es esencial, al punto que las víctimas son escorias del proceso<sup>503</sup>.

En todo este proceso de construcción del Poder democrático, el “primum cognitum” sociológico es el sujeto abstracto, imaginado “libre” de todas las ataduras previas, naturales e históricas. Ese sujeto, en el momento liberal, es el individuo puro y

---

<sup>501</sup> GAMBRA, “Razón y democracia” (1987), p. 764

<sup>502</sup> Las cuatro concepciones en GAMBRA, “Las implicaciones sociales de la persona”, *Revista Internacional de Sociología* (1972), p.3.

<sup>503</sup> GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), p.121.

aislado; en el momento colectivo, se convierte en una red de relaciones ficticias. En ambos casos, se despoja a la persona y a la sociedad de sus cualidades humanas.

En los tiempos posmodernos, el ciudadano se da cuenta del artificio de ambos regímenes, pero reacciona en un sentido destructivo. Vuelve a lo concreto, pero sorteando las esencias, y disolviendo a la persona en un haz de estados y fenómenos, cada vez más atomizados y fugitivos.

1.3. DEMOCRACIA COMO SOLUCIÓN PERFECTA. El racionalismo político al hacer de la democracia moderna la solución “perfecta” y “organizada” de la convivencia humana, crea el problema social como algo inherente al régimen político.

El hombre no puede resolver sus problemas de convivencia –materiales y espirituales- de un modo perfecto y definitivo, porque la imperfección, y consiguientemente, el sufrimiento, son insuperables. De ahí la pobreza y la desigualdad, siempre reales, que acompañan en distinta medida a cualquier orden social. Son carencias que tienen su origen en antecedentes ontológicos, y que muchas veces, no son propiamente males, pues sirven de ocasión para realizar bienes morales. No considerar, en obsequio a una sociedad racional, estas distinciones, es una insensatez<sup>504</sup>.

En este sentido, hay una incompatibilidad profunda entre la Gran Revolución de 1789 y la Civilización cristiana. No solo, por los ataques confesos a la vigencia social y política de la fe de Cristo, sino en razón de la misma configuración de la sociedad democrática que de ella nace.

La sociedad cristiana, con sus libertades concretas y sus bases corporativas e históricas, es, para el racionalismo, imperfecta en su organización, fuente continua de opresión vinculadora.

En este contexto, los ideales de *Libertad*, *Igualdad* y *Fraternidad*, no han de ser interpretados en un sentido a-histórico, sino dentro de estos esquemas revolucionarios. La *libertad* está pensada para desvincular al ser humano de sus asociaciones históricas y naturales. La *igualdad* para mantener al hombre en el individualismo gregario, dominado por el Estado uniformador. La *fraternidad* es la situación social que resulta de lo precedente. Se trata de ideales “anti-naturales” porque perturban el normal desenvolvimiento de la sociedad humana<sup>505</sup>.

La Revolución dirige sus ataques particularmente contra la familia extendida y la Iglesia Católica, por una razón estratégica: el hombre nuevo de la sociedad racional necesita ser educado de acuerdo a los moldes democráticos y artificiales. La educación familiar y religiosa es completamente extraña a dichos moldes: atienden a la persona, no al “ciudadano” libre e igual. Para este “ciudadano” los vínculos familiares y religiosos – los más fuertes e “irracionales”- carecen de significado, pues no se ajustan a una sociedad contractual y acreedora, como la que pretende la democracia moderna.

---

<sup>504</sup> Interpretamos dos preciosos textos: GAMBRA, “El mal social” (1954), pp.219-220; y GAMBRA, “El sentido profundo de la cuestión social según Balmes” (1952), pp.33-37.

<sup>505</sup> GAMBRA, “La libertad en la sociedad tradicional cristiana y en la sociedad de masas” (1970), pp.291-292; GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), pp.201-202.

El ataque a la familia hasta su virtual estrangulamiento, puede seguirse fácilmente desde el ángulo del derecho, sea en el paradigma de la Revolución Francesa, hasta el Código Napoleónico, sea en lo ocurrido con la legislación común en los dos últimos siglos. El derrotero parte del matrimonio monogámico e indisoluble, base de una familia extendida y vinculada a la propiedad común, hasta llegar a la actual liberación sexual y a la tutela estatal de la patria potestad que, en rigor, hace innecesaria la comunidad familiar<sup>506</sup>.

1.4. EL FRACASO SOCIAL DE LA DEMOCRACIA MODERNA. La democracia moderna puede ser juzgada, después de dos siglos, en un sentido opuesto al que pretendió el racionalismo. La humanidad no alcanzó las más altas cotas de racionalidad en el gobierno de los pueblos, sino un estado de simulación y mitificación.

El régimen “racional” no elimina los factores infra-rationales. En los sistemas democráticos, la generación de los gobernantes se funda en el sufragio universal, individual, inorgánico e igualitario. Pero ese sistema funciona apelando continuamente a artificios técnicamente diseñados para influir en las capas profundas de la emotividad, como aludimos en el capítulo I. Se ha transitado desde una democracia de ideas a una democracia del marketing, de la imagen y del espectáculo. La “Voluntad general”, cúmulo de las individualidades racionales, evoluciona hacia un “reflejo condicionado general”<sup>507</sup>.

La democracia inaugura la era de los regímenes políticos destructivos. La “racionalidad liberada” no ha fomentado la previsibilidad política, la continuidad gubernativa, ni la armonización social, como se ha prometido. Y puestos a comparar, esas dotes se realizaron bastante mejor en los regímenes políticos anteriores a la democracia moderna. En parte, porque cada gobierno democrático tiene sentido de revolución y pretende el “cambio”. En parte, porque los gobiernos democráticos no coronan, como los anteriores, una sociedad de sociedades, con estructura y vida propia.

La democracia moderna pretende, por su propio dinamismo, estructurar toda la sociedad desde fuera sometiendo a la planificación igualitaria. En este cuadro, los cuerpos asociativos intermedios -los que componen la sociedad de sociedades- tienden a ser tratados como elementos del “irracional histórico”, como “poderes fácticos”, que se interponen entre la voluntad del individuo y la voluntad del Estado. Son poderes sociales no ideados por teóricos de gabinete ni establecidos por la razón pura a partir de una Constitución. Pocas constituciones tienen la humildad -y el sentido de realidad- de reconocer estos cuerpos intermedios en todo su vigor, autonomía y vida propia.

El régimen político del racionalismo ha resultado en improvisación y, muchas veces, en anarquía, al menos en cuando al real destino de los pueblos. Desde este enfoque, la historia de la democracia moderna adopta una significación más bien destructiva que

---

<sup>506</sup> GAMBRA, “Familia y Sociedad” (1995), pp.932-934.

<sup>507</sup> GAMBRA refiere a la conjunción de cuatro factores: la imagen del candidato, el eslogan breve e incisivo para crear una imagen mental sugestiva, una musiquilla pegadiza que acompaña a ambos, dinero suficiente para una campaña masiva y saturadora de estos tres elementos. Estos factores llegan al extremo de propiciar “la pereza mental, el sexo, incluso la búsqueda del reflejo o del síndrome”. GAMBRA, “Razón y democracia” (1987), p.765.

constructiva: la de “una guerra latente o abierta contra la influencia y la existencia misma” de la asociatividad humana<sup>508</sup>.

En este plano, la democracia moderna ha demolido cuanto ha podido la genuina sociedad humana, ocasionando una serie de problemas nuevos, que los hombres de los siglos XIX y XX han tenido que afrontar.

Hay un motivo de principio: la razón desvinculada de la experiencia histórica es directriz inadecuada para la gobernación de los pueblos. Como la sociedad que creó la Modernidad dejó de ser producto de la historia y de las relaciones reales para convertirse en una estructura de tesis apriorísticamente organizadas, la naturaleza y la historia tuvieron que volver por lo suyo ante los desajustes inhumanos creados por la Libertad, la Igualdad y la Fraternidad.

Los males de la “Libertad” revolucionaria, fueron afrontados, torpemente, con la “Igualdad” revolucionaria. La democracia moderna optó por el Estado centralista y uniformador para hacerse cargo de las funciones que otrora realizaba la sociedad misma, y que el liberalismo había disgregado. El Estado se erige, entonces, en el gran poder tutelar, en el reglamentador minucioso de las relaciones sociales. Se entra en las diversas formas de socialismo estatal. Liberalismo y socialismo suman una misma empresa destructora.

Más allá de las exigencias teóricas del marxismo o de la socialdemocracia, en la realidad existencial de los pueblos de hoy, el socialismo se presenta bajo formas prácticas, en las “legiones de funcionarios y toneladas de reglamentos que sostienen una colosal organización babélica”. La sociedad no ha quedado solo en estado de desmembración individualista, sino que se ha agregado otro mal: la intervención foránea, permanente, y estratégicamente niveladora del Leviatán.

El resultado de la “Igualdad” revolucionaria ha sido la inadaptación ambiental y la inestabilidad social. Pero, una vez más, la naturaleza y la historia se hacen presentes mediante la necesidad de adaptación social y de estabilidad. El problema es que la democracia moderna, ya en su veta distópica, también pretende hacerse cargo de estos problemas, que ella misma ha creado. Ahora sueña con la adaptación a través de procedimientos técnico-genéticos (las aptitudes y gustos individuales son “prejuicios”) y la organización de diversiones sensuales, extintora de los impulsos trascendentes. Asimismo, espera estabilidad mediante la vinculación técnica de “infrahombres” en el seno de una planificación universal<sup>509</sup>.

1.5. MENTIROSA LIBERTAD DEMOCRÁTICA. La Revolución no sedujo por la libertad (existencialmente vivida), sino por la “Igualdad”. En esta línea, el régimen racional ha asfixiado la genuina libertad política y social, por medio de la destrucción de sus cimientos asociativos e históricos, que es el mundo de las cosas y de las relaciones reales, y la religación del hombre con el orden sobrenatural.

No fueron las libertades, sino la libertad masificada, la que impulsó la Revolución Francesa. Esta es la única libertad que el hombre contemporáneo comprende. Una libertad tecnológicamente organizada y controlada; una libertad extrínseca, que mide su éxito por

---

<sup>508</sup> GAMBRA, “Razón y democracia” (1987), pp.765-766.

<sup>509</sup> GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), p.204-206, con referencia a Huxley.



criterios de eficacia o rentabilidad. Una libertad que empobrece la personalidad humana, porque festeja la desaparición de vínculos y deberes, carece de “principios” y de un “sobre-ti”, y no le queda más que trivializar las pulsiones vitales (conservación y placer), para reconocerse en ellos. Una libertad infrahumana, pues ha perdido el bien más precioso: el darse a los otros y a las instituciones que representan el sentido más profundo de la vida humana, a través del compromiso cordial con los vínculos naturales y sociales<sup>510</sup>.

La “Libertad” revolucionaria creó el pauperismo social: la sociedad desarraigada, sin ambientes ni instituciones solidarias, sin medios comunitarios que completasen y defendiesen al hombre. En el siglo XIX la sociedad europea fue perdiendo su estructura y autonomía, mientras se expandía la proletarización y la lucha de clases. La labor desvinculadora del liberalismo fue fatal para la propiedad familiar, la vida agrícola, los lazos comunales y las formas cooperativas, alterando profundamente el sentido de lo que hoy conocemos como economía. Como contrapartida a la “Libertad” revolucionaria, nació el ideal de “justicia social”, designación que vuelve a apelar a la naturaleza y a la historia, pero que es continuamente tergiversado por el socialismo<sup>511</sup>.

La libertad moderna es una libertad fuertemente condicionada desde el punto de vista psicosocial. Gamba resalta el papel de las técnicas de información, de la manipulación de la imagen y del poder de la propaganda explícita o encubierta para socializar al hombre moderno. Ya nos hemos referido a este aspecto. Lo que hay que destacar acá es que, desde tal horizonte, surge la veta totalitaria de la democracia.

El hombre que desde su interior crea su mundo circundante, siempre lo hizo de la mano de la familia, los cuerpos intermedios, las instituciones y las costumbres. Como apoyatura socializadora, marco arraigado de sentido y de prolongación personal. En la democracia moderna, en cambio, es el Poder quien impone, desde el exterior, ese mundo, mediante el régimen de opinión, asentado en la información y la propaganda<sup>512</sup>.

1.6. EL ESTADO COMO ARTIFICIO DOMINADOR. La Revolución Francesa consolidó un nuevo poder político: el Estado, como artificio moderno dominador. La democracia moderna ha girado durante dos siglos en torno a esta figura, en donde se ha operado una radical transformación de lo político.

En primer lugar, a diferencia de las autoridades políticas del antiguo régimen, el Estado no es algo *humano*. Como sujeto, no remite a una persona natural que detente un poder circunstanciado, sino a un sujeto que se atribuye la capacidad de ser agente activo de la historia, soberano del destino de la sociedad. Se trata de un poder racionalista, principio de organización y planificación societaria, del que se ha borrado todo carácter personal y concreto.

---

<sup>510</sup> GAMBRA, “La libertad en la sociedad tradicional cristiana y en la sociedad de masas” (1970), p.291 y 293-295; GAMBRA, *El Silencio de Dios* (1968), p.175.

<sup>511</sup> GAMBRA, “Socialización y socialismo” (1963), pp.82-83.

<sup>512</sup> GAMBRA, “La inteligencia en peligro de muerte” (2004), pp.374-375. Llegará un momento, en el avance tecnocrático de la igualdad y de la libertad, en que el hombre moderno carecerá del derecho al fuero interno. GAMBRA, “La amenaza de la psicología”, (1972), pp.514-515. Gamba se refiere a la manipulación de los instrumentos tecnocráticos de masificación como un “asalto a las almas”, de la que resulta una “trivial libertad”. GAMBRA, “La libertad en la sociedad tradicional cristiana y en la sociedad de masas” (1970), p.296-298).

En cuanto a la extensión de su poder, el Estado ha conocido un crecimiento implacable, a pesar del revestimiento democrático y participativo. Al extremo de convertirse en “la totalidad en movimiento”.

La reivindicación constitucional del Estado de Derecho, como condición necesaria del poder limitado y garantía de la libertad de los ciudadanos, no impide el peso monstruoso del Estado, pues se mueve en otro horizonte, que para estos efectos es inocuo<sup>513</sup>.

El Estado moderno es una criatura del racionalismo. Sabemos que nace teóricamente de un acuerdo o pacto de voluntades individuales numéricamente computadas. La única realidad que tiende a reconocer, aparte de él mismo, es el individuo incualificado.

Esto tiene un efecto desastroso en el Derecho. Los cuerpos intermedios diferenciados deben desaparecer en nombre de la Razón por tratarse de creaciones históricas irracionales, tal como lo propuso e impuso la Ley Le Chapelier a partir de la Revolución Francesa. Del Estado surge la centralización administrativa y uniformadora que no reconoce, por principio, ni jerarquía social, ni municipios autárquicos, ni comunas libres, ni familias vigorosas. Solo individuos. Todo poder jurídico al interior de la sociedad se concibe como un poder delegado del Estado y su ordenamiento jurídico. Esta doctrina alcanzó sus cotas más altas con el positivismo jurídico<sup>514</sup>.

El Estado moderno no puede separarse de lo que hoy se denomina sociedad civil. Su surgimiento implica, como ya hemos referido, que la sociedad recibe una organización estatal, que toda su vida queda sujeta a su engranaje, porque, en paralelo, la sociedad auténtica ha sido deformada y convertida en un conjunto indiferenciado de individuos y ciudadanos iguales. La estructura de la sociedad es tutelada o impuesta por el Estado: la sociedad se vuelve “sistema” y adquiere leyes políticas y sociológicas de carácter socio-estatal<sup>515</sup>. En otras palabras, un monstruo. Este es, precisamente, el “sistema social” congruente con la democracia moderna.

1.7. ENSAYO DE DIVINIZACIÓN. La democracia moderna equivale a un ensayo para divinizar al hombre. Cuando se habla de “divinización” se puede mover a equivoco. Lo que se cree divinizar es la abstracción “Hombre”, la curvatura sobre sí mismo, como posibilidad infinita de auto-organización de la especie. No es el hombre concreto, de carne y hueso. Ante el Estado democrático todos los individuos son iguales “susceptibles de ser colocados en fila, formando cola en un universo centralizado y uniforme”. Al fin y al cabo, la individualidad personal y concreta, con todas sus peculiaridades reales, son también parte del “irracional histórico”, que se debe remover, como tara última, que impide la sociedad racional.

---

<sup>513</sup> GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), pp.144-150, 193. Sobre la hipertrofia del poder del Estado por el racionalismo, GAMBRA, “Epílogo”, a THIBON, *Diagnóstico de Fisiología Social* (1958), pp.125-128.

<sup>514</sup> Los Estados regionales y federales son tales porque el racionalismo no ha podido evitar la fuerza de la idiosincrasia histórica. Pero aún en estos modelos, al interior de las autonomías, regiones o Estados federados, se tiende a reproducir la centralización administrativa y la uniformización. “Si se parte una piedra”, observa Gamba, “resultarán piedras más pequeñas, no surgirá una materia orgánica”. GAMBRA, “El centralismo de las autonomías” (1992).

<sup>515</sup> GAMBRA, “El catolicismo como lastre” (1981).

En la posmodernidad, el Estado renuncia a las ideologías fuertes, pero se convierte en su propia ideología: la del Estado tecnocrático, para el cual la individualidad personal es el último reducto que requiere ser invadido y dominado<sup>516</sup>.

1.8. EMANCIPACIÓN DE LA CIUDAD. La democracia moderna entraña la disolución de la ciudad política.

En primer lugar, constituye una inversión de la Ciudad. El racionalismo democrático ha pretendido “definir” en las constituciones políticas lo indefinible: la ciudad del hombre, como si la sociedad fuera un hábitat teórico de un ser abstractamente considerado. Pero la sociedad humana es lo opuesto, una formación concreta en la que se conjugan todas las fuentes plurivalentes de la naturaleza humana y de la historia. Es imposible subsumirla en un documento jurídico, como si fuera una sociedad anónima, negocio puramente voluntario<sup>517</sup>.

Del racionalismo ha brotado *“la tendencia a privar a la sociedad real (las patrias o países históricos) de todo carácter diferenciado y concreto que pueda mover hacia ella los estratos más profundos y vinculares del hombre. La masificación del hombre en núcleos innominados, la tecnificación estatal en la regulación de sus lazos, la secularización de sus vidas y de la vida pública que destruye lo santo y reverencial de los pueblos y de sus costumbres. ¿Quién podrá amar a su distrito municipal, esas demarcaciones artificiales del racionalismo político?”*<sup>518</sup>.

El racionalismo democrático, en su odiosidad hacia los vínculos misteriosos y primarios de la naturaleza y de las relaciones históricas, ha intentado sustituir los lazos humanos por la educación dirigida: la “educación cívica” o el “nacionalismo” voluntarista, uniformador y masificador, solo pendiente de un futuro por realizar, y no de un pasado por proteger, amar y prolongar.

La democracia moderna equivale, en todos sus términos, a emancipación contra la Ciudad. Supera, por tanto, los límites de la destrucción. No solo arrumba lo que se ha edificado durante milenios, sino que se aleja de toda ciudad posible. Se “libera” de las condiciones que vuelven factible el resurgimiento. A este título, Gamba denomina a los modernos como “los juglares de las ideas”, desacralizadores por vocación. Si se niega, por principio, la verdad misma, el bien y el mal, no hay validez posible para la noción de orden, y, menos, por tanto, para el orden concreto en que toda Ciudad se asienta.

Esto explica por qué en la democracia moderna hay tanto espacio para la revolución y tan escaso lugar para la lealtad hacia la obra política tradicional:

*“¿A qué ser fiel bajo un orden dinámico o progresista en el que instituciones, normas y creencias se atemperan cada día a la utilidad tecnocrática del bienestar humano? Donde nada posee una estructura válida por sí ni estable, sino que la posee solo en función de un Progreso o evolución hacia fines abstractos o teóricos, ¿qué reforma cabría con intención curativa o impulsora? El espíritu revolucionario, que por*

---

<sup>516</sup> La idea se sugiere en GAMBRA, “El flautista de Vaucanson” (1958) y GAMBRA, “El nivel mental de los murcianos” (1961).

<sup>517</sup> GAMBRA, *El Silencio de Dios* (1968), pp.65-67.

<sup>518</sup> GAMBRA, “Los principios de la política según Santo Tomás de Aquino” (1975), pp.1263-1265. La *pietas patria* y su disolución por la educación de los “derechos humanos”, en *Ibíd.*, pp.1262-1263.

*abstracto en sus fines es totalitario en su rebelión y en el cambio, sustituye en el corazón humano al antiguo y amoroso empeño reformador de lo que a su vez se respeta y se mejora*<sup>519</sup>.

Este es el perjuicio último de la democracia moderna. El haber perturbado el mismo corazón humano en el orden de sus amores sociales.

En síntesis, la obra prima de la Revolución Francesa es la democracia moderna. Como sistema colectivo, es el principio de una “anti-metafísica” social cuyo resultado es la destrucción de la genuina asociatividad humana y la creación de una “no-sociedad”.

## 2. LA REVOLUCIÓN INDUSTRIAL Y EL RITMO DE LO NO HUMANO.

La Revolución industrial corre en paralelo con los efectos sociales de la Revolución Francesa. Denominarle “revolución” es una metáfora para resaltar que la civilización industrial produce un quiebre profundo en la sociedad humana y en las exigencias del orden natural que se posan sobre ella.

La civilización industrial sega las posibilidades de la Ciudad, hurtándole el espacio y el tiempo genuinamente humanos. En un texto sintomático, Gamba caracteriza esta situación:

*“La civilización industrial es una civilización construida contra el espacio y contra el tiempo. El hombre actual dispone de medios desconocidos para el de cualquier época, pero carece de espacio y de tiempo. Apretado en núcleos masivos de población, en bloques milimetrados de viviendas en serie, en transportes y vías sobrecargados, no intenta siquiera otorgar figura de mansión humana a un espacio inexistente, ni orden diferenciado o ritual a un tiempo que escapa en tráfago de prisas y que se valora solo por su rendimiento económico. El hombre de tal ambiente desconoce los valores y los incentivos que podrían hacer mansión de su espacio u otorgar fisonomía a su tiempo. Decaen hasta su desaparición el compromiso del hombre con las cosas y el *apprivoisement* de las cosas con el hombre”*<sup>520</sup>.

El “*apprivoisement*” es un término que estudiaremos en el capítulo III a propósito de la conceptualización de la sociedad como comunidad.

Para Gamba la industrialización supone un cambio antropológico de proporciones, un nuevo modo de ser y obrar aplicado al hombre. Los nuevos medios de vida introducen a amplios sectores de la población a formas diferentes de existencia, que entrañan “el tránsito colectivo hacia un estado de cambio permanente”. Ese estado se delinea en un “un régimen general de desvinculación con el medio”. Con todo el medio humano: la naturaleza y su ritmo, la biología y sus exigencias, el solar familiar y la fijación laboral, la moral del estatus<sup>521</sup>.

El fenómeno tiene diversas variaciones que es bueno apuntar:

---

<sup>519</sup> GAMBRA, *El Silencio de Dios* (1968), p.178.

<sup>520</sup> GAMBRA, *El Silencio de Dios* (1968), p.126.

<sup>521</sup> GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), p.152; GAMBRA, “Moral y cambio social” (1957), pp.1-3.

2.1. UNIFORMIZACIÓN. La industrialización *uniformiza* ayudando ambientalmente a la obra político-social de la Revolución.

La civilización industrial impone el ritmo no humano de la máquina a todas las actividades de la vida humana. Las costumbres, instituciones, tradiciones y ritos –en definitiva, toda peculiaridad- que siguen su propio ritmo lentifican el proceso industrial y tecnológico cada vez más acelerado. En consecuencia, se les fuerza a desaparecer.

La industrialización uniformiza a través de la indiferenciación social, primero al interior de las clases populares, después de las clases medias, que hoy componen la mayor parte de la sociedad. Las clases altas tienen a distinguirse solo por el dinero y los subproductos del lujo.

2.2. DESMORALIZACIÓN. La Civilización industrial *desmoraliza*. La Revolución industrial surge como un artificio neutro, fruto del progreso científico, realizado con el objeto de ayudar a la humanidad a mejorar sus condiciones de vida. En realidad, la sociedad industrial es solo materialmente efecto de ese proceso. Formalmente, es hija “del espíritu racionalista que advino a nuestra civilización”. Ese espíritu es el que inspira el progreso científico y tecnológico hasta la hipertrofia, hasta alejarlo de lo humano concreto, decretando, de pasada, la extinción de las formas de vida históricas.

La mentalidad racionalista vuelve imposible la adaptación acompasada de los cambios tecnológicos a los ambientes humanos. El problema, destaca nuestro autor, es “originariamente espiritual, aunque haya desencadenado un posterior condicionamiento técnico económico”<sup>522</sup>

Con la industrialización desaparecen las costumbres arraigadas. Y a ello le sigue una constelación de fenómenos desvinculadores: desarraigo social, irrupción del maquinismo, invasión del derecho estatal<sup>523</sup>. El vidrio de esos grandes acuarios donde se posa establemente la moralidad social ha sido roto por la fuerza de los hechos.

Las nuevas clases capitalistas que surgen de las sucesivas revoluciones industriales se encumbran por el saber tecnológico o el lucro, sin relación necesaria con deberes anejos de patronato o de servicio social. La clase financiera, el gran comercio, el periodismo, que crecen bajo su sombra, arrastran estos males. “Nunca, puntualiza Gamba, el encumbramiento social ha comportado menores obligaciones ni menos compromiso social”<sup>524</sup>.

2.3. CAPITALISMO SALVAJE. La industrialización permite el desarrollo de una *nueva forma de capitalismo*, ligado a los saltos cualitativos en las técnicas de producción. Lo que produce una transformación en las relaciones entre sociedad y economía. De una

---

<sup>522</sup> GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), pp.165-166.

<sup>523</sup> GAMBRA, “Moral y cambio social” (1957), pp.12-14.

<sup>524</sup> Nuestro autor observa que el principio revolucionario de igualdad ante la ley, envuelto en su propia ficción, está atado de manos. No puede reconocer ni encausar “el principio la preeminencia real de los poderosos” que “los exime de todo deber especial de estado o condición”. GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), p.165.

economía vincular y estable, mayoritariamente agraria, se pasa a una economía “libre” (no vinculada a nada, sino al lucro) e inestable, preponderantemente industrial<sup>525</sup>.

La “cuestión social” es uno de los frutos más amargos de la Revolución industrial y, hasta la Segunda Guerra Mundial, el gran talón de Aquiles del capitalismo industrial. La aparición de la nueva clase de asalariados -los obreros-, sumado a la destrucción del mundo asociativo por parte de la Revolución Francesa, impide que esta clase evolucione pacífica y convenientemente hasta incorporarse a la sociedad<sup>526</sup>.

Superado el proletariado por la expansión del bienestar, de la mano, en gran parte, de la economía financiera, subsiste la esencia del problema: la deshumanización del hombre por la economía. O, si se quiere, el encuadramiento de toda la sociedad en función de la economía, que gira sobre sí misma, en la cadena del consumo / producción cada vez más acelerado.

Marx tuvo un error de perspectiva cuando vio en la burguesía capitalista un estadio económico transitorio. Gracias al éxito material de la revolución industrial, la burguesía se expandió por toda la sociedad como mentalidad y modo de vida. El “negocio” es, hoy, la ocupación por antonomasia, después de más de un siglo de desvinculaciones. Nadie piensa en la solución no materialista del problema social, que pasa por la contemplación y la vuelta al ocio<sup>527</sup>.

En síntesis, la Revolución industrial y las sucesivas prolongaciones le han robado al hombre moderno el tiempo y el espacio. Ya no son suyos, porque ya no son propiamente humanos. Han sido invadidos por el ritmo acelerado de la máquina, por la lógica de la eficiencia y de la uniformidad, por la ausencia de sentido moral, por los requerimientos “objetivos” del “trabajismo”, de la producción y del consumo.

### III. EL DRAMA PERSONAL DEL HOMBRE MODERNO, AL QUE NO LE ES DABLE VIVIR EN SOCIEDAD.

El drama situacional del hombre moderno, al que no le es dable vivir en una genuina sociedad, se convierte en un problema personal. Esta tesis no es trabajada por nuestro autor de un modo formal y sistemático. Pero se encuentra dispersa en innumerables reflexiones y textos. Se puede ordenar de la manera que exponemos a continuación. Los títulos son nuestros.

#### 1. HUÍDA DE LA METAFÍSICA.

Dada la situación de la sociedad actual, tal como ha sido descrita en los acápites anteriores, el hombre moderno se encuentra en un estado de “huida de la metafísica”.

a. Las negaciones de la filosofía moderna alcanzaron, al fin, al hombre de la calle. La grandeza del entendimiento humano, su capacidad de penetrar en la esencia de las cosas

---

<sup>525</sup> GAMBRA, “Carlismo y cuestión social” (1970); GAMBRA, “Socialización y socialismo” (1963), p.80-85. Sobre el genuino espíritu de economía o de ahorro y su efecto civilizatorio. GAMBRA, “El ahorro, ¿es una virtud?” (1960). En el texto también se refiere al mal de la burguesía rentista, que prepara las generaciones a la imprevisión y al crédito, y, después al socialismo.

<sup>526</sup> GAMBRA, “Libertad y bien común. La obra de Johannes Messner” (1991).

<sup>527</sup> GAMBRA, “Nuestra sociedad burguesa” (1978).

y conocerlas “según lo que realmente son”, ha sido olvidada, ciñéndose, por lo general, al puro fenómeno sensible (empirismo), o a un cierto intuicionismo, por la que se espera recibir información de algo extrínseco a la capacidad del espíritu humano<sup>528</sup>.

La Modernidad escindió el ser y el pensar, convirtiendo la «pregunta gnoseológica» en filosofía primera. Pero, por este camino, no ha podido llegar a un “criterio de certeza” satisfactorio. Y está condenada a no encontrarlo nunca, Por exigencia metodológica, se niega a superar sus propios condicionamientos: el de una gnoseología radical, carente de todo presupuesto metafísico<sup>529</sup>.

b. La “huida de la metafísica” es la huida de la verdad. La verdad no es el despliegue del pensamiento, como ha querido la filosofía moderna, sino que el pensamiento es el desenvolvimiento de la verdad. La filosofía no es «desarrollo», sino «descubrimiento» (*aleceia*). Existimos, como decía Holderlin, “desde un diálogo”. Un diálogo con nosotros mismos, con el mundo y con Dios. Un diálogo, en definitiva, con la verdad del ser<sup>530</sup>.

c. La “huída de la metafísica” también se manifiesta en el dominio de las ciencias matemáticas y la transformación consiguiente de la realidad en *poiesis*. Gamba puntualiza, sin embargo, que las ciencias matemáticas, como referente del racionalismo, no sustituyeron, propiamente, a la metafísica. El ser del mundo externo, del mundo real, fue lo que desapareció para el racionalismo. Y, tras él, la metafísica. El desarrollo de las ciencias matemáticas tampoco es, obviamente, algo negativo, sino su hipertrofia, esto es, la concepción matematizada de la vida. En ese sentido, esta concepción viene a ser la “hijuela de la actitud poiética o creadora” del racionalismo.

El dominio que la razón matematizante es, en todo caso, una decadencia del espíritu humano, en la medida en que sólo atañe a lo mudable, y no al ser de las cosas. Su condicionamiento reflejado en el uso de los modelos técnicos, que debieran ser solo instrumentos, se convierten en mitificaciones que justifican la conversión de la realidad en *poiesis* siempre móvil<sup>531</sup>.

d. La “huída de la metafísica” es, asimismo, huída de Dios. La Modernidad es un proceso de «desteologización». En este rango, la *pars destruens* y la *pars construens* de la Modernidad se dirigen a un objeto compartido: demoler el realismo metafísico y

---

<sup>528</sup> GAMBRA, “Información bibliográfica” sobre CANALS VIDAL, *Cuestiones de Fundamentación* (1983), p.232-233, con referencia a la luz del entendimiento agente y a la gnoseología de Santo Tomás. Gamba sigue la lectura de Canals en cuanto a que el conocer en cuanto tal no consiste en una forma de inherencia sino en la *identificación entre el cognoscente y lo conocido*. Sobre este punto, precisa nuestro autor que “los distintos intuicionismos que nacieron del planteamiento cartesiano y su prioritaria consideración de la pregunta gnoseológica tuvieron origen en la negación u olvido de dos puntos capitales del aristotelismo tomista: la definición del verbo mental y la existencia en el hombre de un doble conocimiento: el conocimiento existencial, singular e íntimo, y el conocimiento esencial, conceptualmente expresado, acerca de la propia naturaleza de la mente”. GAMBRA, “Información bibliográfica” de CANALS VIDAL, *La esencia del conocimiento* (1988), p. 558.

<sup>529</sup> Gamba precisa, siguiendo a Canals, que “la misma radicalidad de la pregunta gnoseológica, lejos de excluir, exige como presupuesto la originaria experiencia humana del conocimiento; y no solo del conocimiento humano, sino del conocimiento en cuanto tal”. Esto debe llevar a la determinación de los *praecognita*, como posibilidad misma de la pregunta gnoseológica. GAMBRA, “Información bibliográfica” de CANALS VIDAL, *La esencia del conocimiento* (1988), pp.557-558.

<sup>530</sup> GAMBRA, “Información bibliográfica” sobre MURUZÁBAL, *Acercamiento a la antropología filosófica de M.F. Siacca*, Verbo 105-106 (1972), p.594, con referencia a Brentano, Hartmann y Siacca.

<sup>531</sup> GAMBRA, “La inteligencia en peligro de muerte” (2004), pp.373-374.

gnoseológico, para negar a Dios, y construir un mundo radicalmente autosuficiente. En frase de Siacca, Gamba apostilla: “La gran cuestión del hombre no es social, ni económica ni política: es la de si Dios existe o no existe”<sup>532</sup>.

En síntesis, la “huida de la metafísica” designa importantes falencias del hombre moderno, correlacionadas entre sí. Primero, el oscurecimiento de la inteligencia, en virtud del giro epistemológico. Segundo, la transformación de la realidad en *poiesis*, como nuevo hábitat humano, por obra de la razón matematizante. Tercero, el rechazo al ser y, en consecuencia, a la verdad, y la condena a vivir en el cambio sustancial y permanente. Cuarto, el ocultamiento de Dios, mediante la destrucción del orden de lo creado.

## 2. HUÍDA ANTROPOLÓGICA.

La Modernidad forzó a la filosofía a huir de “lo humano visible y valorable”, para replegarse, como en su torre de marfil, en lo epistemológico y metodológico. Con ello le quitó su papel más alto, aquel que le habían asignado Aristóteles y Boecio: la de acompañar, como un consuelo, a la íntima desgarradura que a toda persona reflexiva le produce la caducidad del vivir.

“*El hombre*”, observa Gamba, “*requiere consuelo en mil situaciones aflictivas de la vida, pero la vida misma ha de necesitar consuelo, y la filosofía (junto a la fe religiosa) es uno de esos grandes consuelos*”. La filosofía nos permite superar el horizonte del mero transcurso histórico social o del puro sobrevivir memorístico<sup>533</sup>.

Y es que el ser humano, por su condición existencial, siente un dolor, que nuestro autor denomina “cósmico”, y que choca especialmente con el mundo que organizó el racionalismo. En su faceta sustitutiva de la Redención cristiana, éste se propuso estructurar racionalmente la sociedad, a fin de eludir los sufrimientos e imprevistos. Se fijó, sobre todo, en los dolores causados por las condiciones exteriores al ser humano, más fáciles de remover por la tecnología. Pero dejó de lado ese dolor “cósmico”, íntimo, de quien se sabe referente de su propio existir, pero que, sin embargo, se sabe finito.

El engranaje forzado de la dominación organizadora del racionalismo ha aumentado indeciblemente ese sufrimiento vital<sup>534</sup>. Los esfuerzos del existencialismo intrascendente de Heidegger<sup>535</sup> y del primer Camus<sup>536</sup>, así como los empeños del

---

<sup>532</sup> GAMBRA, “Información bibliográfica” sobre MURAZABAL, *Acercamiento a la antropología filosófica de M.F. Siacca*, (1972), p.595. Como se ve, el autor adhiere aquí a una de las principales tesis de Siacca.

<sup>533</sup> GAMBRA, “El gran tema de la inmortalidad personal” (1959).

<sup>534</sup> GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), p.59.

<sup>535</sup> Apunta Gamba, a este propósito, que la concepción filosófica de Heidegger parece identificarse con una soteriología ética: “*el arrojado concreto a la existencia (Dasein) conoce por la angustia los tres elementos de su situación: abandono, posibilidad y caída. En presencia de esta visión de la propia finitud, la conciencia moral (existencial) le hace una llamada silenciosa, irrazonada (cósmica) para salir de la inautenticidad de la existencia banal, dispersa, y adquirir la verdad radical, transparencia de la propia existencia; elegir sus propias posibilidades en la conciencia de su responsabilidad entitativa y en presencia de la muerte absoluta*”. GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), p.92.

<sup>536</sup> “*Camus evita explícitamente*” –dice nuestro autor– “*la construcción de una ética dentro de su obra, porque toda moral, dice, supone un Dios o un orden superior e imperativo de esencias que no cabe admitir, y por otra parte, pretende justificar la existencia que es en sí plenamente absurda. De estos dos principios –anti-eternismo y absurdismo– deriva lo que llama “estilo de vida” (por oposición a una ética), cuyas características son una rebelión (decisión de vivir conforma al absurdo), una libertad que emana de ella y*



existencialismo humanista de Sartre<sup>537</sup>, por construir una ética que dé respuesta a este macro problema que el racionalismo ha ignorado, han quedado a mitad de camino<sup>538</sup>

Comentando un texto de Santo Tomás (S.Th. I, II, q.2), a propósito del segundo Camus, Gamba nota que el existir humano no tiene realmente sentido sin la noción de bien. Y solo cabe considerar como bien definitivo –dada la contingencia del mundo que nos rodea– una realidad que trascienda al mundo y al hombre. El problema de la vida humana se plantea, entonces, desde otro ángulo: cómo ese bien será *su bien*<sup>539</sup>.

Por tanto, la “huida antropológica” connota la prescindencia de la Modernidad de todo lo humano visible y valorable, y, luego, de toda noción de bien específico de la naturaleza humana. Ambos son reemplazados por un mundo dominado por la simulación planificadora del racionalismo, donde no hay lugar para el verdadero consuelo del dolor existencial, inherente a la condición finita de la persona humana.

### 3. HUÍDA DE LA ÉTICA.

El hombre moderno no comprende el significado profundo de la ética, por la que se perfecciona moralmente. A través de esa perfección, se alcanza, a los ojos de Gamba, el genuino humanismo. La Modernidad compone, en sustitución, una ética falsa, que le aleja de sí mismo, del esfuerzo sobre su propia interioridad.

Es oportuno hacer aquí un paralelo entre la ética humanista clásica y la ética humanista moderna. Gamba vuelve en varias ocasiones sobre la cuestión. La mejor expresión del humanismo moral se encuentra en el ideal clásico del ethos. Nuestro

---

*una pasión (resolución de aprovechar la vida en todas las experiencias posibles)”. GAMBRA, Eso que llaman Estado (1958), p.93. En la lectura de Gamba, para el segundo Camus, la decisión existencialista auténtica ante la plena vivencia del absurdo consiste primordialmente en una actitud positiva, en una apertura hacia valores que trascienden la mera historicidad vital. Se abandona, así, el derrotero del nihilismo y de la intrascendencia. La nueva rebelión es “en nombre de la medida y de la vida”. “El último Camus”, evoca nuestro autor, “representa el anhelo de un mundo cansado de pecados contra el Espíritu Santo, de pecados de lesa vida, que añora la casa paterna y la fidelidad a la tierra”. GAMBRA, Eso que llaman Estado (1958), pp.124-128, 130.*

<sup>537</sup> Después de describir la actitud de incompreensión natural, de asco indescriptible hacia la contingencia (superfluidad) del mundo, expuesta en “La Nausée”, en “Huis Clos” y en “Les Mouches”, nuestro autor concluye en torno a “L’Etre et le Néant”: “La vida no tiene sentido. Hay aquí la posición antitética a los ideales hegelianos y científicos de identificación con el espíritu absoluto, o de conquista con un progreso teórico de la ciencia universal (...) El sujeto se define como carencia, como existencia radicalmente desdichada (...) La ética exige que la libertad se asuma como valor único, que se decida por el ideal de no-ser-lo-que-es y ser-lo-que-no-es. Si la existencia es prospección y carencia radical, hay que salir de sí hacia un futuro esencialmente disponible y libre”. GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), pp.96-98.

<sup>538</sup> No hay respuesta al dolor cósmico sin las “relaciones vinculadoras” y las “raíces permanentes del existir”, sin la comprensión “del verdadero compromiso o entrega”. Las filosofías intrascendentes no alcanzan ese umbral. GAMBRA, *El Silencio de Dios* (1968), pp.160-161. Por eso, en otro lugar, apunta “la percepción de la existencia, como actitud humilde y atormentada, no puede constituir más que el principio de una búsqueda incesante de trascendencia e integración”. GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), p.115. Ese debiera ser el punto de inflexión de la filosofía contemporánea, en su función de consuelo y de esperanza.

<sup>539</sup> GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), pp.131-137. Hay que volver a la sabiduría y renunciar a las ideologías que forzosa y apriorísticamente se aplican a la realidad. GAMBRA, “Gustave Thibon o el retorno a lo real” (2001), p.239, donde alude al “paradigma” de Kuhn, a la “deconstrucción” de Derrida, a la “hermenéutica” de Gadamer, y a los filósofos profesionales que “ya no viven en el tonel de Diógenes ni dormitan a la intemperie apoyados en las murallas sino que acuden en avión a los congresos científicos para mostrar sus últimos hallazgos semánticos, pretendidamente filosóficos”.

filósofo lo define, siguiendo a Heidegger, como estancia o morada del hombre, donde el pensamiento primigenio se expresa en una demanda radical y vital de verdad y de sentido respecto del propio ser.

En esta comprensión, el humanismo griego hace nacer la reflexión ética desde esa demanda radical, posicionándola dentro del límite de lo humano. Lo que excede de esos límites, es *hybris*. La vida humana debe operar medida por esos límites, con comedimiento, en su justa forma, número y medida.

Las distintas escuelas filosóficas griegas buscaron el hombre armónico (*agathós*), como opuesto al *apeiron* o lo informe. El ideal de armonía entre el cuerpo y el alma mediante el dominio de las pasiones, hasta alcanzar el momento de la suprema inteligibilidad<sup>540</sup>.

El humanismo moderno es de distinto signo. Su imperativo, como nota Delp, es romper todo límite para “bastarse a sí mismo”. Es el camino buscado por el racionalismo.

Para Gamba, la más notable reacción crítica al racionalismo se encuentra en el existencialismo. Sin embargo, como ya aludimos, a pesar de todos sus aportes para comprender el drama del hombre horquillado por ese racionalismo, no pudo desgajarse del marco interpretativo moderno.

El movimiento existencialista revaloriza la existencia concreta; comprende por qué los principios puramente racionales y cuantitativos de la ciencia no agotan la realidad vital; reconoce que el ser que nos es dado primariamente no es un problema a resolver por la idea absoluta, sino un misterio inagotable, origen de la angustia existencial. En lo que existe, se plasma la incompreensión de la nada y de lo que podría no existir, como principio de reflexión filosófica. Esa es la línea, que a juicio de nuestro autor, marcan, con distintas tonalidades, los precursores y promotores de la filosofía existencialista.

A pesar de este redescubrimiento de la contingencia; de la “zona media” donde se desarrolla la vida y el afán diario de la persona concreta; de lo absurdo del racionalismo que, desdeñoso, vaga por el mundo ideal de las esencias, el existencialismo se vio arrastrado por el principio moderno de la autosuficiencia del hombre. No pudo llegar a una trascendencia que superara los límites de la existencia humana y diera sentido final a la libertad.

Con desilusión, nuestro autor condensa los aspectos negativos del existencialismo. Con él surge *“el imperativo de construir una ética ajustándose a la facticidad intrascendente de la existencia concreta, la difusa actitud de un escepticismo desgarrado hacia cualquier forma de normatividad ideal, un activismo inmanente que domina a la juventud (...) Valórese como se quiera el aspecto positivo de este movimiento, pero, tomado en sentido amplio (como actitud filosófica en la que confluyen corrientes varias anti-racionalistas), representa la mentalidad característica de nuestra época: el signo o al menos la culminación del sentido histórico de esta época de superrealismo vital”*<sup>541</sup>.

---

<sup>540</sup> GAMBRA, Rafael, “El García Morente que yo conocí (aquella extraordinaria irrupción de la gracia)” (1957), pp.131-172.

<sup>541</sup> GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), pp.67-68, 69. El camino ético, observa Gamba, es precisamente el inverso. “En la mísera inquietud del hombre, dice San Agustín, no solo se ve la miseria

Sartre representa el momento culminante de la emancipación existencialista<sup>542</sup>. En “Les mouches” desliza una crítica venenosa contra la moral cristiana. La libertad es disponibilidad total, una libertad pura, *para nada*. La libertad es liberación de todo dato ontológico, hasta la auto-construcción por medio del compromiso. Dios (si existiera) y el hombre son iguales en la libertad: igualmente solos, aprisionados por la misma angustia.<sup>543</sup>

El hombre es un proyecto que se vive subjetivamente: nada existe antes que él, solo será lo que él elija a través de la acción, en una responsabilidad absoluta sobre su propio ser. No hay esperanza más que en la acción. El acto moral ha de ser inventado por el sujeto en la angustia íntima de su soledad<sup>544</sup>.

Este humanismo, como lo destaca el mismo Sartre, es un humanismo ateo. No se trata de un ateísmo reflexivo, sino de un ateísmo postulatorio. El hombre *debe* decidir en el abandono, sin Dios, como el único legislador de sí mismo, sin someterse a ninguna objetividad. Él es el que tiene posesión total de su destino y, en la interpretación de Gamba, solo por medio de un activismo se coloca en condiciones de afrontar la intensidad y la tragedia de su propia existencia<sup>545</sup>.

Más allá de los detalles de escuela, la crítica existencialista le sirve a Gamba para develar el drama del hombre moderno, en cuanto ahogado en su existencia por el artificio de la sociedad racionalista.

3.1. BANALIZACIÓN DEL MUNDO SOCIAL. Es uno de los modos típicos de llevar una “existencia dispersa”. La vida perdida en convencionalismos burgueses, que acucian a Kierkegaard, se proyecta hoy en el activismo del negocio y del trabajo. Medios que se gastan para embotar el cuerpo en la diversión material y en el confort puramente funcional<sup>546</sup>.

De ahí surge, como actitud opuesta, mucho más sensata, el temor vital a la “diversión de la vida”. Consiste en un miedo “cósmico” a malgastar la vida en puras

---

*humana, sino su grandeza, ya que no puede descansar en sí, sino en Dios*”. GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), pp.26-29.

<sup>542</sup> Sartre culmina los ensayos de autonomía ética de toda aquella corriente filosófica anti-intelectualista, primero, y antiformalista, después, que bien podría haber tenido otro resultado. Gamba alude a Rickert, Brentano, Schward, Hartmann, Scheler y Camus, denotando la orientación diversa de Kierkegaard, Chestov o Husserl. GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), pp.90-91.

<sup>543</sup> GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), pp.99-100.

<sup>544</sup> GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), pp.101-103. Observa Gamba que, a diferencia de Gide, no se trata de un acto caprichoso o gratuito. La libertad y su acto se quieren por sí mismos. Cuando el hombre escoge, se compromete por entero en el acto, y, en consecuencia, escoge por todos los hombres. Nuestra decisión compromete a la humanidad entera. *Ibid.*, pp.104-105.

<sup>545</sup> GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), p.106. A juicio de Gamba, Sartre “*coloca al hombre en la soledad cósmica de un mundo sin Dios, ni valores previos, ni fines, con solo su vida que es pura disponibilidad y opción. La soledad alógica del existente anula la tensión entre sujeto y referente moral; el bios devora al logos. Abandono de toda ética material y del principio formalista: no hay valores fuera del sujeto que vive; exigencia de una existencia prospectiva en que la libertad se haga fin de sí misma*”. Con este giro, se tergiversa el existencialismo, que contiene “*una tragicidad llena de sentido humano y de verdad*”. *Ibid.*, pp.109-110. Heidegger, en cambio, y su aceptación consciente de la realidad finita tiene una visión de las cosas *sub specie mortis*. *Ibid.*, p.113, 128-129.

<sup>546</sup> GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), pp.78-79.

exterioridades, a dispersarla en la superficialidad de las cosas, olvidando el verdadero sentido –interno- de la existencia personal<sup>547</sup>.

3.2. “VAUT-RIEN”. La vida se disipa en el tipo humano del “vaut-rien”, satisfecho consigo mismo porque no le interesa la profundidad metafísica de las cosas, ni enfrenta la tragedia de la existencia contingente. El “vaut-rien” es quien lleva, como notaron Schopenhauer, Nietzsche y Bergson, “una existencia oscura, intercambiable, que no se hace consciente de sí misma ni es dueña de sus destinos, que no vive, sino más bien se vive”<sup>548</sup>. Una existencia inauténtica, como hace ver Heidegger. Una vida “de repetición”, de acuerdo con Jasper y Marcel<sup>549</sup>.

3.3. ACTITUD ESTETICISTA. Se desdeña vivir la vida activamente, para considerarla, sin riesgo, como espectador. El mundo moderno otorga todas las comodidades para caer en tal postura. Se pierde la capacidad de vivir en primera persona, identificándose con la propia trama de la existencia, con sus sufrimientos, sus satisfacciones, y, finalmente, la muerte<sup>550</sup>.

3.4. MIEDO AL “MUNDO DE DETRÁS” (Mounier). El “mundo de detrás” es el trasmudo ideológico, el universo de ideaciones ficticias que el hombre inventa para explicar la realidad, pero que sirve para alejarse de ella. Con las caídas de las ideologías, esta actitud se consolida en la falta de confianza hacia toda construcción teórica que se eleve sobre la existencia misma, en la creencia de que la vida es inasequible a todo intento de sistematización o mediación doctrinaria. Todo lo cual conduce al más espantoso situacionismo ético: la moralidad del acto humano se encuentra en la autenticidad de las propias e intransferibles experiencias<sup>551</sup>.

En síntesis, la huida de la ética equivale al rechazo del hombre moderno a esculpirse moralmente a sí mismo, para vivir de lo exterior. Exterior, que su vez, ha sido

---

<sup>547</sup> El texto de Gamba es insustituible, por su valor descriptivo: El temor de la “diversión de la vida” *“consiste en un temor cósmico a malgastar la vida, a no vivirla en su auténtica realidad e intensidad, a perderla de un modo extrínseco, superficial, entregándose a la banalidad de las cosas exteriores y de la cotidiana y estéril charla. Puede señalarse aquí el ansia humana de perpetuación y trascendencia, que conjugada con la dolorosa sensación de envejecimiento, aspecto personal de la incompreensión que toda razón experimenta hacia el cambio, produce el desgarrador sentimiento de “perder la vida entre singulares”. Es la fobia existencial de la “existencia dispersa”, de la disipación del vivir en una exterioridad que mata su verdadero sentido”*. GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), p.77.

<sup>548</sup> GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), p.79.

<sup>549</sup> Como figuras opuestas, observa nuestro autor, se encuentra Sócrates, *“que ejerce la mayéutica con los hombres sinceros, conscientes de su ignorancia; los estoicos y la figura del sabio contrapuesta al vulgo, que no quiere aceptar para la dirección de su vida el conocimiento verdadero de la naturaleza; San Agustín, (quien sitúa) el alma en gracia, en un plano superior, absolutamente distinto a las cosas naturales y a las otras almas”*. GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), p.80.

<sup>550</sup> El esteticista, agrega nuestro autor, está incapacitado para comprometerse personalmente en la realización de ningún valor de la vida. Ha perdido el contacto con lo real. Gusta vivir de apariencias: lo nuevo, lo que se dice, el lugar común. La vida se reduce a “instantes sin presencia”, como decía Heidegger. GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), p.81.

<sup>551</sup> GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), p.76-77. Se trata de una tentación que, en cierto modo, acompaña la historia de la filosofía y que el existencialismo asume y profundiza. *“El mundo de detrás de Mounier es la fobia de la duplicación de la realidad. Tiene antecedentes en la actitud del empirismo, en el monismo físico de los estoicos frente a la complejidad de las categorías aristotélicas, en los epicúreos que exigieron la presencia inmediata del objeto y sentaron como criterio único la percepción sensible. Esa ansia de lo inmediato penetra en toda la filosofía renacentista y llega hasta Descartes”*. Gamba se refiere después a Kierkegaard, Bergson y Camus. *Ibíd.*, pp.84-85.

transmutado por el racionalismo, desde una naturalidad armónica a una artificialidad que aleja de las necesidades espirituales más profundas del ser humano.

#### 4. HUÍDA DE LA TEMPLANZA.

La “huída de la ética” conlleva el desinterés por el cultivo de las virtudes. En particular, la templanza. Esta virtud cardinal es la llave del equilibrio interior, al poner orden en la sensibilidad concupiscible.

La Modernidad, sin embargo, ha creado condiciones sociales que vuelven casi imposible la práctica personal de la templanza. La pérdida general del pudor, la desvalorización de la castidad, la apología de la lujuria, y la sexualización ambiental se han expandido particularmente desde la década de los sesenta, como elementos de la denominada “Revolución sexual”<sup>552</sup>.

Las costumbres cristianas, como informadoras de la moral pública, han perecido o se han vaciado de sentido. El fenómeno es analizado por Gamba desde el umbral de la moral católica.

Afirma nuestro autor que desde el Concilio Vaticano II, el catolicismo renunció a la práctica penitencial, cooptado por una teología “humanista” y una ética de situación. La Iglesia docente abandonó la praxis de urgir el cumplimiento de las virtudes cardinales, empleando la estrategia –utilizada en su época por el luteranismo- del desuso paulatino<sup>553</sup>.

Gamba recuerda a este propósito que en los antiguos tratados de teología moral se advertía sobre los tres enemigos del alma: el demonio, el mundo y la carne. Precisamente la carne, la tentación más cercana y vulgar, era el objeto de la virtud de la templanza.

Pero, a su modo, también lo era el “mundo”. Y desde hace siglos, ese “mundo” viene siendo configurado paulatinamente por la Modernidad.

El engarce de la Modernidad con el concepto negativo de “mundo”, de las Sagradas Escrituras, es patente. Porque el antagonismo que existe entre Dios y el mundo moderno tiene un nuevo componente: la incredulidad. Una incredulidad que no es mera inhibición, sino ceguera, fruto de la soberbia y del odio “anti-crístico”.

También la incredulidad antigua podía transformarse en rechazo y odio al Cristianismo. Pero se trataba, en general, de una actitud práctica. Con la Modernidad, la actitud se convierte en principio<sup>554</sup>. Principio de influencia social cada vez más profunda. Como síntomas, aparecen la blasfemia pública<sup>555</sup> y los sacrilegios ostensibles<sup>556</sup>.

---

<sup>552</sup> Sobre la decadencia moral, en la forma de atonía ante la expansión de la perversión sexual, GAMBRA, “Cuando el miedo cambie de bando” (1996).

<sup>553</sup> GAMBRA, “¿Quién pedirá perdón por el Vaticano II? (1995).

<sup>554</sup> GAMBRA, “Información bibliográfica”, DE LA EUCARISTÍA, Fray Ignacio, *Hombre, Mundo, Redención* (1988), p.283-284.

<sup>555</sup> GAMBRA, “Consagración pública de la blasfemia” (1995), a propósito de las subvenciones públicas y galardones a películas de Almodovar.

<sup>556</sup> GAMBRA, “Mysterium iniquitatis. El Dalai Lama en Navarra y en el templo de Dios” (1990), sobre la visita del Dalai Lama al templo de San Miguel. Contiene un interesante análisis del panteísmo cósmico del budismo.

## 5. HUÍDA DE LA TRADICIÓN. LA SITUACIÓN DE VACÍO EXISTENCIAL.

Hemos dicho que, para Gamba, la tradición, en su sentido fuerte, ha desaparecido del mundo moderno. Ello trae consecuencias negativas no solamente a la sociedad, como vimos en su lugar, sino también a la situación individual de cada persona.

5.1. EL PROBLEMA DE LA NOSTALGIA Y LA AÑORANZA. La tradición es una realidad tan enraizada en el ser humano, que sin ella, aflora la *nostalgia* y, después, la *añoranza*, como actitudes existenciales. La nostalgia recuerda con amor y siente con dolor el bien perdido. La añoranza anhela lo pretérito tal como se le ha amado.

Estas dos actitudes quedan sin respuesta en el mundo planificado por el racionalismo. Gamba observa que no puede ser de otra manera, dado que éste no concibe al hombre como un ser de amores concretos, capaz de apegarse vitalmente a los seres que ha conocido y con los que se ha comprometido.

La psicología de la Revolución, particularmente con el marxismo y el progresismo, tiende a borrar no solo la tradición sino también la nostalgia y la añoranza de ella. El revolucionario, precisa nuestro autor, no puede tener nostalgia, solo memoria, mero acopio de datos para la acción futura. No se ama el pasado cuando el mundo es solo evolución materialista y dialéctica<sup>557</sup>.

Aún cuando se hayan destruido todas las tradiciones, un eco de ella surge en cada persona con la evocación de la infancia, plenamente vivida. Esta etapa primaveral de la vida humana es, para nuestro autor, el “paraíso perdido”, irrecuperable, en lo dilatado de la existencia. Como época de la inocencia (aunque Gamba no emplea el término), es el tiempo en que se vive la vida al desnudo, en todas sus aristas existenciales, sin mediaciones justificativas que amortigüen la realidad. Se descansa en certezas sólidas, donde las fronteras del bien y del mal son nítidas y cada cosa tiene su sentido. Período en que se es máximamente receptivo, y los seres y sucesos máximamente clasificables en categorías de verdad, bondad y belleza

La infancia es el mundo de Dios Padre: el mundo de la acogida y del afecto incondicionado, donde los progenitores realizan el papel cercano y providente que Dios cumplía con Adán y Eva en el Paraíso, y “por lo cual era Paraíso”, subraya nuestro autor<sup>558</sup>.

---

<sup>557</sup> GAMBRA, “Nostalgia y memoria electrónica” (1982). En otro lugar precisa: “*la nostalgia es el recuerdo con amor, y la añoranza es anhelo con amor de algo pretérito. El que nada cree, nada ama, y las cosas valen para él solo por su vigencia y novedad. Para revolucionarios y progresistas el pasado es solo eso, pasado. Algo superado e indigno de otra consideración que no sea arqueológica o histórica. Lo natural, sin embargo, es que aquello que se ha amado y ha desaparecido, se recuerde con amor, con añoranza*”. GAMBRA, “Nostalgias” (1993), en réplica al sacerdote Sergio Heredia, crítico del artículo “sotanas y uniformes” (1993).

<sup>558</sup> La nostalgia también hace vibrar a nuestro autor: “*País luminoso –precisa- del que todos fuimos expulsados a golpe de decepción y de creciente soledad. Porque el crecimiento no es, al menos en la personal vivencia humana, una constante ampliación de perspectivas o una superación de contrarios en camino hacia un espíritu absoluto, como pretendía Hegel. Ello supondría una Razón absoluta que, al menos para nosotros en este mundo, no existe. Nuestro crecimiento -y aun aquello que llamamos madurez- nos aparece más bien como un alejamiento, un adentrarse en la propia responsabilidad y riesgo y, con ellos, en la soledad y el exilio*”. GAMBRA, “El exilio y el reino. Hacia una auténtica renovación cultural”

Las grandes cosmovisiones monistas, hijas del racionalismo, no pudieron escamotear este paraíso perdido, vivencia común en mayor o menor grado, con la nostalgia adjunta. Freud y la escuela psicoanalítica adelanta una explicación pansexualista a la sugestión que produce la infancia<sup>559</sup>. Marx incluye el fenómeno en la interpretación materialista-economicista<sup>560</sup>. Ambas teorizaciones son ajenas a la experiencia íntima de los seres humanos. Fallan por su base antropológica: el hombre no es solo animal sexual, como quería Freud, o animal económico, como pretendía Marx. El hombre supera en mucho estos límites: es *animal político* y *animal religioso*<sup>561</sup>.

Gambra sugiere, aunque no lo explicita, que la vida humana debiera desenvolverse como una suma de las edades, desde la infancia hasta la vejez<sup>562</sup>. Si fuera así, la vida humana podría comprenderse como una tradición personal, que se forma en la infancia, como el amanecer que presagia el día. Lo que la infancia tiene de perdurable es el anhelo fundamental de la persona de la búsqueda de la verdad hacia su posesión cierta. Proceso dificultoso para la condición humana en su actual estado. Herida por el pecado original, avanza cargando sucesivas caídas y retrocesos<sup>563</sup>.

La suma de las edades es algo que el hombre moderno abomina. Anti-tradicional en espíritu, se encuentra abocado a un constante proceso de infantilización mental, de vuelta cosmética hacia la juventud y de esclerosis mental en la ancianidad<sup>564</sup>.

---

(1985), p.76. Con un análisis más psicológico que moral, GAMBRA, *El Silencio de Dios* (1968), p. 113. Sobre los niños y las cuestiones radicales de la existencia, GAMBRA, “El ahorro, ¿es una virtud? (1960).

<sup>559</sup> Apunta Gambra al respecto: “*Los conflictos radicales que (Freud y su escuela) atribuyen a la infancia -erotismo subliminar, complejos de Edipo y similares- resultan totalmente ajenos al común de los mortales, carentes de cualquier tipo de resonancia en su mundo mental. Y, en todo caso, por más que dieran cuenta de preformaciones o pulsiones de la vida adulta, nunca explicarían la nostalgia de la infancia, sino que más bien la abonarían por un sentimiento inverso de distensión alcanzada al alejarse de aquella época*”. GAMBRA, “El exilio y el reino. Hacia una auténtica renovación cultural” (1985), p.77.

<sup>560</sup> Para Marx “*el paraíso de la infancia sería el mundo ficticio de que se rodea al niño, particularmente de la familia burguesa, donde toda necesidad se ve super satisfecha. Y la nostalgia será así un sentimiento regresivo y alienador. El pasado nunca puede ser para el marxismo objeto de añoranza, precisamente por ser pasado. El devenir de la historia es inexorable en su ritmo dialéctico, y lo pasado se convierte en estructura superada, carente en sí de sentido y de valor. La nostalgia, siempre estéril, indica cierta complacencia en un pasado injusto y, a menudo, «privilegiado», por lo que debe considerarse un sentimiento vano y alienante, en cierto grado, culpable*”. GAMBRA, “El exilio y el reino. Hacia una auténtica renovación cultural” (1985), pp.77-78.

<sup>561</sup> GAMBRA, “El exilio y el reino. Hacia una auténtica renovación cultural” (1985), pp. 76-78

<sup>562</sup> Un análisis de la suma de las edades en GUARDINI, *Las etapas de la vida* (2015), pp.35-142.

<sup>563</sup> Hay desencanto en nuestro autor respecto del camino ordinario que asume la persona a partir de la infancia, cuando pierde su “paraíso”, tanto en su desarrollo personal como en su ascenso moral. El hombre tiende a perder el sentido de realidad, aprendiendo a vivir “*a través de una capa amortiguadora de ideas e intenciones, a recibir la experiencia un tanto “desde fuera”, bajo una forma abstracta en que las cosas llegan a ser más “casos”, clichés y reiteraciones de realidades originales*”. El niño y el padre ven de modo muy distinto al mendigo que les tiende la mano. El padre es capaz de ver en el mendigo una figura abstracta, a quien se debe socorrer o evitar según sus ideas de beneficencia. El niño, en cambio, ve al hombre y su gesto sin envoltura conceptual, directamente, y quizás no lo olvide jamás. GAMBRA, *El Silencio de Dios* (1968), pp.113.

<sup>564</sup> La vida transcurre “con progresiva rapidez en un vivir cada vez más conceptualizado”, cuyos momentos se homogeneizan hasta hacerse indiscernibles para la memoria, salvo los momentos de mayor intensidad, como los de triunfo, angustia o dolor, donde la existencia “recobra su mordiente pre-lógica”. Para el adulto, estos momentos se convierten en puntos de referencia para situar el antes o el después. Pero en este esquema estamos bastante lejos de la suma armónica de las edades. De ahí el peso de la vejez, como “*debilitación de la atención actual, predominio del recuerdo, de las categorías hechas y de la ensoñación, (que) anulan poco a poco la incisión de la realidad sobre el espíritu (...)* El anciano vive progresivamente en un mundo

5.2. ABANDONO EXISTENCIAL. En la persona humana aflora habitualmente una sensación de abandono existencial. La sensación se vuelve aguda en los tiempos modernos, donde lo humano y lo natural están siendo erradicados por la tecnología. De ahí la importancia de la fe, que no es un acto emocional, sino vital. Remite a un contenido veritativo y salvífico, conservado en la tradición.

Con la fe, se comprende el sentido del pecado en la vida humana y el valor del sacrificio expiatorio. Cuando la fe se pierde, el hedonismo se convierte en el último refugio del hombre. Un refugio no explicativo, que le arroja nuevamente a la soledad consigo mismo.

Al igual que la filosofía, aunque de otro modo, La fe consuela, y el ser humano, sostiene Gamba, “necesita consuelo, tanto como el niño a sus padres”. Particularmente, porque, desde muchos puntos de vista, el hombre es fruto de su propia edificación, y existe ordinariamente un gigantesco hiato entre lo que ha querido y lo que ha podido ser<sup>565</sup>.

La edificación que compete al hombre no es una edificación ensimismada, sino, una vez más, tradicional. Lo que ha de construir es algo estable, continuo y acumulativo: el vínculo con las personas, la sociedad y el mundo exterior, mediante su propia donación. Y tras ellos, el vínculo con Dios.

5.3. LA MENTIROSA SOLUCIÓN DEL “HUMANISMO CRISTIANO”. La Modernidad ha tergiversado la fe católica, transformándola en un vulgar “humanismo cristiano”, en donde el verdadero Dios no habita. Él se encuentra en la trascendencia y en la presencia íntima y envolvente de cada persona, tan admirada por San Agustín.

Lejos del cultivo de las humanidades clásicas, el “humanismo cristiano” es una teoría anti-tradicional de la convivencia y del diálogo, base psicosocial de una esperada democracia universal, que, a su vez, es una forma secularizada del reino de Dios.

El “humanismo cristiano” reduce el cristianismo a un planteamiento puramente antropológico de la religión, como elemento de unión irénica entre los hombres, de la que se esperan resultados intramundanos y genéricos, como la “Libertad”, la “Paz”, el “Desarrollo” o la “Igualdad”, con olvido formal de la Encarnación y de la Redención. Resonancia vaga de una religión desmantelada, precisa nuestro autor, fruto de una imprudente apertura al mundo impulsada por la jerarquía de la Iglesia Católica, que ahora porta una religión ecumenista, conviviente y puramente opcional, incapaz de informar una civilización<sup>566</sup>. Analizamos en detalle esta materia en el capítulo IV.

---

*propio, ajeno a cuanto le rodea, protegido de las aristas de lo real por un mundo de ideas hechas, de dispositivos de retorno. Al final, la esclerosis mental rompe las últimas conexiones con lo real”. GAMBRA, El Silencio de Dios (1968), pp.113-114.*

<sup>565</sup> GAMBRA, “El hombre se siente solo, abandonado y sin consuelo” (1980).

<sup>566</sup> Toda religión, sentencia nuestro autor, es un “divinismo”, no un “humanismo”. Solo accesoriamente tiene derivaciones humanistas. Son importantísimas, pero no dejan de ser derivaciones. Con el cristianismo de la fe, se es cristiano “por la gracia de Dios. Con el cristianismo humanista se es, simplemente, “partidario de un humanismo de inspiración cristiana”. GAMBRA, “El “humanismo cristiano” que nos enseñan” (1982), pp.35-36.



5.4. LA CIUDAD DE LOS HOMBRES-DIOSES. La tradición social remite a un orden localizado, asociativo y libre, opuesto a los diseños uniformadores imaginados o impuestos por el racionalismo.

Sin ese orden conservado por la tradición, es fácil transformar al mundo en un gigantesco artificio. Es lo que ha sucedido en la era de la informática, donde se hace realidad la estremecedora visión de Barjavel (“Le diable l'emporte”): una existencia progresivamente sin contacto con el mundo, artificialmente alimentada desde el exterior con todos los datos capaces de ocupar la mente.

En tal escenario, las imágenes fabricadas por el hombre van sustituyendo a los seres naturales en el conocimiento y en la apetición. El entendimiento se distrae de su función principal: penetrar en las esencias de las cosas reales, hasta el extremo eventual de perder el nexo con la realidad, como se ve en el mundo de los videojuegos y de las dependencias electrónicas<sup>567</sup>.

Surge el peligro, prefigurado por Koestler (“El cero y el infinito”), de la ciudad de los hombres-dioses, tecnificado por robots mecánicos que sustituyen al hombre en el trabajo y el esfuerzo, pero totalmente ciegos al “dolor incausado”. La ceguera es resultado de la falta de posesión íntima del propio vivir y de la ausencia de esperanza. Bajo esa sombra late, oculto y en confuso, el deseo del Dios cristiano “silencioso y desposeído”, la espera del “Inaccesible Desterrado”, el anhelo del “Padre de los pobres”<sup>568</sup>.

Los sabios de esta civilización del artificio son los técnicos. Se les atribuye el papel de mejorar en términos absolutos la vida de los hombres. Pero tras esa función tan declamada, surgen los manipuladores de las cosas y los manipuladores de las personas. Ambos, dice Gamba, han cedido a la tentación de dominio:

*“Los manipuladores de las cosas cederán a la tentación de convertir las construcciones de la ciencia matematizada en representación de la realidad, de modo que ésta viene a ser substituida por lo imaginario. Los manipuladores de personas, por su lado, por medio de la información, tenderán a transformar las mentes de los otros en prolongación de la suya propia. En ambos casos de lo que se trata es de introducir, sea en la realidad, sea en las conciencias, un orden fabricado por la razón”<sup>569</sup>.*

Ese “orden”, es claro, es una simulación del orden natural. Su paralelo, con su mapa y diseño propio. El mundo de las cosas tiende a desaparecer, por principio, no como simple consecuencia. Nuestro filósofo observa que para la Modernidad lo natural es materia informe de la razón científico-tecnológica. Desde ese enfoque utilitario, es a ella a quien le cabe organizar el mundo según su medida.

En ese mundo sin tradición ni orden, la actividad mental humana sigue una nueva lógica: la del artificio. La razón racionalista pretende usurpar el atributo de Dios y convertirse en creadora del universo.

De algún modo, este panorama es vislumbrado por el segundo Camus. En la lectura de Gamba, su rebelión final resulta una llamada de fidelidad a la tierra, un aprecio

---

<sup>567</sup> GAMBRA, “La inteligencia en peligro de muerte” (2004), pp.370-371.

<sup>568</sup> GAMBRA, “Seréis como dioses” (2001), p.480-481.

<sup>569</sup> GAMBRA, “La inteligencia en peligro de muerte” (2004), p.372.

por la libertad concreta, un compromiso activo con la vida. En una sola palabra, un anhelo de tradición<sup>570</sup>.

## 5.5. HUÍDA DE LA FAMILIA.

Como ya hemos apuntado, la Modernidad ha combatido la familia en todas sus aristas. Ha mermado su autoridad, su poder vinculador y su continuidad. Ha alterado su propia constitución y esencia. La familia es cuestionada en su propia “médula existencial”: casi todas sus funciones han sido transferidas al Estado, y, a lo más, se valora su carácter de núcleo o agregado afectivo, dentro de un proceso que camina hacia la total desustancialización.

Si la familia subsiste todavía como “hábitat normal del hombre” es por la empecinada “fuerza de la naturaleza”, no por la voluntad moderna. En esa subsistencia, la familia se asemeja cada vez más a una sociedad convencional o voluntaria, regida por el acuerdo. Es la sombra de la antigua “sociedad- raíz” o “sociedad radical”, que no se elige ni se intercambia; de aquella comunidad generacional donde el deber precedía al derecho, y la conciencia de pertenencia a la razón utilitaria<sup>571</sup>.

En este sentido, la pérdida de la familia, en su sentido fuerte, es el último síntoma que nos da Gamba para discernir la “huída de la tradición” como vacío existencial.

## 6. EL NUEVO ÍDOLO: EL TRABAJO.

El hombre contemporáneo vive dominado por la idolatría del trabajo. Con la destrucción de la tradición, la familia y los cuerpos asociativos vigorosos, se ha empujado a este resultado.

El trabajo ha dejado de ser una obra humana integral. Es una pieza de la producción. Ante él, la radicación familiar y local, la herencia, el hábito, la Providencia divina, se consideran obstáculos o realidades oscuras e irracionales. Al trabajo moderno se accede, en general, por medio de una competición anónima, desvinculada del ambiente en que se ha nacido. El ambiente, sin tradición y sin cuerpos asociativos extendidos, ya no entrega los medios ni los incentivos para la futura actividad de cada uno, en una línea de amor a lo propio, de progresiva experiencia previa, de formación moral preparatoria<sup>572</sup>.

---

<sup>570</sup> GAMBRA, “Rebelión y revolución en la obra de Camus” (1969), pp.281-290. A nivel plástico, Gamba habla de las “termitas espirituales” que cambian el significado de los monumentos históricos e impiden su valor testimonial. GAMBRA “El Escorial, termitas físicas y termitas espirituales” (1979).

<sup>571</sup> GAMBRA, “La “cosificación” de la familia” (1978), pp.1090-1093. Vale la pena subrayar algunas palabras del autor: *“ciertamente no posee ya la familia el vigor institucional ni el poder vinculante y formativo que tuvo en la civilización cristiana. La desaparición del patrimonio familiar con las leyes sucesorias individualistas del Código napoleónico han roto su continuidad supra-generacional; la igualdad jurídica de los sexos ha minado la patria potestad; la progresiva transferencia al Estado de la enseñanza y de las funciones asistenciales van excluyendo de su seno al niño, al anciano, incluso al enfermo; la TV rompe su intimidad convirtiéndola en mero tiempo y espacio de espectáculo dirigido (...) El ataque que el espíritu racionalista y revolucionario dirige hoy contra la institución familiar es más sutil y alcanza a su propia médula existencial. Consiste en conseguir una mentalidad-ambiente en que el individuo llegue a ver a la familia «desde fuera», críticamente, como una realidad histórica entre muchas, o como algo instrumental y puramente contractual, cuando no peyorativamente como factor opresivo y alienante”*. GAMBRA, “La “cosificación” de la familia” (1978), pp.1092-1093.

<sup>572</sup> El dinamismo selectivo de la sociedad tradicional se opone a la mentalidad liberal o socialista, para las cuales la sociedad, la historia y la familia son “irracionales”. GAMBRA, “La caja de recluta mental” (1961).

El trabajo se elige al descubierto, orientado por la maquinaria estatal, con ayuda de técnicas psicométricas. El individuo es una unidad teórica, cuyo tamaño y condición debe medirse en términos de productividad. El trabajo transforma la educación: progresivamente se vuelve su instrumento<sup>573</sup>.

El trabajo productivo es la actividad principal de la sociedad industrial-racional. La sociedad de mercado recoge esa mentalidad, originariamente formada en la concepción marxista. Marx, como se sabe, hace del trabajo un medio salvífico para transformar la sociedad. El hombre no se posiciona ante un cosmos contemplado y amable sino ante un caos sobre el que proyecta sus necesidades y conforma a través del trabajo. La actividad productiva crea de este modo, en la civilización socialista o en la liberal, un círculo vicioso: se vive para trabajar y se trabaja para vivir. A cualquier evento, se excluye el momento contemplativo<sup>574</sup>.

## 7. HUÍDA DE LA CIUDAD POLÍTICA.

El hombre es un animal político. Ni espíritu separado, ni animal inmerso en un puro horizonte sensible, requiere de la sociedad política para alcanzar el más alto grado de independencia personal, de seguridad vital y de dominio sobre el resto de la naturaleza. La política no tiene nada que ver con aquello en que le ha convertido la Modernidad: un flujo continuo de opiniones, susceptible de someter todo a crítica, aún lo más estable<sup>575</sup>.

El racionalismo político ha sustituido el bien común por diferentes ideaciones<sup>576</sup>. En este sentido, la Modernidad posee una capacidad infinita para subvertir, a través de esas ideaciones, la pacífica convivencia humana y su necesidad de perfección común.

*“La rebelión –advierte Gamba- ha venido a ser el canon de las actitudes literarias y aún musicales, como el espíritu revolucionario el de las posiciones políticas y sociales. Rebelión y revolución imprecisas, sin objetivo concreto, casi cósmicas”<sup>577</sup>.*

El espíritu de rebelión y de revolución actúa para que el hombre moderno sienta un desapego básico y una rebelión creciente hacia el mundo que le inserta y la sociedad que le alberga. La negatividad es inherente al espíritu moderno, como talante, particularmente ante realidades históricas y naturales que, por principio, no puede comprender<sup>578</sup>. De ahí la destrucción de la tradición.

---

<sup>573</sup> GAMBRA, “La amenaza de la psicología”, *Verbo* 105-106 (1972), pp.512-513. El sistema de psicometría pedagógica avanza gracias al impulso de la *Einsfühlung*, de la unidad de lo vital, y se realiza de modo eminente en el orden cultural. GAMBRA, “La amenaza de la psicología” (1972), p.511.

<sup>574</sup> GAMBRA, “El hombre contemporáneo vive dominado por la idolatría del trabajo” (1983).

<sup>575</sup> El régimen de opinión entraña la moderna libertad de expresión, que corre el riesgo de sobreponerse al honor, al bien común, a la religión. GAMBRA, “Salinete con tres personajes en P” (1992). Para el autor, la defensa del régimen de opinión es tan vulgar que equivale a afirmar que “con las cosas de comer no se juega”. En el régimen de opinión no solo hay ideología sino inanidad. Sobre la genuina función de los periodistas, como testigos del acaecer presente de cara a la obra del historiador, GAMBRA, “Melchor Ferrer y la “Historia del Tradicionalismo español” (1979).

<sup>576</sup> Entre otros destaca el utilitarismo Bentham, GAMBRA, “Bentham” (1974), pp.62-64; GAMBRA, “El espíritu de 1812 y el de sus bisnietos” (1961).

<sup>577</sup> GAMBRA, *El Silencio de Dios* (1968), p.144.

<sup>578</sup> A este propósito, GAMBRA, “Baroja, el precursor” (1973).

A partir de ese vacío, los medios más recurrentes para obtener el espíritu subversivo son la nivelación de la vida social, la “prefabricación” de la mente por poderes anónimos y al encorsetamiento tecnocrático. Todo lo cual implica una atroz huida de la política, como arte del bien común.

La política moderna es una “anti-política”, como veremos en el próximo capítulo. Por el momento hay que dejar sentado que el modelo gubernativo de la Modernidad no es el buen gobierno, sino la tecnocracia. Y su base material, no es la ciudad a escala humana, sino la gran concentración urbana y el subsecuente proceso de masificación. La política moderna es, desde este ángulo, un proceso de “trivialización de los espíritus”<sup>579</sup>. El resultado, solo puede, una vez más, la rebelión o la revolución.

## 8. LA DELICUESCENCIA.

La delicuescencia es un fenómeno que avanza en la vida personal del hombre moderno hasta hacerle perder el sentido unitario de la vida, el influjo de un fin último que oriente vitalmente su existencia. Gamba lo aborda desde varios ángulos, aunque de una manera dispersa, con reflexiones circunstanciales. Intentamos sistematizar la materia en cuatro temáticas:

### 8.1. DESTRUCCIÓN DEL “LAZO INVISIBLE”.

El racionalismo moderno constituye una empresa contra el sentido de lo humano. En su etapa liberal, ha manifestado una agresividad insensata contra ese sentido, al pretender construir una sociedad puramente individualista, contractual, de lazos extrínsecos. A la manera del universo geométrico, uniforme y puramente funcional de Le Corbusier, donde el hogar -el mundo- pasa a ser *máquina* de alojamiento. La sociedad liberal rompe el lazo invisible que une al hombre concreto con su entorno, en donde se le manifiesta, de una manera íntima, el orden del ser.

¿Cómo definir ese lazo invisible? Gamba lo describe en los siguientes términos:

*“Esa misteriosa penetración de la tierra y del tiempo con el alma de los hombres mediante el cual se convierten para él en mansión e “historia santa”; esa transfiguración del hombre en su obra es lo que no comprende el insensato, y lo que provoca su crítica y rebelión individualista. Y es precisamente ese sentido de las cosas, fruto del compromiso y la domesticación, lo que combatirá con la argumentación lógico racional de una razón desvinculada de todo asidero existencial y humano”*<sup>580</sup>.

Se trata, entonces, de un vínculo que no entra en los parámetros de lo medible por la razón exterior, instrumental y calculadora. No es un vínculo cosificador de lo humano, sino humanizador de las cosas. Se crea a partir de la entrega, del amor y del compromiso. Como tal, nace de la donación gratuita, no la emancipación reivindicatoria. De ahí su

---

<sup>579</sup> A partir de “Rinoceros” de Ionesco, Gamba desarrolla una original crítica al proceso de “trivialización de los espíritus” que se opera por efectos de la tecnocracia, las grandes concentraciones urbanas y la masificación. GAMBRA, “Rinoceritis letárgica” (1971), con la metáfora del viejo barco de carcomida madera. Sobre el ideal contemporáneo de tecnocracia que encuentra en Bacon su lejano precursor. GAMBRA, “Información bibliográfica” sobre VALLET DE GOYTISOLO, *ideología, praxis y mito de la tecnocracia* (1976), pp.533-535.

<sup>580</sup> GAMBRA, *El Silencio de Dios* (1968), pp.98-99.

capacidad para dar contorno propio y rostro humano a las relaciones de las personas y de las cosas.

*“El insensato ve solo con los ojos corporales o de la razón pura, no con la mirada del amor, de la entrega y de la comprensión auténtica. Para él, el soldado muere por la bandera como objeto físico idolátrico, o por las cosas materiales que forman su economía, o por una idea abstracta. Es incapaz de comprender que muera por ese lazo invisible que une las cosas físicas, el ideal y la bandera en algo superior a él mismo, a lo que se debe porque es la conformación misma de su vivir y el sentido de su mundo”<sup>581</sup>.*

El lazo invisible ata al ser humano a las personas y a las cosas. Supone toda una filosofía justificadora de lo que la Ilustración califica como “ataduras”.

Nuestro autor no desarrolla con detención esa filosofía. Pero la evoca con variadas imágenes y metáforas, para dar a entender que la genuina posición del hombre en el mundo se desenvuelve a través de los lazos invisibles.

Los lazos invisibles atan mediante una entrega inteligente, a la que ha precedido el amor a ésta o aquella persona, en su inefable singularidad, en su irrepetible humanidad. Ata, asimismo a las cosas, cuando se ve en ella los valores espirituales que representan. La sociedad liberal, para Gamba, fuerza a desatar esos vínculos tan insondablemente humanos, dejándonos en la intemperie.

En síntesis, los lazos invisibles son algo así como las fuentes originarias de todo vínculo humano visible. Si faltan, no hay manera de relacionar a los hombres desde su propio modo de ser. Solo tenemos el contrato como modelo y paradigma. A ello aspira la sociedad liberal, como culminación de un proceso histórico que ha llevado a disgregar o desvalorizar los lazos humanos más radicales.

## 8.2. DESINTEGRACIÓN DE LA CULTURA.

El “lazo invisible” del acápite precedente es sustituido en la sociedad liberal por el “extrinsecismo” o mirada cosificadora del mundo.

Todas las civilizaciones históricas, observa Gamba -la cristiana, la islámica, la pagana, la de remotas gentilidades-, mientras han estado vigentes, creyeron en sus valores constitutivos como verdades efectivas.

La Modernidad puede ser descrita, desde este ángulo, como el proceso por el cual la civilización occidental ha perdido sus propias creencias. Primero, la pérdida de la fe cristiana como la única verdadera. Después, la pérdida de creencia en los valores de la propia civilización. Finalmente, la transmisión a las futuras generaciones de la increencia en estado puro, bajo la forma de un “sentirse ajeno” a la propia cultura; de la relatividad, por principio, de toda obra civilizatoria; de la ausencia de compromiso con el sentido profundo e intransferible de sus instituciones características<sup>582</sup>.

---

<sup>581</sup> GAMBRA, *El Silencio de Dios* (1968), p.99.

<sup>582</sup> Para las civilizaciones pre-modernas, la propia creencia era tan viva y arraigada que la pluralidad de culturas externas no les producía vacilación alguna. La civilización cristiana, por ejemplo, jamás dudó de la superioridad de su propia civilización, ni del carácter salvífico de su fe, incluso sobre los pueblos ignotos. GAMBRA, “La “cosificación” de la familia” (1978), p.1093.

Gambra cifra en la actitud de Montaigne el símbolo de la postura escéptica, no comprometida, que la civilización occidental irá adoptando a lo largo del tiempo. Y el punto culminante en Lévi-Strauss. Su discurso de recepción a la Academia Francesa es representativo del extremo. Ya no se trata de indiferencia hacia la propia cultura, sino de extrañeza radical, de hacer ajeno lo propio, de volver extrínseco lo suyo:

*“No es casual el desarrollo que en nuestra época ha alcanzado el cultivo de la etnología y de la paleontología, y su éxito entre la juventud, educada en el «extrinsecismo» de la propia civilización. Si se ha vaciado a ésta, por una crítica fría, de todo sentido y finalidad. Será preciso buscar su razón de ser en actitudes remotas, por vía de evolución o de pervivencia subconsciente. Diríase que nuestra cultura actual constituye un esfuerzo titánico por ver a los otros (especialmente a los primitivos o incluso a los animales) desde dentro y a nosotros mismos desde fuera, como extraños”<sup>583</sup>.*

La cultura occidental es desintegrada, de manera consciente y voluntaria, como un edificio en desmantelamiento. Lo propio no se le mira “desde adentro”. Por el contrario, se le relata sin aproximación amorosa, sin sus inspiraciones y lazos vinculantes, sin su singularidad históricamente explicativa, sin su aliento interno, con una mirada “objetiva”, como si fuera un lejano y frío objeto de investigación y crítica científica.

Cuando la sociedad vive en la actitud “extrinsecista” coloca a la persona en una condición radical de desamor a lo propio. Surgen varios fenómenos concomitantes como la despersonalización ambiental, la quiebra de la identidad, el temor a morir y el impacto obsesivo de la información recibida y no asimilada. Es la hora del avance de las alteraciones psíquicas (depresiones, trastornos de conductas, gestos suicidas, crisis de angustia, neurosis, perturbaciones sexuales, demencias rápidas, etc.)<sup>584</sup>. Las consecuencias son trágicas:

*“Esta impresión extrinsecista del carácter superfluo de los demás como repetición innecesaria de uno mismo; y de uno mismo como concreción existencial sin sentido (...) es el motivo de la mayoría de las manías depresivas y de las auras de suicidio de que tan pródigo es nuestro tiempo: la visión del propio yo desde fuera, en su carácter intercambiable y superfluo, indigno del esfuerzo de existir”<sup>585</sup>.*

En esta desintegración de la cultura es gravitante la actual revolución del lenguaje:

*“El desarme moral de Occidente se está realizando a través del lenguaje, imprimiendo mutaciones sutiles en el sentido de las palabras y utilizándolas después como armas de propaganda, atractivas, disuasorias. La mentalidad del hombre medio no se mueve hoy por ideas ni razonamientos sino que es manejada por slogans cuidadosamente elaborados en su equivocidad conceptual y en su carga afectiva o emocional. La guerra actual no se libra con armas que pongan fuera de combate los cuerpos sino con términos pre-fabricados que dejan indefensas las almas”<sup>586</sup>.*

---

<sup>583</sup> GAMBRA, “La “cosificación” de la familia” (1978), p.1095.

<sup>584</sup> GAMBRA, “El Congreso de psiquiatría. Su diagnóstico y su pronóstico” (1996).

<sup>585</sup> GAMBRA, “La “cosificación” de la familia” (1978), p.1096.

<sup>586</sup> GAMBRA, “Aperturismo” (1974).

La revolución del lenguaje tiene efectos multiplicadores en el hombre moderno, porque se ha transformado en alguien primordialmente exterior e imaginativo, donde el entendimiento ha perdido su gravitación.

El desarme moral es el efecto propio de la revolución del lenguaje. Con él se renuncia definitivamente a los preceptos de la ley natural y cristiana, cuyo significado aún perdura, desvanecido, en las mentes. Con la retórica de los nuevos derechos, dicha ley disminuye decisivamente su influjo.

El desarme, además, hace perder la capacidad de reaccionar o la voluntad de resistir moralmente ante la “*subversión contra las estructuras*” de las ideologías débiles de la posmodernidad (ideología de género, animalismo, indigenismo, ecología profunda, etc.). Dicha subversión busca extirpar todo fundamento de objetividad, de creencias o de sentido que precede y sustenta dichas estructuras<sup>587</sup>.

La desintegración de la propia cultura termina en el “etnologismo” o valoración extrínseca de los pueblos originarios o ancestrales, que, en su trasfondo, supone el desasimiento del propio ser. O, lo que es equivalente, su instrumentalización como factor convergente de futuras e hipotéticas pan-culturas.

Ninguna realidad histórica, recuerda Gamba, se sostiene a lo largo del tiempo sin una mínima participación de sus miembros en la fe o creencia que la fundó y le dio razón de ser. Ninguna vivencia «desde dentro» permitiría la instrumentalización “científica” de su contenido. El ataque directo del enemigo o el propio sacrilegio son menos destructivos que la mirada fría del “extrínsecista”<sup>588</sup>.

### 8.3. INDIVIDUALISMO Y EMANCIPACIÓN SUPERFICIAL.

El individualismo moderno no es una exaltación de la persona, sino una mala inteligencia de ésta, o, peor aún, una corrupción de su entidad, que conduce a resultados perversos.

Reducida la persona a una unidad indivisa, rápidamente se requiere su engranaje en una estructura que le dé sentido (evolución materialista, sociedad colectiva, etc.). En este punto, la *raison geometrique* de la Ilustración tuvo un enorme efecto disolvente en su afán de dividir y reducir los seres a sus elementos racionales más simples. Utilizando la retórica de la emancipación, no reconoció la sustancialidad irreductible de cada persona, los aspectos positivos y cualitativos de cada individuo.

La Modernidad no ha comprendido la racionalidad y la libertad, las dos características que confieren al individuo su singularidad personal. A través de ambas, el ser humano supera el nivel de lo individual, de lo medible, de lo pre-determinado, y se

---

<sup>587</sup> Sobre la desmedulación mental en la educación, GAMBRA, “Información bibliográfica”, GIL DE SAGREDO, Julián, *Educación y subversión* (1974), pp.224-225. Sobre los ensayos para hacer de la familia una figura intercambiable o indiferente, GAMBRA, “La “cosificación” de la familia” (1978), p.1097. Sobre el influjo del lenguaje evolucionista, en clave marxista, GAMBRA, “Involución” (1986).

<sup>588</sup> GAMBRA, “La “cosificación” de la familia” (1978), p.1097. Hay diversos fenómenos colindantes, que nuestro autor va destacando a lo largo de su obra. Por ejemplo, la falsa reconciliación, fundada en el olvido; el descrédito absoluto de la guerra; el rechazo incondicionado a la violencia; la insensibilización ante el terrorismo. GAMBRA, “¿Reconciliación?” (1987); GAMBRA, “Reflexiones marginales a la bomba” (1974); GAMBRA, “Manifestaciones borreguiles o el rebaño pacifista” (1985).

coloca en “sui-posesión” de sus circunstancias, como vimos al inicio de este capítulo. En consecuencia, por su condición personal, el hombre se opone a cualquier proceso de individualización material o de determinismo histórico<sup>589</sup>.

La persona humana no es un ser cerrado sobre sí mismo. Sus funciones vitales y sus funciones de relación nos hablan, al contrario, de una realidad constitutivamente abierta a sus semejantes y al mundo que le rodea, hasta convertirse, por el conocimiento, en *quodam modo omnia*<sup>590</sup>.

En este plano, individualismo equivale a despersonalización, en la medida en que empuja hacia el proceso inverso, hacia el cierre de sí mismo.

#### 8.4. LA NECESIDAD DE HUIR DEL MEDIO HUMANO.

La Modernidad, con la hipertrofia del artificio, ha hecho aflorar, con impulso inaudito, la tendencia siempre presente a huir del mundo forjado por la razón, a escapar del hábitat interpuesto entre el hombre y la naturaleza. Sobre este punto, escribe Gamba:

*“El hombre por su racionalidad ha transformado su propio medio, su relación con la naturaleza circundante y según algunos su propia naturaleza. Quizás el fondo de la gran polémica entre progresistas y tradicionalistas estriba en la cuestión de si es posible cambiar la propia naturaleza humana. Crear un hombre nuevo y una sociedad nueva, rehacer o recrear –como sostiene el marxismo- la realidad toda por la ciencia y la técnica. La existencia de una naturaleza y una ley natural inmutables, su interpretación como obra de Dios, y la misma realidad de Dios, se albergan en el fondo de una controversia de tanta solera”*<sup>591</sup>.

Empero, el centro de la disputa también se desliza hacia el proceso racional de transformación o tecnificación de la vida social, propio de cualquier civilización, que conlleva un cierto alejamiento de las funciones vitales humanas respecto de la naturaleza exterior<sup>592</sup>.

Las actuales sociedades super-industrializadas, son a este respecto un extremo, pues casi todo de lo que utiliza en su proceso vital -alimentación, construcción, medicación- no lo ofrece la naturaleza sino que son sustancias sintéticas. El entorno moderno se ha construido progresivamente de espaldas a la naturaleza, produciendo en la persona un visible desajuste ambiental. La tecnificación del bienestar ha relegado, incluso, el apetito irascible o la pasión por la lucha, que sufre, a juicio de Gamba, una programada anulación<sup>593</sup>.

---

<sup>589</sup> GAMBRA, *La interpretación materialista de la historia* (1946), pp.190-193 y 200-205, con una valoración de la obra de Bergson y Heidegger.

<sup>590</sup> Nuestro autor clasifica las funciones vitales en funciones objetivas (interés vital hacia la naturaleza), inter-objetivas (necesidad de cooperación y de amistad con los semejantes) y religiosas (la sed de Dios). En todas ellas, el ser pide apertura. GAMBRA, *La interpretación materialista de la historia* (1946), pp.225-236

<sup>591</sup> GAMBRA, “De cómo una cosa es la caza y otra el deporte” (1975), p.108.

<sup>592</sup> “*La civilización –la conceptualización de la mente y la tecnificación del medio- aleja progresivamente al hombre del campo. La plenitud del aire, el silencio de la naturaleza y sus ruidos vivos, su soledad, y la misteriosa relación con inúmeras vidas diferentes, sus olores y colores, su riesgo y misterio*”. GAMBRA, “De cómo una cosa es la caza y otra el deporte” (1975), p.109.

<sup>593</sup> GAMBRA, “De cómo una cosa es la caza y otra el deporte” (1975), p.112.



De ahí que la tendencia a huir de la racionalización, que surge en toda civilización, se haya extremado en la Modernidad, tomando la forma de un escape de la planificación y del artificio. El movimiento ecológico ha explorado panteísticamente esta tendencia, profundamente necesaria. También lo ha hecho el deporte. En él se ha formado el “sportman” como tipo humano, hijo de su tiempo, contrafigura del genuino retorno a lo natural<sup>594</sup>.

En síntesis, la Modernidad ha construido una civilización que provoca en la persona la tendencia a huir del medio humano, en la medida que ha sido gravemente trastornado por la técnica y el artificio. La super-civilización tecnológica ha desnaturalizado el entorno, y, a ese título, empuja, por reacción, al estadio primitivo de un eventual retorno nihilista a la naturaleza.

#### IV. CONCLUSIONES SOBRE EL CAPÍTULO II.

El drama del hombre contemporáneo consiste en sufrir, con un peso adicional a lo ordinario de la condición humana, la obra a la que le ha abocado la Modernidad.

1. El hombre moderno se encuentra alejado de lo que es, propiamente, la sociedad. Al punto que está incapacitado, la mayor parte de las veces, para discernirlo.
2. El drama del hombre moderno consiste en no poder vivir en una genuina sociedad, fundada en la sociabilidad integral del ser humano, en todos sus estratos ónticos, en el conjunto de sus facultades.
3. La Modernidad ha negado y destruido los componentes esenciales de la “sociedad de sociedades”. Dicha sociedad es la que resulta de la sociabilidad integral de la naturaleza humana, que Gamba examina en detalle, actualizando la filosofía social clásica con notables aportes originales.
4. El racionalismo ha hecho perecer la “sociedad de sociedades”. La Modernidad ha demolido, asfixiado o debilitado cada uno de aquellos componentes: los cuerpos asociativos; la familia, la educación y la cultura; la tradición, las costumbres y las instituciones. Ha anulado, incluso, la virtud social y la libertad local, pervirtiendo el uso de la libertad personal.
  - a. El hombre moderno se inserta, así, en una vida colectiva que tiende inexorablemente hacia la disgregación de lo común en todos los ámbitos. Ha destruido los cuerpos asociativos, en la plenitud de su ser y obrar, desconociendo que la sociedad no es una estructura extrínseca sino una urdimbre intrínseca. En la “sociedad racional” todas las asociaciones son solo restos de lo que fueron, sombras de lo que podrían ser.

---

<sup>594</sup> Gamba compara el deporte moderno con el juego olímpico griego y el torneo medieval. Todos tienen un carácter de exhibición o de competición, pero en torno a un espíritu muy diferente. Los antiguos poseían además la nota religiosa, la intención educativa y el esquema ético del hombre hermoso y bueno. Los medievales miraban al ejercicio de las armas para la defensa de la fe y el servicio de un ideal de justicia. El deporte moderno se genera en la sociedad burguesa posrevolucionaria, como contrafigura y escapatoria a la sociedad industrial y urbana, y sus esquemas absorbentes de producción y trabajo. Evade toda valoridad trascendente, considerando el ejercicio físico solo como un desarrollo de la salud, del bienestar o del éxito del juego competitivo. GAMBRA, “De cómo una cosa es la caza y otra el deporte” (1975), p.114.

b. Por ser parte del “irracional histórico”, la Modernidad ha desnaturalizado la familia, ha desvinculado la propiedad, y ha privado a la educación de su ascendencia tutelar, moral, afectiva y ambiental. La sociedad racional se ha vuelto colectivo inhumano.

c. La Modernidad ha construido una civilización que da la espalda a la “superior sociabilidad” del espíritu. La Modernidad nos coloca en la paradoja de una civilización que ha perdido su carácter civilizador. Incapacita para el más alto grado de vida humana, la contemplación. Y, a su vez, reduce la vida activa a su dimensión puramente instrumental, encerrando al hombre en la temporalidad inmanente del progreso puramente técnico.

d. La “sociedad racional” ha destruido las costumbres e instituciones, fondo vital de los cuerpos asociativos. El ser humano se ha quedado sin protecciones sociales, sin mediaciones morales, sin garantías jurídicas y sin antemuros frente el Poder. La retórica emancipadora de la “sociedad racional” cubre, con una pretensión constructiva, una inmensa obra destructora.

e. No hay vida buena sin virtud y sin libertad. El drama del hombre moderno es que en la “sociedad racional” no hay lugar para ninguna de las dos. La virtud es, a lo más, una opción individual, privada de su influjo social y político. La libertad para los modernos, es más una libertad declamada que una libertad vivida personal y socialmente. Una pura *libertas a coactione* sin orden ni finalidad, sin enraizamiento perdurable en la *libertas arbitrii*.

f. El drama del hombre moderno es vivir sin tradición, esto es, sin el sentido acumulativo del progreso, sin el marco axiológico temporal del propio acontecer. Para la Modernidad no hay tradición, porque no hay herencia que conservar, ni patrimonio común que entregar, ni donación a la que agradecer, sino rémora, constricción, obstáculo, atadura. La “sociedad racional” no necesita de la tradición. Su obra es la Revolución, no el progreso en la tradición.

g. El tradicionalismo supone una confianza primera en la rectitud primordial de la naturaleza social del hombre. Acredita, por sobre la planificación racionalista y el Poder voluntarista, en el dinamismo natural y espontáneo de la sociedad, capaz de crear por sí misma, y con la ayuda del tiempo, formas de convivencia.

5. La Modernidad ha construido una sociedad “nueva”, fuera de los alcances de la naturaleza social de la persona. Entre concepciones individualistas y colectivistas, el resultado común de los esfuerzos racionalistas es la “no-sociedad”. Un colectivo construido artificialmente para rechazar la sociabilidad integral del ser humano, en todos sus estratos ónticos y en el conjunto de sus facultades.

6. Destruída la sociedad de sociedades en sus distintos componentes, le ha sustituido la democracia moderna, obra prima de la Revolución Francesa, la más acabada obra social contra natura. Inspirada en el racionalismo y en el antropocentrismo, funda el colectivo artificial de individuos abstractos, incualificados, inexistenciales; crea el Poder inmenso, inhumano, instrumento de la razón descarnada; estatiza la existencia humana; uniforma la posible vida asociativa; opera la transformación del pueblo en masa; transmuta el gobierno en administración burocrática.

7. La Revolución industrial corre en paralelo con la democracia moderna en la destrucción de la “sociedad de sociedades” y en la construcción de la “sociedad racional”. La Revolución industrial y las sucesivas prolongaciones le han robado a la persona el tiempo y el espacio. Ya no son suyos, porque ya no son propiamente humanos. Han sido invadidos por el ritmo acelerado de la máquina, por la lógica de la eficiencia y de la uniformidad, por la ausencia de sentido moral, por los requerimientos “objetivos” del “trabajismo”, de la producción y del consumo.

8. El drama situacional del hombre moderno, al que no le es dable vivir en una genuina sociedad, se convierte en un problema personal.

9. Primero, por la “huída de la metafísica”. Con ella se designan importantes falencias correlacionadas entre sí. Primero, el oscurecimiento de la inteligencia, en virtud del giro epistemológico. Segundo, la transformación de la realidad en *poiesis*, como nuevo hábitat humano, por obra de la razón matematizante. Tercero, el rechazo al ser y, en consecuencia, a la verdad, y la condena a vivir en el cambio sustancial y permanente. Cuarto, el ocultamiento de Dios, mediante la destrucción del orden de lo creado.

10. Segundo, la “huída antropológica” que connota la prescindencia de la Modernidad de todo lo humano visible y valorable, y, luego, de toda noción de bien específico de la naturaleza humana. Ambos son reemplazados por un mundo dominado por la simulación planificadora del racionalismo, donde no hay lugar para el verdadero consuelo del dolor existencial, inherente a la condición finita de la persona.

11. Tercero, la “huída de la ética”, que equivale al rechazo del hombre moderno a esculpirse moralmente a sí mismo, para vivir de lo exterior. Exterior, que su vez, ha sido transmutado por el racionalismo, desde una naturalidad armónica a una artificialidad que aleja de las necesidades espirituales más profundas del ser humano. El drama del hombre moderno consiste en ser atrapado por la mera exterioridad del vivir: la existencia dispersa, la actitud filistea, la postura esteticista, el miedo al “mundo de detrás”.

12. Cuarto, la “huída de la templanza”. La “huída de la ética” conlleva el desinterés por el cultivo de las virtudes morales. En particular, de la templanza. La Modernidad ha creado condiciones sociales que vuelven casi imposible la práctica personal de esta virtud, llave del equilibrio interior.

13. Quinto, la “huída de la tradición”, que ha dejado al hombre moderno en una condición de abandono existencial. Se ha quedado sin sus lazos vitales estables y sin sus amores sociales concretos; se le ha privado de su último hábitat natural: la familia; ha dejado de comprender la vida como una “suma de edades” y la ha transformado en infantilización progresiva y búsqueda incongruente de eterna juventud; ha surgido la ciudad de la técnica, hecha de autómatas, sin contacto con la realidad, atrapados en un mundo progresivamente virtual, en continua obsolescencia.

14. Sexto, el hombre contemporáneo vive dominado por el ritmo del trabajo productivo. Con la destrucción de la tradición, la familia y los cuerpos asociativos vigorosos, la sociedad industrial ha desvirtuado el trabajo como actividad humana con sentido propio, y, por otro lado, ha hecho de él una forma de idolatría.

15. Finalmente, la delicuescencia es un fenómeno que avanza en la vida personal del hombre moderno hasta hacerle perder el influjo de un fin último que oriente vitalmente su existencia:

a. La sociedad liberal en la que se inserta es la culminación de un proceso histórico que ha llevado a disgregar o desvalorizar los lazos humanos más radicales.

b. El “extrinsecismo” o la mirada cosificadora del mundo ha producido en Occidente la desintegración de la propia cultura. La persona ha quedado en una condición radical de desamor a lo propio y es empujada a la vivencia de lo anómalo.

c. El proceso individualista no ha significado una exaltación del individuo sino una despersonificación del ser humano.

d. La Modernidad ha construido una civilización que provoca en la persona la tendencia a huir del medio humano, en la medida que ha sido gravemente trastornado por la técnica y el artificio. La supercivilización tecnológica ha desnaturalizado el entorno, y, a ese título, empuja, por reacción, al estadio primitivo de un eventual retorno nihilista a la naturaleza.



### CAPÍTULO III EL SILENCIO DE DIOS

#### I. ANTECEDENTES.

Charles Moeller dedica su primer volumen de “Literatura del Siglo XX y Cristianismo” al *silencio de Dios*. El Dios cristiano, en cierto sentido, nos habla sin cesar. Pero en otros, calla. Y el siglo XX es un período histórico donde los hombres notan con especial claridad la aparente ausencia de Dios en el mundo. En el hecho de que “apenas hay ya Cristiandad”. En la “apostasía planetaria de los conjuntos sociales”. En las guerras mundiales y en las aventuras totalitarias que sustrajeron tantas vidas. En las miserias permanentes de un mundo que proclama vivir en la opulencia<sup>595</sup>.

La literatura del siglo XX es un reflejo de cómo los hombres reaccionan ante el silencio del Dios cristiano. Moeller analiza la obra de Camus, Gide, Huxley, Weil, Greene, Green y Bernanos<sup>596</sup>.

Gambra realiza análogo ejercicio, pero en el ámbito filosófico. Centrado en categorías, más que en autores. Particularmente en categorías políticas, porque es en el orden político donde la Modernidad ha llevado a cabo su tarea más universal y asombrosa: la de expulsar al Dios cristiano.

Y Dios calla. Es decir, “Dios deja hacer, y en apariencia guarda silencio”. Se mantiene en silencio ante la caída definitiva de la Cristiandad, del “Reino” y su sustitución global por la democracia moderna.

Los dirigentes políticos y religiosos de Occidente, bajo el signo del abandonismo<sup>597</sup>, han entregado el “Reino” a sus depredadores. Solo esperan y se nutren de las ideologías políticas y de sus “pensadores itinerantes” que como nuevos juglares brincan con las ideas, velando la realidad creada por Dios<sup>598</sup>. Los hombres viven en el “exilio”, casi sin darse cuenta.

Se puede hablar, también, y sobremanera, del *silencio de Dios* porque la sociedad contemporánea no presta oídos a Su llamado. Está empecinada en que no se escuche su voz. Por eso, Dios no tiene lugar en la sociedad política que los hombres han construido durante los dos últimos siglos. Es más, se exige su expulsión como principio y como realización.

Este *silencio de Dios* es el más radical de todos. Anuda en un solo centro todos los otros “silencios”, y les da el más profundo sentido anti-teísta.

Vamos a analizar a continuación los dos extremos del problema, para poder comprenderlo en toda su magnitud. En primer lugar, el “Reino”, la “Cristiandad”, como ordenación política donde Dios se encuentra presente. Y donde “el orden” se vuelve

---

<sup>595</sup> MOELLER, *Literatura del Siglo XX y Cristianismo*, I. *El Silencio de Dios* (1966), pp.19-20, 23-24.

<sup>596</sup> El lazo que los une en MOELLER, *Literatura del Siglo XX y Cristianismo*, I. *El Silencio de Dios* (1996), pp.23-32.

<sup>597</sup> GAMBRA, “La desmitificación de la historia de España y los separatismos. El sentido del silencio de Dios”, (1968), s/p.

<sup>598</sup> GAMBRA, “El exilio y el reino. Hacia una auténtica renovación cultural” (1985), p.79-80.

humano. En segundo lugar, la “democracia moderna”, el artificio político que ha sido creado para expulsar a Dios de la sociedad. Y donde el hombre, más allá de las promesas fantasiosas de los modernos, se encuentra en una situación de inhumanidad, de “exilio”.

## II. EL “REINO”.

Como se advirtió en el capítulo I, hay que connotar que la tesis de Gamba sobre el “Reino” se ubica dentro del pensamiento “anti-moderno”, y, en particular, en su vertiente política, caracterizada por el rechazo y la crítica indeclinable a la herencia de la Revolución Francesa<sup>599</sup>.

La indicación es relevante porque permite entender por qué Gamba, en su tesis sobre el “Reino”, utiliza no sólo la tradición política central, de Platón a Santo Tomás de Aquino, sino también las diversas corrientes del siglo XIX y XX opuestas al racionalismo, susceptibles de tener una traducción política, sea de modo explícito, sea de forma implícita.

### 1. LAS BASES EXISTENCIALES DEL “REINO”: COMPROMISO, DOMESTICACIÓN Y RITO.

Hay dos modos de aproximarse al “Reino”: a través de imágenes y metáforas o mediante conceptos. De ambas se sirve Gamba para proponer su visión del orden político, donde Dios está presente y el orden se humaniza. En ambas hay que hacer un esfuerzo por sistematizar una materia que en el autor figura en muy diversos lugares, de un modo más descriptivo que definitorio, y con pluralidad de enfoques.

La imagen clave del “Reino” fue intuida por Saint-Exupéry en “Citadelle”: “una civilización se basa en lo que exige a sus hombres, no en lo que les suministra”. Gamba arranca muchas consecuencias de este principio.

No es el imperativo categórico, no es la razón formal, es la vida misma la que crea sus propios imperativos. En la “Citadelle”, la vida humana aparece como un enriquecimiento continuo del hombre en su relación con el mundo circundante. Es una realidad muy distinta a la que ha encorsetado la Modernidad.

La vida es “un entregarse a realidades que le rodean o que le trascienden, y un hacerlas propias o entrañarlas”. O sea, la vida político social no es primariamente la acción de la utilidad individual orientando el ejercicio de los derechos del hombre, sino lo inverso, la donación de la persona a través del amor y del compromiso (*engagement*) a realidades que le rodean y le trascienden. Y la subsecuente apropiación espiritual de las mismas, por las que se hacen “en cierto modo nuestras o parte de nuestro mundo interior” (*apprivoisement*). “Venimos, así, a ser lo que conocemos, lo que amamos, lo que incorporamos”<sup>600</sup>.

---

<sup>599</sup> Para la bibliografía, véase notas 61 y 62.

<sup>600</sup> GAMBRA, “El exilio y el reino. Hacia una auténtica renovación cultural” (1985), p.82-87. El compromiso (*engagement*) supone también la noción de entrega al objeto o a la acción misma. La domesticación (*apprivoisement*) es el acto por el que las cosas se tornan sustancia misma del sujeto, y éste se hace responsable de ellas para siempre. GAMBRA, *El Silencio de Dios* (1968), pp.36 y 52. Para explicar el *engagement*, Gamba utiliza la metáfora del montañista: cada perspectiva ganada, cada riesgo y cada

“El Reino” supone, en la base social y política, ese proceso vital de donación, de compromiso y de domesticación/apropiación.

El orden político tiene, por tanto, un auténtico punto de partida “existencial”. Es relevante destacar este paso, para tomar distancia total de la sociedad racionalista. Una percepción de la existencia no desviada, sostiene Gamba, conduce a un orden natural e histórico de cierto modo impredecible e inorganizable por los moldes puramente racionales:

*“Si el mundo está concretado en individuos incommunicables de cuya existencia radical parte toda experiencia y si la duración de cada uno de esos seres es un fluir imprevisible –una aventura personal- ha de pensarse que el orden político ha de ser holgado, amplio y flexible como la existencia misma. Marco adecuado de infinitas posibilidades que frente a su destino, puede aceptar la personalidad libre. Ni el individuo puede ser definido, ni la Historia reducida a sistema, ni el orden político planificado u organizado de un modo exhaustivo. Un régimen que podríamos calificar de histórico”<sup>601</sup>.*

El régimen “histórico” se opone, como es de esperar, al régimen “racional”. Pero no es puro historicismo. No es un proceso acumulativo de auto-creación donde el hombre escoge en la soledad y el abandono. Hay un orden inmutable de causas y de normas sobre las que asentarse. Apoyada en este orden, la historicidad se vuelve venerable por sus orígenes sagrados, por su sentido trascendente, por su finalidad integradora del bien común humano concreto:

*“Los regímenes históricos previos a la Revolución Francesa eran a modo de inmensos árboles crecidos a lo largo de los siglos sobre la sustancia humana y real de los pueblos, entre cuyas ramas sostenían un mundo muy complejo. Su estructura no respondía a un sistema: era una vida superior a la de los individuos. La sabia vital del árbol, que era el espíritu religioso y nacional, cicatrizaba las muchas brechas y erosiones. ¿Quién podría forjar una teoría o dar una definición de lo que era tan individual como la vida humana?”<sup>602</sup>.*

¿Quién, podría, en efecto, definir Francia, o las Españas?

En el “Reino” la influencia de la razón especulativa es indirecta y parcial, pues es incapaz de afrontar de una sola mirada intelectual la profundidad y riqueza de la vida

---

conquista, crea lazos vivos entre montaña y caminante. El panorama final, más que contemplación pura, es vivencia y aún creación personal.

<sup>601</sup> GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), p.64.

<sup>602</sup> GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), p.65. Agrega el autor: “La lealtad al rey o Emperador no se basaba en la profesión de una teoría, sino en una adhesión personal a quien representa toda una vida ancestral santificada por el tiempo, un inmenso prestigio histórico investido de un poder de origen divino”. GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), p.65.



social implicada en la auténtica ciudad humana<sup>603</sup>. El papel más alto de la razón en este ámbito es crear obras de arte políticas<sup>604</sup>.

El “compromiso” y la “domesticación” son la base existencial concreta e histórica del orden político, correlatos dialécticos del individualismo, de la actitud puramente estética frente a la vida y del liberalismo, propios del siglo racionalista<sup>605</sup>.

En vano, el siglo racionalista pretendió crear la Ciudad por los cálculos de la técnica o los esquemas de la utilidad. La “sociedad de derechos”, observa Gamba, no subsiste si no se apoya en una más remota o subconsciente sociedad de imperativos vitales.

*“Lo que el hombre ama no es la construcción teórica, en serie, de la que solo se sirve. “Te resultará imposible amar una cosas que no tenga rostro propio y donde los pasos no tengan su sentido”. El sentido espacial –estructura humana- de las cosas es producto, ante todo, de una aceptación; después de la continuidad, la costumbre y la tradición”*<sup>606</sup>.

El “compromiso” y la “domesticación” entrañan, por tanto, una doble aceptación. Aceptación, en primer lugar, de una trascendencia divina y de la religación a ella en un destino común. Aceptación, en segundo término, de un orden existencial histórico concreto, por el cual los elementos de la vida adquieren el valor de lo “propio colectivo”. La continuidad, la costumbre y la tradición proyectan en el tiempo y el espacio esa riquísima realidad.

Por eso el “Reino” es mansión, porque es capaz de albergar al ser humano en un espacio con rostro, amistoso y propio. No es cualquier espacio, ni espacio anónimo, ni uniforme, ni intercambiable. Es “su” espacio, en la continuidad de las generaciones, resultado del amor, del dolor y del goce común. Un orden político así otorga a sus miembros el sentido espacial de las cosas, y de un modo muy peculiar e intenso<sup>607</sup>.

---

<sup>603</sup> Sostiene el filósofo español en este punto: *“El hombre con su razón especulativa individual puede realizar una obra en la ciencia o en la técnica, terreno de las ideas claras y distintas. Pero sobre aquellas realidades que afectan a la vida del hombre éste debe poner su mano sin que él mismo quede prendido en rígidas mallas de su propia obra (...) El proclamar de la naturaleza histórica, holgada, consuetudinaria, de la más adecuada organización político social, no prohíbe la ideación de los hombres y su intervención práctica. Pero debe verse esta influencia reducida a una acción indirecta y parcial, limitada por mil respetos y consciente de su humildad”*. GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), pp.65-66.

<sup>604</sup> *“Cabe aquí a lo sumo una obra de arte, porque el artista, por lo mismo que no es consciente de las profundas fuerzas que obran en su creación, está más cerca que nadie de la realidad viva y de la metafísica. Obra de arte fueron el Imperio Romano (Exner), y la continuidad multiseccular de las monarquías europeas”*. GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), p.65.

<sup>605</sup> GAMBRA, *El Silencio de Dios* (1968), p.45.

<sup>606</sup> GAMBRA, *El Silencio de Dios* (1968), p.79.

<sup>607</sup> El orden político es “mansión” porque es capaz de dar sentido espacial a la vida. Una mansión que cada hombre hace suya mediante la “domesticación”, esto es, haciendo sustancia y horizonte de su propia vida sus propias determinaciones existenciales. Por ello, el orden político como “mansión” está lleno de representaciones exteriores: *“Las civilizaciones históricas se han aferrado siempre a un conjunto de realidades –modos de construir, habitar, relacionarse, vestir-, de costumbres y símbolos, que han considerados como suyos, y de los que han procurado no separarse, sean cuales fueren sus vicisitudes. Es el impulso que hizo traer a los árabes las palmeras hasta España desde el lejano desierto de Arabia. La continuidad de las cosas y costumbres, el paso por ellas de las generaciones”*. GAMBRA, *El Silencio de Dios* (1968), pp.78-82.

El “Reino” también es rito. El rito alberga al hombre en el tiempo, le da sentido temporal a las cosas, haciendo a los días y horas distintos entre sí. El orden político tiene sus propias solemnidades que marcan la estructura temporal de su existencia<sup>608</sup>.

En el “Reino”, el gobierno se reconoce y se ama como algo propio. Y se apoya en lo que permanece. En lo perenne:

*“El que gobierna vincula a los hombres a su mansión, la de su pueblo, a fin de que puedan reconocerla y amarla como propia. Y no la reconocerán hasta que se haya alimentado de su sangre y de su sacrificio. Por eso nunca llegará a embellecerse un templo si ha de recomenzarse a cada instante”<sup>609</sup>.*

El “Reino” es coronado, en el cristianismo, por su carácter patriarcal. Nuestro autor lo describe de la siguiente forma:

*“De su origen cristiano procede el que la sociedad europea pueda definirse como ancestralmente patriarcal. Quien es depositario o sujeto de un poder respetable y superior (el sacerdote, el Papa, Dios mismo) reciben espontáneamente el título de Padre. La alabanza y la bendición, la ofensa personal o la maldición, se personifican siempre en la figura del padre. La oración cristiana por excelencia es el Padrenuestro. De ahí el derecho a la herencia paterna, la supremacía del mayor en edad y el respeto a la ancianidad, rasgos comunes de la tradición europea. La paternidad es la forma perfecta de la autoridad en la que el interés y el amor del que manda y del que obedece se identifican en una sola realidad. La concepción patriarcal posee en el cristianismo un supremo origen teológico en la concepción trinitaria de Dios”<sup>610</sup>.*

El “Reino” se opone diametralmente a la sociedad “racional” de la modernidad. Es un orden político en todo el sentido de la palabra, anclado en fundamentos religioso-trascendentes, representado por un gobierno patriarcal, expresado en amores, compromisos y entregas vitales, que trasuntan en costumbres y peculiares conformaciones institucionales, donde se alberga, como en una mansión, al hombre, dándole un sentido a su espacio y a su tiempo, de un modo continuo, generacional y acumulativo.

¿Cómo poder conceptualizar, con mayor precisión, todos estos elementos? Es lo que intentamos a continuación.

---

<sup>608</sup> “Que el tiempo que corre no nos produzca la impresión de algo que nos gasta y nos pierde, sino de algo que nos realiza y madura. Es bueno que el tiempo sea una construcción. Así yo puedo marchar de fiesta en fiesta, de santo en santo, de vendimia en vendimia, como se marcha de la sala de consejo a una sala de reposo en el palacio, donde cada paso tiene su sentido”. Aplicar al rito el método racional-finalista es destructor. Pensar que por motivos de utilidad o economía se puede trasladar al sábado el culto a Dios, o sustituir por sí sola la costumbre ritualizada, ignorando la raíz sagrada, de aceptación y fidelidad, que constituye la esencia de todo orden humano concreto, es no entender nada de esta dimensión. GAMBRA, *El Silencio de Dios* (1968), pp.81-85.

<sup>609</sup> GAMBRA, *El Silencio de Dios* (1968), p.78.

<sup>610</sup> GAMBRA, *El Silencio de Dios* (1968), pp.191-192.

## 2. LA “COMUNIDAD”, LA BASE SOCIAL DEL “REINO”.

La base social del “Reino” no es la masa de individuos ni la coexistencia de grupos utilitarios, sino la “comunidad”. Debemos penetrar bien esta categoría, porque ella nos permitirá hablar después de “comunidad política”, con sus elementos más específicos<sup>611</sup>.

Gambra dedica especial atención a la “comunidad”. El término lo utiliza en el sentido que le da Ferdinand Tönnies a la *Gemeinschaft*, por oposición a la *Gesellschaft*. Tras la distinción latente dos formas fundamentales de asociatividad: la fundada en los estratos más profundos del ser y la basada en los elementos puramente voluntario-contractuales.

La “comunidad” se forma a partir de la sociabilidad integral. Por ello, una genuina sociedad (la “sociedad de sociedades”), en sus elementos históricos y naturales, madura necesariamente en una comunidad. Debemos traer a colación aquí la doctrina societaria expuesta en el capítulo II, con algunos elementos más específicos.

El filósofo español parte de la concepción aristotélica del hombre como animal social y político. En polémica con el racionalismo, sostiene que la naturaleza humana es una realidad extramental en donde se hallan “pre-formados” los impulsos sociales originarios y la estructura natural de la sociedad. Un núcleo misterioso y complejo, con leyes vitales propias de comunicabilidad y adaptación en el ser y en el obrar, que la razón no alcanza a comprender o a predeterminar del todo en cuanto a su especificidad, espontaneidad y carácter procesal.

La “pre-formación” del orden social, y del político que lo corona, puede reconocerse de muchas maneras. Gambra recuerda la teoría de las tres clases sociales de Platón para ilustrarla. También evoca la doctrina de las tres tendencias naturales de Santo Tomás de Aquino para connotar que se trata de impulsos específicos de la sociabilidad hacia la propia perfección.

Reformulando el pensamiento de los clásicos, el autor analiza el impulso de afectividad y continuidad que engendra la institución de la familia; el impulso económico material que determina las clases profesionales y la institución gremial; el impulso defensivo, del que surge la institución militar; el impulso intelectual, del que nace la agrupación universitaria, libre y dotada de propia personalidad y carácter. Dichas instituciones, se entiende, crecen con una estructura natural y autónoma, y salvo la militar, independientes a los dictados del poder propiamente político<sup>612</sup>. Todas estas asociaciones pueden convertirse en “comunidades”.

Más allá de la manera en que se formulen estos impulsos vitales, lo importante es comprender que la sociabilidad natural solicita la realización en comunidad de un cierto

---

<sup>611</sup> Una primera aproximación a la noción de “Reino” en el pensamiento de Gambra, como preparación a esta tesis doctoral, se publicó en ALVEAR TÉLLEZ, “Elogio del Reino. Rafael Gambra y la reivindicación del tradicionalismo político” (2017), pp.303-335. En el presente título 2 (La “comunidad”, base social del “Reino”) se aprovecha dicho trabajo preparatorio. Lo mismo en el título 3 (el “Reino” en sentido amplio). En ocasiones se reproducen literalmente ciertas frases, cuando no tiene sentido reformularlas nuevamente. Nos excusamos de colocarlas entre comillas porque dicho trabajo siempre tuvo como finalidad servir de base a esta tesis, y se integra connaturalmente en ella. Aquí se prolongan y profundizan sus resultados.

<sup>612</sup> GAMBRA, *La Monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional* (1954), pp. 107-113.

número de tendencias específicas, que abarcan todas las dimensiones del hombre, no solo el estrato –por lo demás inexistente- de la razón pura.

Merece, por tanto, el nombre de “comunidad” la sociedad humana radical, aquella que expresa de un modo inmediato la conjunción de las tendencias asociativas de los “estratos ónticos”. Podría decirse que, en su génesis, equivale a la sociabilidad natural en su estado puro, donde los factores volitivos y racionales se unen, en común inmersión, con las necesidades biológicas de pervivencia y adaptación, y con todos los requerimientos existenciales de la vida espiritual, sensible y vegetativa.

*“La sociedad humana radical”, dice Gamba, “es ante todo, una comunidad y no una coexistencia; reconoce orígenes religiosos y naturales y no simplemente convencionales o pactados; posee lazos internos, no solo voluntario-rationales, sino emocionales y de actitud”*<sup>613</sup>.

La “comunidad” nace, en consecuencia, de la naturaleza humana, como base ontológica, y de la actividad coligada de personas que viven unidas en un espacio concreto y en un tiempo histórico determinado<sup>614</sup>.

La “comunidad”, precisa nuestro autor, *“es siempre creación, nunca deducción a partir de principios abstractos o elaboración metódica o causal. Creación originaria del espíritu humano, y por lo mismo, imprevisible e irrepitable. Ni el paso inmediato del camello en una caravana puede ser previsto ni explicado en su raíz íntima, porque solo hay ciencia de lo repetido, y la vida humana que gobierna la caravana es creación original (...) Así, el origen de la (comunidad) no se encuentra en la confluencia de unas causas cognoscibles: está contenida en el genio del fundador como el árbol en la semilla”*<sup>615</sup>.

El genio del fundador es Dios a través de la naturaleza humana integral, y más próximamente, los hombres o mujeres sobresalientes de la Historia que fundaron, conservaron y defendieron, los “Reinos”, según los casos.

Es claro, a todo evento, el origen supra-razional de la comunidad. Esta tiene una dimensión de misterio, de impenetrabilidad explicativa, en la medida que proviene del ser mismo del hombre. Un ser que es “puesto” ante nuestros ojos como un dato previo a cualquier deliberación, con su originalidad y desnudez ontológica, con toda su gama de requerimientos, que la deliberación racional debe saber discernir, respetar y canalizar, en lo posible, en un sentido de perfección. Porque es a partir de esa desnudez ontológica originaria, de ese dato previo que es la naturaleza humana, que la persona edifica, en su proyección en el tiempo y en el espacio, sociedades específicas.

Para Gamba, esas sociedades específicas son comunidades en la medida en que se fundan en un “sobre-ti”, en una visión compartida de unos mismos orígenes, de un

---

<sup>613</sup> GAMBRA, *Tradición o mimetismo* (1976), p.37.

<sup>614</sup> Observa nuestro autor que *“hay una necesidad de que el hombre al entrar en sociedad no pierda su ser concreto, salvo en las realizaciones anti naturales del racionalismo político. En lo concreto, no se halla la sociedad, sino las sociedades. La sociedad se realiza en una comunidad o federación de sociedades concretas, realmente distintas, e históricamente evolucionadas. Llamadas sociedades infrasoberanas (familia, municipios, clases) son teleológicamente autónomas y anteriores en su ser al Estado como forma resolutive y última de la sociedad”*. GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), p.32.

<sup>615</sup> GAMBRA, *El Silencio de Dios* (1968), pp.68-69

mismo destino y de un modo de comprender la vida, que sobrepasa, en mucho, el nivel de las necesidades utilitarias. De hecho, ese nivel, que corresponde a los “proyectistas” y a los “técnicos”, solo encuentra su lugar adecuado cuando se coloca al servicio de aquel “sobre-ti”.

En la “comunidad”, el “sobre-ti” crea un particular vínculo social. Hay *comuni3n* (*cum* y *unum*) cuando se poseen y comparten bienes en com3n. Esos bienes no son cosas materiales, sino sobre todo creencias y tradiciones propias, consideradas superiores, porque refieren al todo significativo, y son previas a cualquier posici3n voluntaria o individual. No se les mira primariamente como una carga sino como un beneficio en favor de todos los miembros de la comunidad. “Comunidad” equivale, as3, a comuni3n en un mismo esp3ritu y puesta en com3n de bienes o modos de vida para realizar aquella comuni3n superior.

As3 como *tradici3n* se opone a *traici3n*, *comunidad* se opone a *comunismo*. El comunismo, como m3xima expresi3n del racionalismo pol3tico, vac3a a la comunidad de sus v3nculos intr3secos. Lo peculiar com3n pertenece al “irracional hist3rico” y debe ser eliminado. De la “comuni3n”, toma solo un lazo y lo impone extr3secamente, de un modo forzado. Se trata de la colectivizaci3n de los bienes, que excluye lo “tuyo” y lo “m3o” como referente social. Se exige, as3, la entrega del ser y del tener propios a un todo colectivo, uniforme, que viene a ser, en realidad, una forma de masificaci3n, de anulaci3n de lo com3n diferencial y espec3fico<sup>616</sup>.

“Comunidad”, en cambio, significa participaci3n en un “sobre-ti” trascendente, incluso religioso, del que nace un imperativo ra3z, que en lenguaje de Saint-Exup3ry se llama *fervor*.

El *fervor* es “el esfuerzo y la entrega guiados por el amor, en cuya obra el sujeto intercambia su vida con su creaci3n, y 3sta le sobrevive y fecunda, y alberga la vida de los que le seguir3n”<sup>617</sup>. El *fervor* permite “domesticar” el mundo y transformarlo en “nuestro” mundo. Es la entrega a las cosas, precisa Gamba, lo que las hace grandes e importantes. Por eso, la previsi3n y el c3lculo –que es la actitud racionalista- no crean ciudades.

Con el *fervor*, los bienes comunitarios son asumidos por los miembros de la comunidad, como lo m3s valioso que debe ser cuidado y acrecido. El esfuerzo vital por lograrlo no se considera tarea perdida ni tiempo derramado, sino maduraci3n del propio vivir<sup>618</sup>.

La “comunidad” cristaliza en un conjunto compartido de convicciones sobre el significado 3ltimo de la existencia, sobre todo de la existencia pol3tica, que es lo que realmente unifica a una sociedad y hace que sus miembros se reconozcan a trav3s de un v3nculo com3n. Ese v3nculo com3n es lo que hace posible las formas jur3dicas de

---

<sup>616</sup> GAMBRA, *Tradici3n o mimetismo* (1976), p.36.

<sup>617</sup> GAMBRA, *El silencio de Dios* (1976), p.70.

<sup>618</sup> La comunidad “sostenida por el fervor engendra dos elementos necesarios para el sano vivir (social): el sentido de las cosas, que libra al hombre de caer en la incoherencia de un mundo sin l3mites ni estructura; y la maduraci3n del vivir, en cuya virtud la obra del hombre paga por la vida que le quita y el mismo conjunto de la vida, por ser constructivo, paga ante su eternidad. Ello libra al hombre del hast3o de un correr infecundo de sus a3os y le reconcilia con su propio morir”. GAMBRA, *El silencio de Dios* (1968), p.70.

obligatoriedad, sin tener que recurrir habitualmente a la coacción: juramentos, contratos, deberes y derechos <sup>619</sup>.

Las convicciones comunitarias se expresan en una verdad u “ortodoxia pública”, antitética a la noción de “sociedad abierta” del liberalismo. Volveremos sobre este punto.

Por designio ideológico, el racionalismo expurgó la “comunidad” de la teoría política moderna<sup>620</sup>. Pero aún perviven, aunque en estado débil, las formas comunitarias más básicas. Gamba se refiere especialmente a la comunidad de sangre (la relación maternal, sexual y fraternal), a la comunidad local y a la comunidad de espíritu (“consensus mental”).

Desde un punto de vista analítico y estructural, la “comunidad” –como expresión plena de la “sociedad de sociedades”– se compone de cuatro elementos histórico-naturales: el socialismo, el institucionalismo, la tradición y el vínculo religioso. Veamos cada uno de ellos.

2.1. SOCIEDALISMO. El socialismo –término caro a Vázquez de Mella– es la tendencia que impulsa a los seres humanos a crear un extenso y variado ámbito de asociaciones naturales e históricas, cada cual con su propia vida y autonomía, que el poder estatal no puede definir o intervenir a su arbitrio, porque expresan aquella realidad previa sobre la que se sostiene materialmente todo orden político.

Con el “socialismo” se defiende la realidad jerarquizada de sociedades menores y mayores, autónomamente estructuradas de acuerdo con sus propias finalidades y condiciones históricas, que no necesitan del poder político para existir y desenvolverse, aunque sí para coordinarse respecto del bien común.

Lo “social” no es la estructura que verticalmente se impone desde el poder, como nos ha acostumbrado la teoría moderna, sino el orden diferenciado, sostenido y alimentado por la actividad y la libertad asociativa, que el poder rige, pero no trastoca. Se comprende cómo este imprescindible “empirismo político”, según le denomina Gamba, es incompatible con el racionalismo mecanicista de los Estados modernos<sup>621</sup>.

2.2. INSTITUCIONALISMO. Cuando las agrupaciones son estables y forman cuerpos o estamentos solidarizados entre sí nace el “institucionalismo”, esencial para la pervivencia de la sociedad natural e histórica. Sin el espíritu de institución, no puede existir propiamente una “comunidad”, porque los más relevantes impulsos societarios tenderán a desvanecerse como agua entre las manos.

El autor sigue las teorías y observaciones de Hauriou, Renard y Faribault, pero distingue entre un institucionalismo fingido –oficial, exterior, puramente jurídico–

---

<sup>619</sup> GAMBRA, *Tradición o mimetismo* (1976), pp.33-41; GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp.49-55; GAMBRA, “La idea de comunidad en José De Maistre” (1955), pp.57-85; GAMBRA, “Comunidad o coexistencia” (1972), pp.51-59.

<sup>620</sup> El “Reino”, como veremos más adelante, equivale propiamente a la noción clásica de ciudad, enriquecida por el acento de los vínculos comunitarios. De ahí la necesidad de excluirlo de la teoría política moderna. La noción se deduce de GAMBRA, “Sociedad y re-ligación: la ciudad como habitáculo humano” (1971), pp.9-22.

<sup>621</sup> Sobre el punto, GAMBRA, *La Monarquía social y representativa* (1954), pp.85-86, 107-108.

administrativo- y uno vivo, que es la obra humana que se establece sobre lo natural y permanente para completarlo. Con ello, Gamba pretende alejarse de la concepción organicista o meramente naturalista de la formación política. También de la concepción liberal, a la que considera ciega a los elementos no inmediatamente volitivos de la génesis política<sup>622</sup>.

2.3. TRADICIÓN. Si el socialismo cristaliza en instituciones, éstas a su vez guardan, acrecientan, adaptan y prolongan dinámicamente en el tiempo el patrimonio espiritual y material que constituye la razón de su existir. Este movimiento de conservación y enriquecimiento continuo del propio ser institucional es, como vimos en el capítulo II, la tradición.

Contra el tiempo físico, mecánico o atomizado del racionalismo, Gamba opone el tiempo social de la tradición, que expresa algo a-racional si se quiere, pero irremediable: la evolución interior, acumulada e irreversible de todo lo humano.

El filósofo español reformula la tradición en clave bergsoniana, como apuntamos en su lugar: no representa solo sucesión, sino esencialmente duración interior, aquella “*durée réelle*” por la que en el presente gravita todo el pasado condensado sintéticamente.

A este propósito, escribe nuestro autor: “*La tradición es la traslación de ese modo de duración o temporalidad a la vida psíquica de los individuos en el plano histórico social*”<sup>623</sup>.

La tradición es, desde este ángulo, continuidad acumulativa, temporalidad creadora y entrega generacional. La tradición hace “habitabile”, entrañable, el mundo de lo político, permitiendo la identidad entre las generaciones y el reconocimiento mutuo de gobernantes y gobernados<sup>624</sup>.

2.4. VÍNCULO RELIGIOSO. La cuarta y última base de la comunidad es el vínculo religioso. Se refiere a la presencia de Dios en el orden socio-político

Si la “comunidad” fija el significado último de la existencia social, es porque se funda en un “sobre ti” comunitario, según vimos. Precisamente ese “sobre-ti” es tal porque expresa, en mayor o menor medida, el profundo anhelo de religación religiosa que habita en la naturaleza humana.

Por eso, observa nuestro autor, los pueblos primitivos, y los que le han seguido a lo largo de la historia, remiten sus orígenes a un fondo religioso que no puede ser tocado. Por eso Dawson sostiene que todas las comunidades políticas pre-revolucionarias han tenido orígenes religiosos. Late aquí la religiosidad natural del hombre y su deseo de

---

<sup>622</sup> Para el análisis de las instituciones, en sí mismas consideradas, remitimos a lo estudiado en el capítulo II.

<sup>623</sup> GAMBRA, *Tradición o mimetismo* (1976), p.26.

<sup>624</sup> GAMBRA, *Tradición o mimetismo* (1976), pp.27-28. Véase también, GAMBRA, *El lenguaje y los mitos* (1983), pp.57-69. Para estos tres acápites –socialismo, institucionalismo y tradición- hemos reproducido en lo sustancial el trabajo publicado en ALVEAR TÉLLEZ, “Elogio del Reino. Rafael Gamba y la reivindicación del tradicionalismo político” (2017), pp.323-324, en el cuadro de lo advertido en la nota 611.

compartir su trayectoria colectiva no solo al rojo vivo de las contingencias históricas, sino de cara a un Ser Supremo.

*“La naturaleza de (la) comunidad y de (su) fe vinculadora es, siempre y universalmente, religiosa. La religión aparece, sin excepción, como el aglutinante último y resolutivo de las sociedades históricas. Las mitologías (...) revelan con su carácter religioso la naturaleza comunitaria de los pueblos (...) El elemento religioso, como la común creencia en seres espirituales, y en sus múltiples formas, politeísta, monoteísta y aún panteísta –pero siempre concreta e imperativa- se encuentra en el fondo de todas las culturas humanas”*<sup>625</sup>.

En esta materia, Gamba parece enfocar la religión no desde un punto de vista teológico sino antropológico. La religión corresponde a la tendencia innata del ser humano de religarse con su Creador, individual y socialmente<sup>626</sup>. El panteísmo, que, en rigor, no puede calificarse como religión; o el politeísmo, que no apunta como religión trascendente, tienen, desde el ángulo del filósofo español, un valor religioso subjetivo: canalizan la sed de Dios impresa en la naturaleza humana, aunque de manera torcida, atendido el carácter elemental de los pueblos primitivos.

Por eso, hay que matizar el léxico del autor. Cuando se refiere a la fe comunitaria, o a lo sagrado comunitario, alude a lo religioso, pero en este sentido lato y a veces impropio de la palabra. Sólo así se comprende el siguiente texto:

*“La sociedad histórica no es, en su origen, el de una convivencia jurídica, ni siquiera se define por el sentimiento de independencia entre sus miembros, sino que se acompaña de la creencia de que el grupo transmite un cierto valor sagrado, y del sentimiento de fe y de veneración hacia unos orígenes sagrados más o menos oscuramente vividos. En tanto una sociedad puede caracterizarse como comunidad forma una sociedad de deberes, con un nexo de naturaleza distinta a la sociedad de derechos, que brota del contrato y de una finalidad consciente”*<sup>627</sup>.

La religión, por tanto, ha sido siempre necesaria para formar una comunidad, y sin su vínculo activo es improbable que ésta subsista a largo plazo.

Por eso, más allá de su génesis, la propia noción de “comunidad”, como sociedad de deberes, implica el vínculo religioso. El vínculo es tan esencial, en su papel articulador, que la sociedad “racional”, neutra, liberal, ha tenido que remedar la religión con tópicos sustitutivos para poder sobrevivir y desarrollarse<sup>628</sup>. Y es que el vínculo religioso cumple adicionalmente una función social difícil de reemplazar. La “comunidad” requiere que sus creencias tengan pretensión de inmunidad. Y la verticalidad de lo religioso vuelve, de

---

<sup>625</sup> GAMBRA, *Tradición o mimetismo* (1976), p.39.

<sup>626</sup> El carácter religioso de la sociedad tiene incluso un fundamento metafísico, dada la composición de acto y potencia del ser humano. “La sociedad aparece no solo como una realidad permeable a una inspiración religiosa de fines y de espíritu, sino como algo esencialmente religioso, precisamente por radicar en la naturaleza humana a modo de proyección de sus tendencias y estratos más profundos”. GAMBRA, *El silencio de Dios* (1968), p.34.

<sup>627</sup> GAMBRA, *Tradición o mimetismo* (1976), p.37.

<sup>628</sup> Merece precisarse la idea. “Los pueblos nuevos formados en el neutralismo liberal, si llegan a constituir una nacionalidad estable es porque han divinizado a su modo las figuras históricas o las leyes que dominaron en sus orígenes, a las que rinden un culto idolátrico”. GAMBRA, *Tradición o mimetismo* (1976), pp.39-40.



suyo, intocables las creencias que fundan ahí su sentido. Por eso es capaz de configurar la comunidad como una sociedad de deberes, antes que una sociedad de derechos<sup>629</sup>.

La “comunidad” es siempre la relación humana más radical, base de todas las otras formas de relacionamiento. Sobre ella debieran apoyarse las formas de convivencia contractual como la industria o el comercio a fin de que no se muevan en el sólo ámbito de la coexistencia práctica o funcional. La “comunidad” tiene, entonces, la delicada función humana de servir de “comunidad pre-formante de valoraciones y actitudes”, que comprende a nivel social “los móviles más profundos y extensos del comportamiento humano”<sup>630</sup>.

Esta función imponderable es objeto de una absoluta incompreensión por parte del racionalismo. Tal función “pre-formante” es la raíz de la profunda y habitual cooperación en que viven los seres humanos, superando los condicionamientos del interés utilitario y trascendiendo la amenaza coactiva de la legalidad, que queda como “ultima ratio”, como garantía de un orden mínimo<sup>631</sup>.

Hay que destacar que el vínculo religioso es un lazo esencialmente comunitario. Une a los hombres por vía de interioridad. Y, desde ese ángulo, es imprescindible para producir la unión moral que sostiene la *quiescencia* espontánea a la comunidad, particularmente a la comunidad política.

Sobre este cimiento comunitario, impregnado de socialismo, institucionalismo, tradición y vínculo religioso, se edifica la “comunidad política”.

### 3. LA DEFINICIÓN DEL “REINO” EN UN SENTIDO AMPLIO: LA “COMUNIDAD POLÍTICA”.

Solo a partir del reconocimiento de la realidad comunitaria es que puede existir, después, como coronación, la “comunidad política” o el “Reino”. Si no se le respeta, si no se presta atención a esta base social, se edifican las condiciones para el “exilio”.

No encontramos una definición precisa de “Reino” en la obra de Gamba, al menos en términos políticos. En un sentido lato, “Reino” equivale a comunidad política *simpliciter*. Puede decirse que se compone de dos realidades correlacionadas: primero, la “comunidad” (como base social); segundo, la comunidad política como especificación que se desenvuelve a partir de ella.

---

<sup>629</sup> Hasta dónde alcanza esta función, se destaca en este texto sintomático: “*La obligación política, arraigada originariamente en la vinculación familiar -paternal y filial- adquiere en ella (la comunidad) un sentido radical, indiscutido, que no posee un régimen contractual o constituido (...) El carácter consecutivo que el deber tiene respecto del derecho ha de hallarse en la incisión en ella de un orden sobrenatural, que posee el primario derecho a ser respetado, esto es, la aceptación comunitaria de unos derechos de Dios que determinan deberes radicales en el hombre y en la sociedad*”. GAMBRA, *Tradición o mimetismo* (1976), pp.37-38.

<sup>630</sup> GAMBRA, *Tradición o mimetismo* (1976), p.40.

<sup>631</sup> Tampoco se trata que los hombres sean ángeles. Los actos de pura benevolencia no abundan, observa Gamba, con cierto pesimismo. El núcleo de la cuestión es la existencia en la “comunidad” de esa función “pre-formante”, que genera “*imágenes de comportamiento social que rigen nuestra conducta espontánea y cuya elaboración reconoce raíces mucho más profundas que las capas intelectuales o educativo individuales de nuestra personalidad*”. GAMBRA, *Tradición o mimetismo* (1976), p.41.

El “Reino” como comunidad política es, entonces, la maduración de la “comunidad”. Dicho en otros términos, la “comunidad política” surge del desenvolvimiento de la sociabilidad comunitaria natural e histórica, excluyendo por definición la estructura superior estatal que el racionalismo impone al hombre concreto, subsumiéndolo.

Los hombres son libres para desarrollar las comunidades políticas en diversos sentidos, de acuerdo con las contingencias y peculiaridades propias del tiempo y del espacio. Aparecen, de este modo, a lo largo de la historia, comunidades políticas diversas, como las repúblicas, las aristocracias o las monarquías sociales y representativas, que por su tendencia selectiva expresan el poder político supremo en la figura de un rey

Las bases histórico-naturales de estas comunidades políticas dependen de mil variables: geográficas, climáticas, situacionales, voluntarias, etc. No podemos tocar aquí este punto. Solo destacar el carácter anti-racionalista de la comunidad política. Nace de la comunidad social, no ni de la Voluntad General. Se desenvuelve como una unidad política dinámica, cuya vida depende del extenso entramado de cuerpos asociativos, ciudades, provincias y países con derecho a gobernarse a sí mismos, según las normas de su propia identidad y personalidad. Su desarrollo no depende, por tanto, de la planificación constitucional-estatal. El poder político está llamado a “conocer” y no a “crear” aquella trama comunitaria. Para el racionalismo moderno, en cambio, el Estado existe por derecho propio y las demás instituciones por su concesión o tolerancia<sup>632</sup>.

Sosteniéndose en las asociaciones comunitarias naturales e históricas que le sirven de base (siempre peculiares, amoldadas al espacio y al tiempo), la “comunidad política” se define por el fin -el bien común-, y no por su estructura, como el Estado moderno democrático.

El “Reino” en su componente de gobierno –el poder supremo finalizado y limitado-, es la prolongación de un orden ascendente nacido y estructurado desde la sociabilidad comunitaria. No es, por tanto, una estructura impuesta por el derecho positivo estatal.

#### 4. EL “REINO” STRICTO SENSU: LA “MONARQUÍA SOCIAL Y REPRESENTATIVA”.

El “Reino”, en un sentido estricto, es la comunidad política en cuanto se concreta en un régimen inspirado por el principio monárquico de la “*reductio ad unum*”<sup>633</sup>.

La noción de “Reino”, por tanto, admite dos acepciones. Una general, equivalente a comunidad política *simpliciter*, según acabamos de ver. Otra específica, que apunta a la comunidad política regida por el principio monárquico, según analizamos a continuación.

El “Reino” es una especie de “comunidad política”. Su concreción más perfecta se realiza en el oficio del Rey, quien por constitución histórica es titular de un poder con determinadas características, que se ultiman, como veremos, en lo “santo” o “sagrado”. Al respecto, apunta Gamba:

---

<sup>632</sup> GAMBRA, *La Monarquía social y representativa* (1954), p.110.

<sup>633</sup> La fórmula la tomamos de CORRÊA DE OLIVEIRA, *Justicia y Sacralidad en la Edad Media* (1973) p.28.

*“El poder político –sostiene Gamba- que expresa en su concreción resolutive la esencia de la comunidad, posee origen y sentido religioso en las sociedades históricas. Y la realeza siempre se halla en la génesis. Monarquía implica no únicamente un gobierno de uno solo, sino un poder de alguna manera santo o sagrado, es decir, elevado sobre el orden puramente natural de las convenciones y la técnica de los hombres., El respeto que toda monarquía inspira en sus vasallos es de origen divino o de alguna manera santificado”<sup>634</sup>.*

No hay que confundir el “Reino” con el Estado monárquico, que se impone –como todo Estado moderno- sobre la sociedad, sea bajo la forma de monarquía absoluta (donde se inicia históricamente la tendencia centrípeta del poder moderno), o a la manera de monarquía constitucional (que es un “Estado racional” con corona).

En otros términos, el “Reino” es una “comunidad política” coronada con la potestad de un Rey, en el que concurren determinadas características muy distantes del poder estatal.

A tal régimen, Gamba le denomina “monarquía social y representativa”. Esto significa que las bases naturales y sociales del “Reino” determinan ciertas notas en el poder del gobernante. En esta materia se han acumulado tantos equívocos que conviene contextualizar previamente el pensamiento de nuestro autor.

#### 4.1. SUSTANCIALIDAD O ACCIDENTALIDAD DE LAS FORMAS DE GOBIERNO.

“Forma”, en su sentido filosófico, es el principio que informa la materia, otorgando unidad a la sustancia. “Forma de gobierno” designa, análogamente, el principio que otorga unidad de gobierno a un régimen político, particularmente en lo que se refiere a la distribución del poder.

Las formas de gobierno clásicas –monarquía, aristocracia, democracia- incluyen la ordenación al bien común para ser consideradas rectas. Las formas de gobierno modernas, en cambio, se fundan todas en el principio democrático, liberal o colectivo.

En abstracto, las formas clásicas de gobierno se consideran legítimas si conducen al bien común, y en ese sentido son accidentales, pues, en principio, tanto puede valer la monarquía como la democracia (antigua) para tal fin. Respecto de un orden político histórico y concreto, resulta más difícil hablar de accidentalidad, pues si gobernante y forma de gobierno son legítimas, suscitan, en principio, deberes esenciales de obediencia en el orden moral y jurídico.

Siguiendo la tradición del pensamiento monárquico, Gamba considera que la monarquía es, en abstracto, la mejor forma de gobierno, aunque temperada a través del régimen mixto, como veremos en su lugar. Cuestión que, en concreto, puede ser confirmada por la historia de la Cristiandad, sin desmerecer, las realizaciones de las otras formas de gobierno<sup>635</sup>.

---

<sup>634</sup> GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), p.75.

<sup>635</sup> Santo Tomás, anota Gamba, señala como justas las tres formas de gobierno sin señalar nada esencial en favor de la monarquía, solo razones de conveniencia. Pero el Doctor Angélico no pudo conocer los fundamentos teóricos de la democracia liberal ni del socialismo. Y, suplementariamente, el régimen mixto, que propone como ideal, tiene una profunda semejanza con la constitución tradicional de los antiguos

El problema se complica con la Modernidad. Sus formas de gobierno no parecen accidentales. Diríase que sustancialmente, constitutivamente, son contrarias al bien común.

En este sentido, para Gamba es una incongruencia que en el pensamiento católico del siglo XX se haya defendido la tesis de la absoluta accidentalidad de las formas de gobierno en la época moderna, como si éstas fueran indiferentes respecto del bien común de los pueblos cristianos.

Esta concepción encuentra su antecedente en la “democracia cristiana” como *actitud*. Fue adoptada por el *ralliement* de León XIII. Las formas de gobierno serían indiferentes para un católico si cumplen, en los hechos, con las condiciones mínimas de la *libertas Ecclesiae*. Sobre tales supuestos, incluso los regímenes modernos serían aceptables en hipótesis (dado el hecho consumado y la inevitabilidad impositiva de la Revolución)<sup>636</sup>. La postura de León XIII, deja, sin embargo, a salvo, el juicio doctrinario sobre el mejor régimen, y la preferencia por el ideal del orden político cristiano.

La tesis de la absoluta accidentalidad de las formas de gobierno, particularmente las modernas, encontraría su consagración tiempo después en la *doctrina* de la “democracia cristiana”. Por medio de esta doctrina, se aceptó la tesis de que la democracia moderna es compatible con el catolicismo. Y, más aún, que el Estado laico no es admisible sólo en hipótesis (como un hecho imposible de evitar), sino también en tesis: como doctrina superior a la que fundamenta el “Reino” cristiano. Las estructuras políticas y comunitarias de la Cristiandad deben, en consecuencia, abandonarse definitivamente, particularmente la alianza entre el Trono y el Altar<sup>637</sup>.

La accidentalidad de las formas de gobierno modernas, particularmente de la democracia, supone afirmar la total independencia del orden político respecto del orden moral, y de éste, respecto del orden religioso. Se concreta en otro error subsecuente: la libre opcionalidad política, como si el orden político fuera un mero asunto de gustos, como sucede en la elección de un equipo de fútbol. Como si la religión fuese algo tan ajeno al orden temporal como la estrella más lejana<sup>638</sup>.

La tesis de la absoluta accidentalidad resulta absurda desde el ángulo histórico. Lo religioso y lo moral no pueden relegarse al campo individual, excluyendo el ámbito social y político. En los hechos, los regímenes políticos forjados en las edades cristianas, recibieron una inspiración positiva del Cristianismo, como todos los productos de aquella cultura. De un modo análogo, es lo que sucede en la Modernidad: sus regímenes se apoyan en teorías políticas y concepciones universales no solo extrañas al Cristianismo, sino opuestas a él. En este ámbito, no hay términos medios. El espíritu y la cultura católica requieren de un sistema político congruente. Como planteaba Scheler, si el Cristianismo no es político ni social, no es principio de civilización<sup>639</sup>.

---

reinos cristianos, particularmente de la monarquía hispana. GAMBRA, “Sustancialidad de las formas de gobierno” (1945).

<sup>636</sup> GAMBRA, “La filosofía católica del siglo XX” (1970), pp.181-182.

<sup>637</sup> GAMBRA, “La filosofía católica del siglo XX” (1970), pp.182-183.

<sup>638</sup> GAMBRA, “Cómo pensaba un fraile español en tiempo de la Revolución Francesa” (1985), pp.231-232.

<sup>639</sup> GAMBRA, “Sustancialidad de las formas de gobierno” (1945), en réplica al artículo “el mito de las formas de gobierno” del P. Ulpiano López; GAMBRA, “Sustancialidad política y monárquica” (1945), en polémica con el Prof. Aldea Eguiluz.

El punto se refuerza cuando se considera que la Modernidad ha ideologizado – imprimiéndole el sello de la Revolución- todos los regímenes políticos. No hay, en nuestra época, regímenes indiferentes. Existen condiciones y supuestos básicos y mínimos fuera de los cuales resulta inadmisibles una forma de gobierno. Y la Modernidad, en principio, no los cumple. Por eso, hoy no puede sustentarse la tesis de la accidentalidad:

*“La división tradicional de las formas de gobierno no se corresponde con lo que hoy son las formas de gobierno o sistemas políticos. El criterio hoy no es la mera cuantificación del sujeto del poder, pues se enmarcan en sistemas filosóficos, unas formas de gobierno con unos supuestos, una organización y un espíritu”*<sup>640</sup>.

La sustancialidad de las formas de gobierno es, entonces, la tesis que defiende Gamba. Pero, cuidado. Se trata de una sustancialidad condicionada. Una forma de gobierno es aceptable si cumple ciertas condiciones sustanciales, esto es, ciertos requisitos generales y supuestos básicos naturales, históricos y religiosos. No son indiferentes y deben ser rechazados los regímenes políticos que destruyen la sociabilidad natural humana, los que demuelen la comunidad histórica, los que colocan en interdicción el principio político-religioso que inspira la sociedad temporal.

Es el caso del régimen constitucional y democrático moderno, según veremos<sup>641</sup>. Para Gamba, hay una incompatibilidad doctrinal y de espíritu entre éste y el Cristianismo.

Fuera de estos rangos, ya no hay sustancialidad, al menos de principio. El orden político puede conocer variadas concreciones teóricas e históricas (monarquías, repúblicas, aristocracias, etc.), con tal que conduzcan al bien común y se respete el principio de legitimidad.

En su delimitación conceptual, el “Reino” corresponde a una de esas formas clásicas de gobierno (la monarquía). En términos de Gamba, se trata de un régimen por el que se gobierna una sociedad comunitaria. Es una especie dentro del género “comunidad política”. Puede caracterizarse desde el ángulo de la historia, del pensamiento político-jurídico y de las “ideas regulativas”.

a. Desde el ángulo de la *historia*, el “Reino” no es una ideación de corte racionalista, ni una utopía mesiánica. Corresponde a la realidad histórico-social de la ciudad clásica y cristiana. El mejor modelo se encontraría en los reinos de la Cristiandad medieval, y en ocasiones, con ciertas ambivalencias, en la monarquía legada por los Reyes Católicos<sup>642</sup>.

---

<sup>640</sup> GAMBRA, “Sustancialidad política y monárquica” (1945).

<sup>641</sup> GAMBRA, “El síndrome de Estocolmo. Con la monarquía constitucional al fondo...” (1995).

<sup>642</sup> Los estudios sobre los reinos medievales son infinitos. Para la España medieval, ELÍAS DE TEJADA, *Las Españas* (1948), pp.39-259. Para la España moderna pre-revolucionaria, ZAMORA, “Reyes y Virreyes de la monarquía hispana a la luz de las significaciones políticas del siglo XVII y de la historiografía” (2012), pp. 191-208. Una visión general en DUGAN, *Kings and Kingship in Medieval Europe* (1993), pp.12-453; BOUREAU y INGERFLOM, *La royauté sacrée dans le monde chrétien* (1992), pp.9-161; y LE GOFF y SCHMITT, *Dictionnaire raisonné de l’Occident médiéval* (1999), pp.985-1004 (voz “Roi”). Para Francia, LE GOFF, *Saint Louis*, pp.519-557. Para España es útil MARAVALL, “El concepto de reino y los “Reinos de España” en la Edad Media” (1954), pp.81-144.

b. Desde el ángulo del *pensamiento político-jurídico*: el “Reino” fue comprendido, en su plenitud, por los teólogos y juristas medievales, como una comunidad política sagrada, donde el Rey es vicario de Cristo<sup>643</sup>.

c. Desde el ángulo de las *ideas regulativas*: el “Reino” impone un ideal de gobierno como arquetipo político, donde emerge el Rey como gobernante prudente y justo<sup>644</sup>.

Una de las tareas centrales del tradicionalismo político hispano durante los siglos XIX y XX ha consistido en fundamentar el “Reino” como régimen político (desde las tres perspectivas anteriores) con el fin de oponerlo al Estado constitucional moderno, particularmente de signo liberal. En el epítome de aquel movimiento se encuentran las figuras de Elías de Tejada<sup>645</sup>, Alvaro D’Ors<sup>646</sup> y Rafael Gambra.

En este plano, el “Reino” tiene una ventaja indudable sobre las otras formas, por su carácter de régimen personal (dada la importancia que tiene la persona en la filosofía implícita del cristianismo”). El principio monárquico se encuentra en la familia y en la Iglesia, y, congruentemente, debiera encontrarse, al menos como ideal, en la comunidad política<sup>647</sup>.

## 2. EL PROBLEMA DE LA MONARQUÍA COMO “GOBIERNO (RECTO) DE UNO”.

En los estudios clásicos sobre la caracterización política de la monarquía, ésta aparece, por definición, como el gobierno de uno<sup>648</sup>.

---

<sup>643</sup> La bibliografía es abundantísima. Como referencia, OAKESHOTT, *Lecciones de Historia del Pensamiento Político* (2012), pp.263-330; SENELLART, *Les arts de gouverner. Du “Regimen” medieval au concept de gouvernement* (1995), pp.17-145; JOUVENEL, *El Poder. Historia natural de su crecimiento* (1998), pp. 75-81, 273-290; GALVAO DE SOUSA, *La Representación Política* (2011), pp. 103-137. Más particularmente, ELÍAS DE TEJADA, *Historia de la literatura política en las Españas* (1991), Vol. II, pp.11-325 y Vol. III, pp.55-229; ORTIZ, “El concepto de rey, reino y territorio en las Siete Partidas” (2012), pp.137-164

<sup>644</sup> LE GOFF, *Saint Louis* (2009), p.315-339 con especial atención al “Espejo de los Príncipes”; GARCÍA PELAYO, *El Reino de Dios, Arquetipo Político* (1959), pp.27-225; BELL, *L’idéal éthique de la royauté en France au moyen âge: d’après quelques moralistes de ce temps* (1962), pp.9-187; BORN, “The perfect Prince: a study in 13<sup>th</sup> and 14<sup>th</sup> century ideals” (1928), pp.470-504.

<sup>645</sup> Elías de Tejada estudia el “Reino” (“monarquía tradicional”) desde la perspectiva de la historia de las instituciones político-jurídicas hispanas. AYUSO, *La filosofía jurídica y política de Francisco Elías de Tejada* (1994), pp.287-349. Las dos obras más representativas en la materia son ELÍAS DE TEJADA, *La monarquía tradicional* (1954) pp.11-168 y ELÍAS DE TEJADA, “Poder y autoridad: concepción tradicional cristiana” (1970), pp.157-175.

<sup>646</sup> Alvaro D’Ors enriquece la perspectiva tradicionalista con categorías romanas, sin perjuicio de la atención al modelo de la Cristiandad. WILHELMSEM, “La filosofía política de Alvaro D’Ors” (1992), pp.152-189. Sus obras más representativas en la materia es D’ORS, “Gabriel o del Reino”, en EL MISMO, *Ensayos de Teoría Política* (1979), pp.261-300; D’ORS, “Autonomía de las personas y señorío del territorio”, en cit., pp.241-259; D’ORS, “Legitimidad”, en cit., pp.135-152; D’ORS, “Doce proposiciones sobre el poder”, en cit., pp.111-121; D’ORS, “Forma de gobierno y legitimidad familiar”, en EL MISMO, *Escritos varios sobre derecho en crisis* (1973), pp.121-138; D’ORS, Alvaro, “Autoridad y Potestad”, en cit., pp.93-108; D’ORS, *Nueva Introducción al estudio del derecho* (Madrid, Civitas, 1999), pp.71-73.

<sup>647</sup> GAMBRA, “Sustancialidad política y monárquica” (1945).

<sup>648</sup> En este acápite reproducimos, reformulando cuando es pertinente, los resultados publicados, a cuenta de esta investigación, en ALVEAR TÉLLEZ, “Elogio del Reino. Rafael Gambra y la reivindicación del tradicionalismo político” (2017), pp.304-307. Son clásicos los textos de la monarquía como “gobierno de uno” y sus beneficios “morfológicos” en relación con el principio de unidad y de continuidad. TOMÁS DE AQUINO, *De Regno ad regem Cypri*, I, 3.

Esta visión cuantitativa fundada en tipos ideales, no da cuenta, sin embargo, del fenómeno del “Reino”, nombre de régimen más que de gobierno, presidido por un príncipe, titular de un poder limitado intrínseca y extrínsecamente, al que se aproximaron cualificándolo diversos filósofos políticos de la neo-escolástica, como Vitoria<sup>649</sup>, Suárez<sup>650</sup> y Mariana<sup>651</sup>. También Quevedo<sup>652</sup>.

En la misma línea, los pensadores hispanos de los siglos XIX y XX, convencionalmente calificados como “tradicionalistas”, cualificaron el poder del Rey, atribuyéndole funciones políticas específicas y sujetándole a límites jurídicos y morales que hacen incompatible, al menos en principio, la idea de Reino con la concepción moderna del Estado soberano, sea democrático o autocrático.

En este punto, el aporte del tradicionalismo político es relevante, pero insuficientemente conocido. En España se le definió erróneamente como “absolutista” en circunstancias que desde sus orígenes, desde la época de Fernando VII, evidencia lo opuesto<sup>653</sup>.

La limitación y cualificación del poder del Rey es connotada por los pensadores políticos más representativos de esta corriente, como, por ejemplo, Donoso Cortés<sup>654</sup>,

---

<sup>649</sup> Para Vitoria, el poder real es una potestad civil, sujeta a las exigencias de su fin y a la legalidad que le precede, sea de carácter divino, natural o consuetudinario. El rey es ministro de Dios, no de la República. VITORIA, *De la Potestad Civil*, en EL MISMO, *Relecciones Teológicas* (1960), pp.7, 8, 11 y 21.

<sup>650</sup> Suárez concibe el principado del rey a modo de principio unitivo y expresivo de la comunidad política. Y ésta, en cuanto “cuerpo místico”, se funda en un consenso moral voluntario, histórico y providencial, resultante de una conjunción de causas naturales, humanas, temporales y divinas. SUÁREZ, *Defensio Fidei* (1965), III *Principatus politicus*, n. 2, 5; 3, 4. Es notable cómo el jurista granadino descarta la soberanía (“supremus dominus, supremus simpliciter”) como nota del poder real cristiano. SUÁREZ, *Defensio Fidei* (1978) IV *Iuramento Fidelitatis Regis Angliae*, n. 2, 2. Al respecto, ALVEAR TÉLLEZ, “Francisco Suárez y los límites del poder político” (2011), pp.267-277.

<sup>651</sup> Mariana considera la “potestad real” como “el mejor de todos los poderes”. Pero se trata de un poder temporal supremo, no soberano; “protector de la multitud, presidido por uno”. Un poder en todo cualificado y circunstanciado: hereditario; sujeto a las leyes y costumbres del reino; prudente y justo; representativo, consentido y aconsejado. MARIANA, *Del Rey y de la institución de la dignidad real* (1954), pp.33 y 45-62.

<sup>652</sup> Para Quevedo, el poder real es un poder civil de carácter tutelar (“a vuestro cuidado, que no a vuestro albedrío, encomendó las gentes Dios nuestro Señor”), ministerial, protector (“Reinar es velar. Quien duerme no reina”), aconsejado, justiciero, ejemplar y pacífico. QUEVEDO, *Política de Dios, Gobierno de Cristo*, en EL MISMO, *Escritos Políticos* (1956), pp. 7, 77-82, 27, 44-45, 60-61.

<sup>653</sup> Puede considerarse “el Manifiesto de los Persas”, suscrito del 12 de abril de 1814, como la primera condensación ideológico-política del tradicionalismo hispano. Dirigido contra el liberalismo estatista y regalista triunfante en la Constitución de Cádiz, reivindica ante Fernando VII la vuelta del antiguo régimen, no del absolutismo. La diferencia es clave y fue resaltada en su época por Federico Suárez. WILHELMSSEN, Alexandra, “El Manifiesto de los Persas: una alternativa al liberalismo español” (1979) pp.141-172. Gamba describe cómo la monarquía tradicional nunca fue “absoluta”, pues el poder del príncipe se ejercía con muchísimas limitaciones. El absolutismo implica exactamente lo opuesto. GAMBRA, “¿Quiénes fueron los absolutistas?” (1994).

<sup>654</sup> El poder monárquico se subordina más perfectamente a la ley universal de la “unidad y de la variedad”. Es un poder que mejor garantiza la unidad, la perpetuidad y la limitación. DONOSO CORTÉS, “Carta al director de Revue de Deux Mondes”, en EL MISMO, *Obras* (1855), V, pp.211-234.

Aparisi<sup>655</sup>, Vázquez de Mella<sup>656</sup>, Del Burgo<sup>657</sup> o Polo<sup>658</sup>, para centrarnos en el ámbito español. Análoga preocupación se encuentra en Carlos VII<sup>659</sup>.

El poder del Rey no es parte de una estructura normativa de potestades, planificada por el derecho positivo, de carácter constitucional y administrativo. Es, principalmente, una potestad humana, personal y circunstanciada, revestida de *auctoritas*. En este sentido, el poder del Rey no se identifica con el poder estatal. No es la pieza de un engranaje político al que se le atribuye extrínsecamente (por vía legal) un determinado cúmulo de funciones, que se justifican por vía procedimental. Se trata, por el contrario, de un poder cualificado, que corona la cúspide de un régimen político histórico, que subyace y da razón de las leyes, al que mejor cabe la denominación de “Reino” que de Monarquía<sup>660</sup>.

Sin entrar a la cuestión terminológica, es una constante en Gamba precisar tanto el *carácter* del poder monárquico como su *inserción* dentro de un orden político comunitario y sacral. Sin lo uno ni lo otro, no se entiende ni el “Reino” ni la figura del Rey:

*“El término «monarquía» significa etimológicamente gobierno de uno solo. Pero su uso dentro de nuestra civilización le ha conferido otro sentido más profundo. No es monarquía todo gobierno de un solo: si tal fuera habrían sido grandes monarquías la Unión Soviética de Stalin o la Argentina de Perón, por ejemplo. Monarquía es un gobierno en cierta medida sacralizado, en el cual el monarca es considerado como representante de Dios en el orden civil o temporal y reina en nombre de Dios y de la ley natural (de origen divino), y en una relación muy neta (aunque muy matizada) con el otro poder (el Pontificado) que representa a Dios en el orden de fines sobrenatural. Se trata, en definitiva, de la concepción del poder civil dentro de la Cristiandad o civilización cristiana. Lo cual no supone en modo alguno que se tratara de una teocracia, ni siquiera de un «poder absoluto». Hablar de monarquía absoluta en la Edad media es un anacronismo. Y aun en las grandes monarquías de los siglos XVI al XVIII resulta una noción muy discutible. El poder del rey no era absoluto (solutus, libre de trabas, desembarazado), sino sometido a la ley de Dios –parcialmente al Pontífice– y al derecho y fuero de cada hombre o grupo sobre los que reinaba (es decir, guardaba la justicia).*

---

<sup>655</sup> El poder real es un poder sagrado, de alianza tácita con el pueblo, garante de la constitución histórica, de las libertades personales concretas (por oposición al liberalismo doctrinario), de los cuerpos autónomos y del pluralismo social (por oposición al centralismo y la uniformización estatal). La libertad es antigua, el despotismo moderno. APARISI Y GUIJARRO, *El Rey de España* (1869), pp.16, 22-24, 31-34. Una ácida crítica al liberalismo y al juego artificial de las constituciones escritas en *Ibíd.*, pp.36-39.

<sup>656</sup> El poder real es personal, tradicional, hereditario, federal y representativo. VAZQUEZ MELLA, *Textos de doctrina política* (1953), pp.107-141.

<sup>657</sup> El poder real es templado y limitado: debe respetar y hacer respetar el derecho natural y los fueros comunales. No puede sobrepasar los buenos usos y costumbres consagrados. DEL BURGO, *Ideario* (1979) pp.10-11.

<sup>658</sup> El poder real, por no ser soberano, admite elementos “demóticos” y “aristárquicos”. El rey es tal por la gracia de Dios, en legitimidad a la sucesión dinástica y en fidelidad al patrimonio histórico-político de su pueblo. POLO, *¿Quién es el Rey? La actual sucesión dinástica en la Monarquía Española* (1968) p.22-25.

<sup>659</sup> El poder real es unitivo (de la patria plural), protector (de los necesitados) y templado por tradición y continuidad histórica. CARLOS VII, “Carta Manifiesto al Infante don Alfonso de Borbón y Austria-Este”, en FERRER, Melchor, *Escritos Políticos de Carlos VII* (1957), pp.38-43.

<sup>660</sup> La distinción es esencial para VOLKOFF, *Du Roi* (1990), pp.5-9.



*Derecho natural en unos casos, otorgado en otros, adquirido o conquistado en otros, etc.*”<sup>661</sup>.

Para Gamba, los principios constitutivos del “Reino” se encuentran en la “comunidad política”. En este contexto, la figura del Rey es la del vicario de Dios en el ámbito temporal y rector de dicha comunidad política. Más aún, representa el principio gubernativo ejemplar del “Reino”.

#### 4.3. La “MONARQUÍA SOCIAL Y REPRESENTATIVA”.

Revisados los presupuestos de comprensión de la monarquía, corresponde tratar ahora, en específico, el aporte de Gamba en la materia.

Hay que ser cuidadoso en los términos. Por “monarquía”, el filósofo español entiende “monarquía social y representativa”, como reza el título de uno de sus libros. Como comunidad política, puede también ser designada como “Reino” en sentido estricto.

*“La Monarquía, en su significado etimológico -unidad de principio (arjé) o poder-, no agota el sentido histórico del término (...) que incluye algo de institucional y también algo de sagrado y santo (...) Monarquía ha sido el gobierno unitario de los pueblos religiosos, esto es, la creación política histórica de los pueblos que forman (o formaron) una comunidad de fe (...). El rey gobierna en nombre de un principio superior a él (nunca un carisma personal), algo permanente y necesario que la institución misma representa en aquel medio humano y a lo que príncipe y pueblo reconocen como santo, y a la vez natural y bueno”*<sup>662</sup>.

Para el pensamiento cristiano, la monarquía, así considerada, es el régimen ideal de gobierno. La fe cristiana parte de la base que el poder viene de Dios, y posee, por tanto, un carácter sagrado. En la naturaleza (social) humana, como en todo orden natural, se expresa la voluntad de Dios: el hombre requiere vivir en comunidad y esa comunidad política necesita de un principio directivo. La monarquía representa de la mejor manera ese principio de gobierno. Y lo representa como institución, pues con su continuidad transmite ese poder de origen divino y de carácter santo al gobernante concreto.

Rey y pueblo, observa Gamba, sirven juntos a ese orden natural de origen sagrado. El primero como padre. El segundo como vasallo. De ahí la fórmula “por la gracia de Dios”, en donde se aúna, de un modo no completamente abarcable por la razón, el orden providencial y la naturaleza social del hombre<sup>663</sup>.

---

<sup>661</sup> GAMBRA, “Constitucionalismo y racionalismo político. Reflexiones en clave española” (2012), p.241-242

<sup>662</sup> GAMBRA, “Monarquía instrumental” (1963).

<sup>663</sup> La “paternidad” de la monarquía cristiana evoca la figura de la “patria potestad” en el sentido que el rey debe gobernar para el bien de sus súbditos. Las pretensiones regalistas del siglo XVII son desorbitadas dentro de este esquema. La autoridad del Rey es siempre legítima en su origen, pero puede ser desviada o abdicada por su conducta, cuando gobierna contra los principios del Reino, o se desentiende de su ejercicio. GAMBRA, “Monarquía instrumental” (1963). Hay límites claros al poder personal del Rey como el límite religioso (al Rey también se le aplica la “ortodoxia pública”) y el social (las foralidades, el carácter representativo del gobierno y su ordenación a la comunidad y al fin último del hombre). GAMBRA, “Sustancialidad política y monárquica” (1945).

La monarquía tradicional se funda en una continuidad que solo puede otorgar la historia. Por eso, ni el más grande de los poderes, como el que detentó Napoleón (que juró “ser su propio nieto”) fue suficiente para crear una nueva monarquía. Se trata, por cierto, de una continuidad *de iure*, compatible con las discontinuidades de *facto*, que ocasionen la conducta defectiva de ciertos reyes.

Los títulos de los reyes son histórico-dinásticos, y no reconocen en la constitución liberal el origen y el fundamento de su poder. De ahí la posibilidad, siempre presente, no de una instauración volitiva, sino de una restauración histórica –volver a la tradición- del “Reino”<sup>664</sup>.

En ese sentido, la monarquía constitucional es una incongruencia porque se funda en el principio democrático (moderno). La monarquía genuina es un régimen de convicción, en cambio, la democracia moderna es un régimen de opinión. La primera supone un poder sacralizado, la segunda la desobjetivización del poder en cuanto a sus orígenes y finalidades<sup>665</sup>. Puede apuntarse, asimismo, cómo la monarquía tradicional tiene una profunda coherencia política: se apoya en algo dotado de sentido, donde el rey no es mero poseedor de un poder fortuito<sup>666</sup>.

Las monarquía tradicional, por su origen, su esencia y su historia es un régimen sacral y aristocrático en oposición a la monarquía constitucional, que en este punto es profundamente revolucionaria. No es sagrada, sino constitucional. No es aristocrática, sino democrática. Precisa Gamba al respecto:

*“La condición de sacral se expresaba en la fórmula “por la gracia de Dios” o “Deo juvente” (...) Significa que el rey no reina ni gobierna por sí mismo como autócrata ni por voluntad de los hombres, sino como ministro de Dios, al modo como el sacerdote ejerce su ministerio. O lo que es lo mismo, que la primera ley del Reino es la Ley divina. La monarquía es un régimen con fundamento religioso. Se opone a constitucional, que es un régimen contractual puramente humano (...) El constitucionalismo liberal es esencialmente laicista; nada hay en su base doctrinal ni de sacral ni de confesional”*<sup>667</sup>.

Sobre el carácter aristocrático:

---

<sup>664</sup> GAMBRA, “¿Restauración o instauración?” (1989).

<sup>665</sup> Vale la pena traslucir los términos que utiliza nuestro autor: “La democracia moderna excluye, por principio, toda convicción, y ante todo las del Rey. Es un régimen de opinión, de opiniones concretadas en partidos o en candidatos y computables en el sufragio. Convicción es una adhesión firme, sin temor a errar, a algo que exige del sujeto una conducta coherente y una lealtad. Opinión es la suposición de que algo es más probable o más conveniente, lo que no determina vinculación alguna, ni teórica ni práctica. La monarquía es un régimen en cierto modo sacralizado, cuyo poder ejercían los reyes como ministros de Dios. La primera ley objetiva e inalterable es el Decálogo, Su símbolo, la corona, que se remata con una cruz, y representa el origen divino del poder. La democracia moderna, en cambio, postula no solo la completa desacralización del poder sino la desobjetivización de sus orígenes e imperativos, su sumisión a la opinión humana mayoritaria. Fruto de su arraigo popular, a ciertos reyes se les mantuvo después de la Revolución en calidad de reyes constitucionales, especie de presidentes de la República coronados, de quien son rehenes (...) Y un último destino se les ha dibujado: por un síndrome de Estocolmo se han convertido en demócratas convencidos”. GAMBRA, “Balduino y la monarquía “constitucional”, Siempre p’alante, 5 de mayo de 1990.

<sup>666</sup> GAMBRA, “Regímenes coherentes y regímenes híbridos”, *El Pensamiento Navarro*, 24 de enero de 1975.

<sup>667</sup> GAMBRA, “El síndrome de Estocolmo. Con la monarquía constitucional al fondo...” (1995).

*“La condición aristocrática nace de la misma naturaleza del poder real. El Rey es la cumbre de la jerarquía nobiliaria (...) Se trata de un régimen familiar y hereditario que nada debe a la elección ni a la voluntad popular. La Revolución se alzó ante todo contra las monarquías por el doble carácter sacral y hereditario”*<sup>668</sup>.

En este contexto, la Revolución Francesa se enfrenta al “universo espiritual de la Cristiandad”. Era inadmisibles que un sector del pueblo, amotinado, asesinara al Rey y se revelara contra el orden sacralizado y milenariamente establecido. De ahí que las monarquías europeas declaren la guerra a la Convención, y sus ejércitos se cubran de voluntarios<sup>669</sup>. La Revolución, por su parte, guillotina, fusila o exilia a los reyes y a sus familias, y, cuando no puede, crea eso que llama “monarquía constitucional”, donde mantiene al rey como rehén o prisionero. La tradicional condición suprema se transmuta en condición reclusa. El rey, a lo más, es una figura decorativa, “irresponsable”, que carece de derechos civiles. Solo los *rois fainéants* podrían compararse a ellos como antecedente<sup>670</sup>.

En la monarquía tradicional, el poder del Rey no se magnifica apoyándose en el poder de Dios sino que se limita, pues se convierte en ministro del Señor, en vicario de Cristo, cumplidor de una ley más alta<sup>671</sup>.

La monarquía puramente instrumental o funcional, la “monarquía-fórmula”, la monarquía como técnica de gobierno adecuada para una circunstancia específica, no pertenece al “Reino”. Gamba denota la utilidad de la monarquía como régimen de gobierno<sup>672</sup>. Pero, observa, que nadie es monárquico por motivos de utilidad. Ahí radica la clave del arraigo popular de la monarquía tradicional. Ella tiene un contenido “incondicionado”: la “lealtad histórica”, que, en el fondo, es lealtad con el propio ser del pueblo. El título para gobernar, la legitimidad, no se funda en la pretensión revolucionaria y constitucional de construir una sociedad nueva. Por el contrario, sus títulos son el orden natural (a quien sirve el Rey y el pueblo) y la tradición histórica<sup>673</sup>.

Sistematizando el pensamiento de nuestro autor, se puede ofrecer la siguiente caracterización del poder o del oficio del Rey<sup>674</sup>:

i) POTESTAD DE ORIGEN *DIVINO*. Como toda potestad humana, la del Rey proviene de Dios no por concesión directa sino de un modo mediato, a través del orden impreso por la naturaleza social del hombre, la cual exige una autoridad de gobierno. En consecuencia,

---

<sup>668</sup> GAMBRA, “El síndrome de Estocolmo. Con la monarquía constitucional al fondo...” (1995). La monarquía, complemento institucional de la nobleza, expresa de manera típica los principios de jerarquía y de autoridad en la formación de las sociedades. GAMBRA, “El problema de las clases directoras en la sociedad contemporánea (a propósito de un libro)” (1946), pp.367-368.

<sup>669</sup> GAMBRA, “Cómo pensaba un fraile español en tiempo de la Revolución Francesa” (1985), p.232.

<sup>670</sup> GAMBRA, “El síndrome de Estocolmo. Con la monarquía constitucional al fondo...” (1995).

<sup>671</sup> GAMBRA, Rafael, “¿Restauración o instauración?” (1989).

<sup>672</sup> Las razones principales: la unidad, la continuidad, y la mejor garantía de la libertad política. Las banderías no tocan la continuidad del gobierno, en lo que tiene de más alto; no se produce, en principio, la angustia política ante las sucesiones inciertas y discontinuas. La libertad tiene una base congruente: el ambiente político estabilizado. GAMBRA, “Monarquía instrumental” (1963).

<sup>673</sup> GAMBRA, “Monarquía instrumental” (1963).

<sup>674</sup> Una primera caracterización de la potestas u oficio del Rey la expusimos en ALVEAR TÉLLEZ, “Elogio del Reino. Rafael Gamba y la reivindicación del tradicionalismo político” (2017), pp.327-329. En ocasiones hemos reproducido aquí ciertas frases de dicho trabajo preparatorio, en el cuadro de lo advertido en la nota 611.

el poder del Rey no tiene su origen en una jerarquía delegada anclada en los cielos, sino en la necesidad de un principio de gobierno que rijan a la sociedad según y en la medida de sus fines de bien común. Hay que descartar, por tanto, la doctrina protestante del origen inmediatamente divino del poder político.

Para representar el origen divino del poder, en el Antiguo Régimen se encarga a las bellas artes y al ceremonial la expresión simbólica de lo sagrado. En la Modernidad, en cambio, es a la Voluntad General, como divinidad sustitutiva, a la que se dedican construcciones que simulan templos laicos<sup>675</sup>.

ii) POTESTAD SAGRADA O SANTA. El oficio del Rey se eleva sobre el orden puramente natural de las convenciones o de la técnica política de los hombres. En los reinos cristianos, la sacralidad proviene de la consagración o destinación del Rey como vicario de Cristo. Desde este ángulo, la figura genuina del Rey es incompatible con la figura del jefe de gobierno del régimen parlamentario liberal, nacido de la teoría de la soberanía popular<sup>676</sup>.

En la Cristiandad, el Rey se vincula a una instancia religiosa que trasciende todo otro ligamen, cual es la fe y la moral cristianas.

En polémica con el protestantismo político de Radbruch y Scheler, Gamba sostiene la tesis de la “relativa significación religiosa” del derecho y del poder político, como veremos en su lugar. El Cristianismo, particularmente, no solo inspira los límites morales -de contención- del poder, sino que, asimismo, tiene un influjo positivo sobre él, tanto en su origen (*non est potestas nisi a Deo*) como en razón de su fin (hacer posible y coadyuvar al bien y fin últimos del hombre)<sup>677</sup>.

iii) GOBIERNO PERSONAL Y FAMILIAR. La monarquía entraña la idea de gobierno de *uno*. Es *uno* quien gobierna, pero con un gobierno *personal y familiar*, moderado por los principios aristocráticos y democráticos en los distintos sectores sociales, de acuerdo a la formulación clásica del régimen mixto.

Para Gamba el antiguo régimen político-social de los reinos españoles fue su mejor realización histórica. Las “Españaes” fueron “*una federación de repúblicas democráticas en los municipios y aristocráticas, con aristocracia social, en las regiones, levantadas sobre la monarquía natural de la familia y dirigida por la monarquía política del Estado* (sic, Gobierno)”<sup>678</sup>.

---

<sup>675</sup> GAMBRA, “Las nuevas catedrales laicas. Otra divinidad...” (1998).

<sup>676</sup> GAMBRA, *La Monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional* (1954), pp.138-139.

<sup>677</sup> La tesis requiere una serie de precisiones que abordamos más adelante. El autor las formula en diversos lugares. GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp.11-29, 39-43, 65-66; GAMBRA, “La filosofía religiosa del Estado y del derecho” (1949), pp.433-457; GAMBRA, *La Monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional* (1954), pp.121-131; GAMBRA, *Tradición o mimetismo* (1976), pp.295-297. La Cristiandad es, para Gamba, el ideal de comunidad histórico-política. GAMBRA, *Tradición o mimetismo* (1976), pp.45-48. Una acerva crítica de la coexistencia neutra como norma y estructura deseable para la sociedad, en GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp.89-98 y GAMBRA, *Tradición o mimetismo* (1976), pp.295-297.

<sup>678</sup> GAMBRA, “Estudio preliminar”, en VAZQUEZ DE MELLA, *Textos de doctrina política* (1953), p.33. También, GAMBRA, *La Monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional* (1954), pp.191-192. La aplicación la refiere particularmente a los reinos medievales que en evolución orgánica se transforman en la monarquía católica de los Austrias, y se proyecta al reino de las Indias. La España

iv) POTESTAD *LIMITADA EN SU ESENCIA*. El poder del Rey es una potestad política suprema en su orden, pero no es soberana. Está destinada a proteger y coordinar la vida social en su conjunto, no a imponerse sobre ella. Como potestad esencialmente tutelar, es concausa del dinamismo asociativo de la sociedad en orden al bien común, y se opone al poder configurador del Estado “racional”.

De suyo, al Rey le compete velar por la administración superior de justicia, la defensa nacional y la suplencia de aquello que la sociedad no puede realizar por sí misma. Extrínsecamente es un poder limitado por el localismo social autónomo<sup>679</sup>.

v) POTESTAD *TRADICIONAL*. La figura del Rey representa el arraigo y la continuidad frente a la improvisación y la inestabilidad. Su posición es antitética al régimen de opinión y a la “ideocracia”. Se instala en la realidad de la tradición, y encuentra el complemento institucional en la aristocracia de eficacia directiva y enraizamiento popular, y en la familia con la plenitud de sus atribuciones<sup>680</sup>. El carácter hereditario establece un continuo con estas dos instituciones.

La monarquía tradicional da estabilidad social, porque el poder del Rey se apoya en un localismo espacial y temporal estabilizador. El mundo moderno ha olvidado que sin permanencia y estabilidad de hombres y ambientes nada es posible en el mundo de las creaciones sociales. El poder del Rey logra, a diferencia del poder soberano moderno, institucionalizar la permanencia y la estabilidad que viene de abajo, obteniendo, además, el hoy esquivo “encuadramiento social” del ser humano<sup>681</sup>.

Suplementariamente, La monarquía representa el tradición política en cuanto comunión depositaria de una legitimidad histórica<sup>682</sup>.

vi) POTESTAD *FEDERADA*. El Rey gobierna sobre diversas regiones o unidades políticas parciales, dotadas de autonomía propia. El Rey corona “el gobierno del país por el país”<sup>683</sup>.

---

borbónica, sin embargo, es contaminada con los principios de la modernidad política, aunque el autor no lo formule en estos términos.

<sup>679</sup> GAMBRA, *La Monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional* (1954), pp.86-87.

<sup>680</sup> GAMBRA, *La Monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional* (1954), pp.143; GAMBRA, “El problema de las clases directoras” (1946), pp.366-367.

<sup>681</sup> Precisa Gamba que la potestad del Rey es un “poder independiente capaz de realizar su gestión en un sentido opuesto al que su mera naturaleza de poder le imprimiría”. En vez de procurar “su extensión indefinida y la anulación de cuantas trabas le oponga la sociedad, trata de re-crear esas trabas, buscando en la permanencia y en la libertad corporativa, la formación de instituciones autónomas que encuadren al hombre y, al mismo tiempo, lo protejan”. Solo la monarquía puede descentralizar, decía Maurras, porque es “un poder estable, hereditario, asentado en el tiempo y no en el capricho o la oportunidad de grupos y de vencedores”. GAMBRA, “Epílogo”, a THIBON, *Diagnóstico de Fisiología Social*, (1958), pp.129-131.

<sup>682</sup> GAMBRA, “Aspectos del pensamiento de Salvador Minguijón” (1959), p. 89.

<sup>683</sup> Un amplio desarrollo en GAMBRA, *La Monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional* (1954), pp.162-165; GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), pp.183-190; GAMBRA, *Foralismo y nacionalismo vasco* (1974) pp.939-947. El federalismo se opone al nacionalismo, imaginario político uniforme incoado por el Estado racional. GAMBRA, *La Monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional* (1954), pp.174-176. Es tesis del autor que el federalismo en España se identifica con el sistema foral y tiene su fundamento en la “teoría de la superposición y evolución de los vínculos nacionales”. GAMBRA, *La Monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional* (1954), pp.165-171.

vii) POTESTAD *REPRESENTATIVA*. El Rey representa la unidad de un conjunto histórico de países, regiones, municipios y asociaciones, tan diversos como autónomos. El Rey “parlamenta” institucionalmente con todas las personas colectivas y personifica la unidad en la variedad<sup>684</sup>.

El oficio del Rey ha sido alterado por el discurso político moderno, imputándole una concentración de poder (en su estructura) y una capacidad de arbitrio (en su ejercicio) que poco tiene que ver con las exigencias del “Reino”. En realidad, son más bien los Estados modernos los que han entregado esos onerosos atributos al Poder democrático, con posibilidades de realizarlos en diversos grados.

El “Reino” es, en este sentido, un régimen político y una conformación social antitética con el “Estado”, el gran artificio de la modernidad racionalista. Lo mismo puede decirse, como proyección, de la figura del Rey, representante de la comunidad política y principio político ejemplar del “Reino”.

En síntesis, en el “Reino”, como monarquía tradicional y representativa, existen dos planos, una suerte de dos comunidades que se conjugan en una misma obra política, en una unidad superior y sintética. Gamba lo explica en estos términos:

En la monarquía tradicional, “*existen dos planos en la vida política y espiritual de los pueblos (...) “Una estructura corporativa tradicional o espontáneamente cuajada en instituciones sociales, independientes del poder público, diferenciadas, auto-sostenidas; y el general acatamiento sobre ellas de un poder estable que representa la tradición de todos, el conjunto de valores comunitarios, que se identifican con el origen de la nacionalidad, fuente de emociones comunes. Y el plano más profundo y espiritual, que es la comunión en una misma fe, que inspiró la génesis remota de aquellas instituciones y aquellos poderes cordiales. Ambos planos pueden disociarse. Y es precisamente en su disociación inversa en los pueblos más expansivos de Occidente donde radica la gran tragedia de nuestra civilización”*”<sup>685</sup>.

Así, en los pueblos hispánicos se perdió la estructura corporativa y monárquica de la sociedad por el asalto repentino, contrahecho, del racionalismo constitucional. Conservó sin embargo, la profunda comunión histórica de fe y su actitud vital, con expectativa de restauración del orden comunitario, y sentido de protesta frente a la estructura estatal, tendente al laicismo. En cambio, en los pueblos británicos, se acabó la unidad religiosa, pero pervivió la estructura corporativa o autonómica de la sociedad y la autoridad indisputada de la monarquía<sup>686</sup>.

---

<sup>684</sup> GAMBRA, *La Monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional* (1954), pp.184-190. Precisa Gamba que “*en la antigua sociedad, se partía de la dualidad rey-república, o el príncipe y sus Estados, y se concebía el poder del rey como el guardador del derecho de los hombres y de los grupos. Así el rey parlamentaba con sus reinos o ciudades, los escuchaba, discutía con ellos. El Rey debía regir sus Estados, pero éstos tenían por sí mismos una organización, o más bien, eran un conjunto de estamentos o instituciones cuya estructura no solo era asunto de la propia sociedad, ajena, por tanto a la voluntad del rey, sino que se consideraba como un orden natural, una estructura objetiva*”. GAMBRA, *La Monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional* (1954), pp.55-56.

<sup>685</sup> GAMBRA, “¿Comunidad o coexistencia? Carta abierta a Álvaro Fernández Suárez” (1958).

<sup>686</sup> A partir de la Constitución de 1978, España perdió el carácter confesional de su régimen, y se transformó en una democracia moderna en forma. A Gran Bretaña le queda la monarquía. Pero subsiste disecándose. GAMBRA, “¿Comunidad o coexistencia? Carta abierta a Álvaro Fernández Suárez” (1958).

### III. EL “REINO” EN SU AMPLITUD: LA CRISTIANDAD.

#### 1. ESENCIALIDAD O INESENCIALIDAD RELIGIOSA DEL ORDEN POLÍTICO Y JURÍDICO<sup>687</sup>.

La gran interrogante que plantea Gamba en el ámbito de la filosofía política es si el poder y el derecho son “inesenciales”, es decir, si constitutivamente son obra de la sola convención humana, de tal manera que, de suyo, no supongan ninguna realidad esencial que deban respetar con antecendencia.

La “inesencialidad” es la tesis fundamental del liberalismo. Recoge, como legado de las doctrinas ilustradas de los siglos XVII y XVIII, el principio de que la sociedad política tiene un origen puramente contractual. Con ello se rechaza una primera “esencialidad” del poder y del derecho, cual es el orden natural, comúnmente expresado en la causa material (la persona) y en la causa final (lo justo y el bien común) del orden político.

Según sugiere Gamba, el liberalismo va más allá. Pretende además excluir el orden religioso. Pretende silenciar a Dios.

Nuestro autor no se refiere obviamente a la religión como sentimiento puramente subjetivo, sino a la religiosidad natural del ser humano, expresada individual y socialmente. Se trata de una tendencia óptica, innata en toda criatura, por la que busca religarse a Dios, como Primer Principio de su ser. El orden temporal nace marcado por esa inclinación natural, y por eso se observa en todos los pueblos que precedieron al Cristianismo, una íntima unión entre el elemento religioso, el político y el jurídico. Una unión en confuso, en los estadios más primitivos, que con el tiempo va distinguiendo los elementos formales de cada orden, sin romper la unión material, existencial, entre ellos.

El Cristianismo lleva a su punto culminante la unión en la distinción entre el orden religioso y el orden político. La religión se plantea como un hecho sobrenatural: parte de una verdad revelada, que se interpreta auténticamente por un magisterio infalible. La religión queda fuera del alcance del gobierno temporal. Se distingue claramente, al menos en tesis, entre la sociedad temporal y la sociedad religiosa, la comunidad política y la Iglesia Católica, de acuerdo a la imagen medieval de las dos espadas. Hay una unión – por subordinación- entre el fin de la vida buena terrena y del destino eterno sobrenatural.

Gamba da por supuesta esta doctrina en sus alcances filosóficos, sin perjuicio de connotar la tensión que se produce al interior de la Cristiandad entre un agustinismo que se fija más en la dimensión sobrenatural y un tomismo que parece destacar en su justa medida el ámbito temporal<sup>688</sup>.

Diversos autores modernos, según vimos en el capítulo I, se sumergen en los horizontes opuestos, en los fijados por el liberalismo, dando por supuesto que el orden

---

<sup>687</sup> En este acápite se reproducen párrafos publicados previamente en ALVEAR TÉLLEZ, “La comprensión del Estado laico y de la secularización del poder político según Jellinek, Gauchet, Schmitt y Gamba” (2014), pp.784-787. El trabajo se realizó a cuenta de la presente investigación.

<sup>688</sup> Sobre el agustinismo, GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp.39-42. Volveremos sobre este punto.

político debe excluir toda inspiración religiosa. Afirman incluso que la secularización de ese orden supone el triunfo de la autonomía colectiva e individual.

¿Existe algún esquema de interpretación que nos lleve a cuestionar de raíz esta lectura? Es la propuesta de Rafael Gambra quien, a través de un análisis diacrónico de la Modernidad, disecciona, como anotamos en su lugar, sus aspectos negativos, reconduciendo el problema a la gran cuestión de las relaciones entre el principio religioso y el principio político<sup>689</sup>.

Al respecto, hay dos respuestas. Una histórica y otra teórica. Nuestro autor maneja ambas. Veámosla por separado.

### 1.1. LA RESPUESTA HISTÓRICA.

Desde el ángulo histórico, Gambra recuerda que se han dado distintos grados de realización del principio religioso en las sociedades políticas occidentales, de acuerdo con el criterio de su mayor o menor penetración. El grado de neutralidad o de no penetración es algo así como una enfermedad moderna, propia de los Estados posrevolucionarios, que impusieron –dígase de paso, sin consenso- el proceso de secularización.

Los modelos sucesivos entre los dos extremos son los siguientes:

#### i) MODELO TEOCRÁTICO.

En este modelo se confunde el orden religioso con el orden político. En primer lugar, encontramos los politeísmos o animismos primitivos, propio de los pueblos rudimentarios, que expresan su religiosidad en elementos mágicos, condicionantes de la vida política y social.

En segundo lugar, hay que referirse al régimen teocrático de Israel, como el pueblo elegido del Antiguo Testamento, en una contextura muy peculiar. Lo sobrenatural condiciona de un modo inmediato lo natural: la historia temporal se subordina de manera directa y explícita a la historia de la salvación.

Finalmente, la historia presenta diversas formas teocráticas en las grandes civilizaciones de la antigüedad oriental: los asirios, los babilonios, los persas, etc. Lo que, de forma más limitada, también se expresa en la plena significación religiosa que griegos y romanos daban a elementos del orden político: la interpretación místico religiosa de las leyes, en el caso de los primeros; la divinización del emperador, en el caso de los segundos<sup>690</sup>.

En todas estas formas históricas, el elemento religioso se superpone, en confuso, al elemento temporal, y el resultado, en mayor o menor medida, es la divinización de los gobiernos temporales.

---

<sup>689</sup> Sobre las relaciones entre ambos principios, GAMBRA, *Tradición o mimetismo* (1976), pp. 31-47; GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp. 23-44, 67-106; GAMBRA, *El Silencio de Dios* (1968), pp. 57-66, 147-196; GAMBRA, *El lenguaje y los mitos* (1983), pp. 71-86; GAMBRA, *La interpretación materialista de la historia* (1946), pp. 153-214; GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), pp. 139-151.

<sup>690</sup> Sobre este último punto, GAMBRA, *La Unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), p.54.



## ii) MODELO DE LA CRISTIANDAD MEDIEVAL.

La Cristiandad es la sociedad temporal inspirada en el Cristianismo. En su dimensión propiamente política, no alude a “Estados” católicos, sino a “comunidades políticas” católicas. Lo que tiene gran relevancia a la hora de comprender de qué manera la religión puede ser principio político sin transformar un cuerpo político en teocracia o en totalitarismo.

Para entender este modelo el autor resalta que, no existiendo el Estado, el poder político no se manifiesta en un solo poder temporal centralizado y de ejecución uniforme, sino en una jerarquía de poderes autónomos en su ámbito, a cuya cabeza está el príncipe<sup>691</sup>.

La política se vuelve plural y el poder auténticamente participativo. Es en este medio donde entra a jugar el principio religioso, el que es acogido por una sociedad que lo comparte comunitariamente como un “sobre-ti”, respetando, pero trascendiendo, el orden temporal. Se realiza así, en diversos grados históricos, el conocido axioma tomista: las dimensiones temporal y espiritual se distinguen, pero están unidas y subordinadas en el orden de sus fines.

Ello significa que lo eterno prima sobre lo temporal; las exigencias religioso-espirituales son más importantes que los intereses materiales. De ahí que a los representantes de la comunidad política les esté vedado infringir la ley “divino-natural” en sus actos de gobierno o en sus regulaciones de derecho positivo. Lo que no significa que de hecho no la puedan violar. Porque el equilibrio entre autoridad y libertad es bastante vivo cuando no hay Estado. Gamba lo destaca con las siguientes palabras:

*“Esto no supone que aquella sociedad fuera perfecta en tal o cual época: la penetración del principio religioso en una sociedad es análoga a la que puede darse en un individuo, y ofrecer situaciones prácticas muy semejantes. Un hombre creyente y religioso puede adolecer de una conducta desordenada, al igual que un no creyente puede manifestarse en un comportamiento austero y ordenado. El primero, sin embargo, vivirá tales desórdenes con conciencia de pecado, que es una actitud religiosa, al paso que el segundo se regirá por virtudes puramente naturales, fruto de la mera ordenación racional de la vida, lo que —sea cual fuere su mérito ante Dios— no constituye una vivencia religiosa”*<sup>692</sup>.

En la Cristiandad, sea aunaban los tres bienes compositivos del orden político. Los más queridos por el pueblo: la Religión, el “Reino” y la tierra<sup>693</sup>.

---

<sup>691</sup> La Iglesia tampoco opera como una estructura única de poder, pues se distinguen distintas gradaciones jurisdiccionales u honoríficas dentro de la jerarquía eclesiástica, supuesto el Primado de Pedro.

<sup>692</sup> GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp. 127-128.

<sup>693</sup> Gamba explica el sentido especial, comunitario, que da a estas designaciones: “La tierra es el conjunto de bienes materiales que posee un hombre o una comunidad –sus deudos, sus campos, su hacienda, sus casas-, todo lo que puede ser invadido, raptado o saqueado; el Reino es la estructura, la forma o el alma, que hace de aquella tierra y gentes una patria –las leyes, las costumbres, la monarquía- y establece una continuidad entre las generaciones: todo aquello que puede ser violado o conculcado. La Religión, es como el lazo de unión (o re-ligación) de la ciudad terrena con su fundamento sobrenatural: aquello que puede ser profanado. En referencia a un edificio: los materiales que lo componen, la estructura u orden de sus

### iii) MODELO DEL ESTADO CONFESIONAL.

Gambra examina el Estado católico, tal como se conoció en el Derecho Constitucional de los siglos XIX y XX, pero, *mutatis mutandis*, su análisis se puede ampliar al Estado confesional protestante.

Lo característico del Estado confesional es que en su Constitución política o en su declaración de principios el régimen político se define a sí mismo como religioso.

En términos jurídicos, cuando Gambra habla de confesionalidad se refiere, preferentemente, a una *confesionalidad doctrinal* (la que incluye un juicio de verdad sobre la religión como punto de referencia de la organización político-jurídica). No parece descartar, sin embargo, la *confesionalidad histórico-sociológica* (la que deriva de un juicio sobre la realidad histórico-sociológica de un pueblo en la que el Estado se encuentra a la cabeza: un juicio *de hecho* sobre dicha realidad, y no un juicio “oficial” sobre la *verdad* de las doctrinas).

Se trata, en ambos casos, de una confesionalidad *formal*, es decir, se declara en un texto de valor jurídico el carácter oficial de la religión, sea por razones de veracidad, sea por motivos histórico-sociológicos.

Eventualmente, también se podría admitir la confesionalidad *sustancial*, esto es, aquella que en ausencia de una confesionalidad *formal*, hace depender el funcionamiento político y jurídico del Estado de la confesionalidad de la *sociedad*, en virtud de un principio tácito. La confesionalidad consiste en que la sociedad apoya su vida social sobre los principios religiosos unánimemente reconocidos. Y pide, por tanto, que la vida política se amolde a esa vida social de fundamento religioso. La confesionalidad del Estado depende, por tanto, no del juicio del Estado consagrado en un documento jurídico formal, sino del juicio emitido por la sociedad<sup>694</sup>.

En todos estos casos, se manifiesta inevitablemente la dimensión política de la religión, que ordinariamente se expresa en fenómenos característicos:

- a) Participación de las autoridades públicas, en cuanto tales, en ceremonias de carácter religioso (habitualmente designadas con la expresión *culto público*, o *culto oficial*), en virtud de una regla tácita o explícita, legal o consuetudinaria.
- b) Tendencia (oficial o implícita) de conformar la legislación estatal a la doctrina de la confesión religiosa (en el caso de la católica, a la doctrina social de la Iglesia y a la ley natural).
- c) Ayuda positiva a la confesión oficial en diversos ámbitos, como soporte material a las finalidades espirituales.

---

*estancias, y el cimiento en que se sustenta*”. GAMBRA, “Cómo pensaba un fraile español en tiempo de la Revolución Francesa” (1985), pp.233-234.

<sup>694</sup> La clasificación en VALUET, *La Liberté Religieuse et la Tradition Catholique. Un cas de développement doctrinal homogène dans le magistère authentique* (1998), pp.478-481. La traducción al francés es nuestra y aunque guarda fidelidad con el original, en ocasiones hemos sintetizado, en otras parafraseado, razón por la cual no hemos puesto el texto en cursivas.

d) Acuerdo concordatario en las materias mixtas.

Sucede, sin embargo, que el Estado católico es, desde cierta óptica, una figura incongruente. Porque a partir de la Revolución Francesa surge el Estado precisamente como una estructura de poder que se ha construido sobre las ruinas del “orden comunitario-religioso de la Cristiandad”.

Es decir, el Estado emerge precisamente rechazando o ahogando (por el propio dinamismo de la centralización y la uniformidad del poder soberano) los principios sociopolíticos asociativos de una sociedad cristiana, o, al menos, de una sociedad respetuosa del orden natural.

A esto hay que agregar que, desde el ángulo de su fundamento doctrinario, el Estado supone la aceptación de la “Voluntad General” como “origen de todo poder y estructura de la sociedad”.

La conclusión del filósofo español es que sólo por una “loable inconsecuencia” los Estados constitucionales modernos han podido declararse confesionalmente católicos, dado que, bien miradas las cosas, la profesión religiosa colectiva es incompatible con el principio constitucional del contrato social que reconoce como origen la “Voluntad General”<sup>695</sup>.

iv) MODELO DEL ESTADO LAICO O NEUTRO.

Este modelo se caracteriza por el “neutralismo religioso” del orden político-social, pero tiene diversos significados atendida sus motivaciones:

a) El “neutralismo religioso” puede ser el resultado de una transacción histórica frente a una situación de hecho consumada, como la división religiosa al interior de un país. En tal caso nos encontramos con un *neutralismo de facto* por parte del Estado que busca evitar situaciones graves de conflicto religioso.

b) El “neutralismo religioso” puede ser fruto de la ideología liberal. Se trata de un *neutralismo dogmático*: el Estado asume como “principio incondicionado” la relatividad de toda creencia religiosa y presupone su “carácter de opinión para sí misma”. En consecuencia, para la religión queda excluida la posibilidad o siquiera el ideal de plantearse dentro de la sociedad como un principio de inspiración de una comunidad política.

Desde este horizonte se entiende por qué las relaciones entre el Estado laico y la Iglesia Católica han estado marcadas por el conflicto -como lo prueba todo el siglo XIX en Europa-, en tanto uno de los dos -o ambos- no se avengan a renunciar a la lógica de sus doctrinas. Es claro desde esta óptica el carácter no neutral del Estado laico<sup>696</sup>.

---

<sup>695</sup> GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp. 128-129.

<sup>696</sup> GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp. 132-133.

#### v) MODELO DEL ESTADO FORMALMENTE ATEO (MARXISTA).

El Estado totalitario de corte marxista profesa un ateísmo militante. No sólo niega que Dios exista, sino que difunde activamente su negación.

Podría pensarse que el Estado ateo representa el último estadio del Estado moderno en el proceso de total secularización. Pero este tipo de Estado se funda en un absoluto ideológico, que, en realidad, lo que hace es ocupar el mismo lugar que le cabe a la religión en una teocracia.

Estado ateo equivale a teocracia invertida. De ahí que el proceso de secularización fuerce, por su propia lógica, a disgregar también el potencial político de los Estados modernos que se han fundado en absolutos ideológicos, sustitutivos de las antiguas religiones trascendentes.

Esto explica el ideal de la posmodernidad: no es el ateísmo fuerte sino el agnosticismo débil.

#### vi) MODELO POSMODERNO.

El modelo de la coexistencia neutra en que el Estado aparentemente se retira para jugar el papel de árbitro representa, para Gamba, el último eslabón del proceso de secularización. Es la etapa de la fingida indiferencia. Se trata de un eslabón que abre paso a una delicuescencia incontenible<sup>697</sup>.

Este aspecto es bastante sutil, pero de enorme importancia. El pluralismo valórico que la secularización ha impuesto como único paradigma adopta, por su propio dinamismo, un significado cada vez más anti-comunitario, en la medida que erosiona los resortes mismos de todo orden político.

Con ello consuma la obra de descristianización. Pues precisamente cuando se obstaculiza de raíz el renacimiento de la comunidad humana se siega la eventual emergencia del cristianismo -fe esencialmente comunitaria- como ideal, norma o vivencia política.

Este último eslabón permite develar el signo anticristiano de todo el proceso de secularización moderno. A ojos de Gamba la secularización es un movimiento dirigido específicamente a erradicar la fe y la moral cristianas del espacio político y social. Es un fenómeno de “apostasía” de la antigua Cristiandad, discernible en las diversas etapas de su itinerario intelectual e histórico, que expone a manera de hitos sucesivos<sup>698</sup>.

---

<sup>697</sup> GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp. 17 y 70.

<sup>698</sup> No podemos detenernos en estos aspectos. Los hitos apuntan al ideario político de la Modernidad que pasa del nominalismo a la desacralización del poder y de ahí al ideal laico. GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp. 89-100 y GAMBRA, *Tradición o mimetismo* (1976), pp. 48-54. La “apostasía” es comprensible históricamente como un proceso disolvente de la Cristiandad. Moralmente, como una renuncia de la sociedad política a reconocer una norma superior a su propia voluntad, que se traduce en el rechazo de la ley natural y cristiana. GAMBRA, *Tradición o mimetismo* (1976), pp. 31-54 y 91-102.

Como contraposición, Gamba recuerda la tesis católica tradicional de la “relativa significación religiosa del orden político”. La “separación del poder político respecto del orden moral y religioso” sólo ha podido difundirse al interior del catolicismo y hacerse realidad en los Estados ex cristianos, gracias a la inconsecuencia de la jerarquía de la Iglesia que, en términos morales, identifica como “apostasía”<sup>699</sup>.

La tesis del filósofo español es muy útil para destacar cómo el proceso de secularización implica una renuncia progresiva al Derecho Público Cristiano por parte de las naciones históricamente católicas. Al respecto, es oportuno recordar que el carácter apóstata y delicuescente del proceso ha sido observado también desde otros horizontes para destacar la función disolvente o derogatoria de lo divino como elemento esencial de la secularización moderna<sup>700</sup>.

## 1.2. LA RESPUESTA TEÓRICA.

Dada la naturaleza esencialmente religiosa del ser humano -la tendencia óptica a la re-ligación- el orden político queda, de alguna manera, impregnado por ella. En otros términos, el “Reino” canaliza adecuadamente no solo la sociabilidad natural, sino también esa tendencia óptica de la criatura humana a religarse con su Creador mediante el vínculo religioso. Por tanto, ni el orden político ni el jurídico son inesenciales ante el hecho religioso<sup>701</sup>. La cuestión reside en determinar sus alcances.

La respuesta debe estructurarse dentro de la cosmovisión católica, en donde encuentran su equilibrio las prefiguraciones político-religiosas de la Antigüedad. Solo tomando en cuenta la sociabilidad natural y la realidad de la gracia divina es que puede determinarse la forma última de la sociabilidad política:

*“Peregrino por naturaleza, el hombre no se satisface con las cosas de este mundo, porque su inteligencia y voluntad se encuentran a la altura del Ser. Naturaleza y gracia determinan así en la forma última de la sociedad una dualidad que, consagrada por el cristianismo, existió prefigurada en las sociedades antiguas. Esta forma última es la doble y conveniente unificación social en la Religión y en el Estado (sic, comunidad política). El hecho religioso supone la incidencia de un orden sobrenatural y eterno en la naturaleza finita, y determina en la persona –sujeto de esta incidencia- un destino trascendente que no puede lograrse con las solas fuerzas naturales”<sup>702</sup>.*

Nuestro autor corona la tendencia natural del ser humano a la re-ligación divina con el hecho religioso de la Revelación cristiana. Lo que supone aceptar socialmente la

---

<sup>699</sup> GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), p. 168. El filósofo hispano analiza la raíz histórica y emocional de la tendencia del catolicismo contemporáneo hacia la desacralización. La designa como “progresismo” definiéndola como una huida de lo sagrado y una inmersión en los aspectos puramente inmanentes de lo temporal. GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp. 129-147. El fenómeno se analiza en detalle en el capítulo IV.

<sup>700</sup> Por ejemplo, MARRAMAO, *Poder y secularización* (1989), p. 24. Aunque el autor no parece aquilatar el carácter delicuescente tan caro a la evaluación de Gamba.

<sup>701</sup> La fe tiene unas consecuencias filosófico-políticas indudables, y por ellas se puede discernir la incompatibilidad entre el catolicismo y los sistemas políticos modernos, como el liberalismo y el comunismo marxista. GAMBRA, “El sacerdote y la política. Divagaciones episcopales” (1975). El choche del sistema democrático inorgánico con los principios cristianos en GAMBRA, “La noble utopía cristiana” (1991).

<sup>702</sup> GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), p.33.

verdad de la Redención de Cristo y el destino eterno del ser humano. Podrá discutirse esa verdad, pero será desde fuera del Cristianismo. En la medida en que la sociedad es cristiana, aflora desde su interior un orden político cristiano.

El orden político cristiano implica, en primer lugar, que más allá de la comunidad política se reconoce la existencia de una comunidad religiosa, cual es la Iglesia Católica, de fundación divina. Nos encontramos, por tanto, con dos comunidades que se implican mutuamente en el orden de los fines: la comunidad política, que vela por el bien común temporal, y la Iglesia Católica, que atiende al bien común sobrenatural.

Escribe Gamba al respecto:

*“Todo católico ha entendido siempre:*

- i. Que como miembro de la ciudad terrena, tiene un bien común temporal que exige y justifica el poder civil de los Príncipes.*
- ii. Que como criatura llamada a un fin sobrenatural que no puede alcanzar con sus solas fuerzas naturales sino mediante la gracia y los sacramentos posee un bien común espiritual que es Dios, fundador y justificador de un poder religioso que es el de la Iglesia.*
- iii. Dado que el hombre, ciudadano temporal y peregrino hacia Dios, es uno y el mismo, esos dos poderes deben armonizarse en proporciones de independencia parcial y subordinación, de acuerdo a su naturaleza”<sup>703</sup>.*

En consecuencia, las relaciones entre la Iglesia y el Poder político se requieren mutuamente y se complementan entre sí<sup>704</sup>. Tal esquema fue el que presidió la Cristiandad, armonizando, en los principios y fines, los vínculos entre la Iglesia y el Imperio, entre lo temporal y lo eterno<sup>705</sup>.

Si una sociedad como la presente niega a posteriori el hecho religioso del cristianismo, el espacio dejado por la Iglesia no puede ser suprimido. Si en un esfuerzo ciclópeo el Estado así aparenta hacerlo, es para ocupar ese lugar. Nos encontraremos entonces con una forma de absolutismo incompatible con la libertad humana, que los modernos dicen defender<sup>706</sup>.

De cualquier modo, una vez que se acepta la verdad de la revelación cristiana, no puede negarse la implicación religiosa de la sociedad temporal. Para ésta es un deber volverse hacia su Dios. Un deber teológico-moral de relevantes implicaciones políticas:

*“El primer y fundamental de los Mandamientos que obligan al hombre es el de amar a Dios sobre todas las cosas, y esto le obliga, tanto en el plano individual, como en el colectivo o social. Porque el hombre es social por naturaleza, y no cabe distinguir una naturaleza individual sujeta al deber religioso y otra social exenta de tal vínculo, es decir, religiosamente neutra. El cristiano debe formar una sociedad cristiana, con leyes,*

---

<sup>703</sup> GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp.117-118.

<sup>704</sup> GAMBRA, “¿Fundamentalismo católico? ¡Naturalmente!” (1998), con un análisis terminológico.

<sup>705</sup> GAMBRA, “La filosofía católica del siglo XX”, *Verbo* 83 (1970), p.180.

<sup>706</sup> Gamba lo subraya con estas palabras: “*El poder político, como principio organizador de una sociedad natural no puede bastar al hombre, que necesita además de un poder que administre la gracia y presida la sociedad espiritual. Tal diarquía, atacada por la tendencia absolutista del Estado racionalista, no ha podido nunca ser suprimida en el terreno de la realidad, ni en el ánimo y concepto de los fieles, miembros a la vez de la sociedad civil*”. GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), p.33.

*instituciones y costumbres inspiradas en su fe o, al menos, no hostiles a ella. Y lo mismo que en el plano personal tiene el cristiano obligación de preservar su fe, de no exponerla a peligros, así también asiste al gobernante católico el deber de preservar la fe ambiental, de promover las condiciones idóneas para su mantenimiento y expansión. Al igual que el hombre no puede subsistir físicamente en estado de aislamiento, sin ayuda de la sociedad, así tampoco la fe y la virtud pueden conservarse ambientalmente sin el apoyo de un medio adecuado que esté formado por la estructura familiar, las costumbres y las instituciones cristianas”<sup>707</sup>.*

La sociedad cristiana tiene, por tanto, un deber religioso estricto respecto de Dios, expresado en el Primer Mandamiento del Decálogo. Se concreta en la práctica de la virtud de la religión por parte de la sociedad y de los gobernantes, en representación de ésta. Pero también la representación tiene un sentido inverso: los gobernantes son ministros de Dios para el gobierno temporal de los pueblos. Y en ese plano, deben velar por la preservación de la fe y de la moral social, con la misma prudencia con que los gobiernos laicos de la Modernidad velan por el único bien que les queda: el económico.

La tesis, por tanto, que defiende Gamba, es que el orden político y jurídico tiene una significación religiosa.

Se trata de una “relativa” y no de una “plena” significación religiosa, como ya hemos aludido. En primer lugar, porque no le corresponde al derecho ni al poder político establecer los umbrales máximos de las virtudes teologales y morales, sino los umbrales mínimos de la convivencia social, que tocan, más directamente, a los aspectos exteriores y materiales de la virtud de la justicia. El derecho establece ese orden mínimo de convivencia, mientras el poder político le garantiza.

En la sociedad cristiana la religión tiene una influencia no menor en la realidad político-jurídica. En primer lugar, una influencia *negativa*: las leyes, las costumbres, las ordenaciones jurídicas y los sistemas políticos no pueden ser contrarios a los preceptos divinos, a las normas morales o al espíritu cristiano. Gamba coloca como ejemplos fenómenos típicamente modernos, algunos de los cuales fueron señalados en su época por Max Scheler. Las exigencias legales no pueden sustituir a la caridad. El socialismo, en su ideal de organización estatal omnicompreensiva, no puede reemplazar la legítima libertad social. La democracia liberal, con su bondad natural del hombre y el origen puramente voluntarista y empírico del poder político, no puede posponer la ley moral<sup>708</sup>.

La influencia religiosa en el orden político y jurídico es también *positiva*. No, por cierto, al extremo de predeterminar las decisiones concretas en los diversos campos donde interviene la competencia temporal de las disciplinas humanas. Las materias puramente técnicas, como los procedimientos concretos de gobierno, los detalles de la legislación, la oportunidad de las políticas públicas, la proporcionada distribución de las riquezas, etc., no pueden enfrentarse desde criterios puramente religiosos.

Sí puede hablarse de una influencia positiva en la estructura fundamental de la sociedad y de la comunidad política. Así, por ejemplo, la visión cristiana de la familia, del poder público y de los fines de gobierno llevaron a los reinos cristianos a consagrar la estructura espiritual del lar, a evitar el cesarismo estatista y a no caer en la

---

<sup>707</sup> GAMBRA, “La Unidad Religiosa, encrucijada de la teología y la política” (1989), p.1242.

<sup>708</sup> GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), p.55.

despersonalización democrática. Por su parte, el derecho positivo debe encontrar su origen en una potestad legítima y ha de orientarse, como fin, a servir de concreción a la “única y divina ley natural”<sup>709</sup>.

Para comprender bien el vínculo entre el orden político y el orden religioso, Gamba ofrece la analogía de las relaciones entre fe y la razón. La fe no solo actúa *negativamente*, indicándole a la filosofía cuáles son los contenidos que pueden ser contradictorios con ella. También lo hace *positivamente*, pues aunque la aceptación del contenido revelado no impone un sistema filosófico concreto, sí sugiere unas perspectivas de pensamiento, unos horizontes de significado e incluso un estilo de enjuiciamiento para dar solución a muchas cuestiones.

La religión influye, de este modo, por las dos vías señaladas. En términos de Gamba, “*en la gestación histórica de la sociedad, del Estado y del Derecho, la religión no predetermina unívocamente formas y sistemas, pero ejerce una influencia negativa al oponerse esencialmente a determinadas realizaciones, y otra positiva al inspirar una estructura fundamental propiamente humana –en cuanto recta o natural- y un espíritu en quien gobierna, legisla o administra justicia. Un partido “cristiano” puede defender una estructura político-social de inspiración cristiana, pero no pretender deducir de la fe medios concretos y prácticos con que resolver los circunstanciales problemas técnicos de la época (económicos, laborales, etc.), como si se tratase de una premisa de fecundidad ilimitada y tuviera la misma esencialidad que la estructura fundamental de la que se parte*”<sup>710</sup>.

La fe y la moral religiosa ejercen, por tanto, un influjo particular sobre esa “estructura fundamental” del orden político y jurídico. Dicha estructura, en cuanto recoge y consagra una religión determinada, se denomina “unidad (política) religiosa”, de la que España es, históricamente, el mejor ejemplo.

A continuación revisamos la noción de “unidad (política) religiosa”, dejando para el capítulo IV el caso español, por su especial relevancia.

## 2. LA UNIDAD POLÍTICA RELIGIOSA.

Gamba sostiene que “la pérdida de la unidad religiosa es el origen de la actual disolución -más o menos rápida- de las nacionalidades y civilizaciones”<sup>711</sup>. ¿Cómo es posible sostener esta afirmación?

Comentando el trilema “Dios, Patria, Rey”, el filósofo español precisa que aquel no es solo testimonio de fe, sino *ideal político*. Lo que se expresa en dos afirmaciones primordiales: que Dios es el fundamento del poder; y que debe darse vigencia, de facto, al Reinado social de Cristo<sup>712</sup>.

Esto conduce a dos expresiones políticas: la confesionalidad católica de la potestad, y la unidad política religiosa.

---

<sup>709</sup> GAMBRA, Rafael, “La filosofía católica del Estado y del Derecho” (1949), pp.454-456; GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp.56-57.

<sup>710</sup> GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp.58 y 61.

<sup>711</sup> GAMBRA, “La Unidad Religiosa, encrucijada de la teología y la política” (1989), p.1243.

<sup>712</sup> La condensación de la doctrina del “Reinado social de Cristo” en Pío XI, *Quas primas* (1925).



La confesionalidad católica, permítasenos insistir, consiste en que la autoridad política o el Estado “declara profesar la fe católica como única religión verdadera”, y se compromete, en consecuencia, a atenerse a la Ley de Dios en su gobierno y legislación. Gamba opone directamente la confesionalidad al laicismo, cuya esencia consiste en no admitir otros puntos de referencia moral ni otros orígenes que la Voluntad General, o, en su caso, la voluntad carismática de un jefe de Estado.

Un régimen confesional se constituye sobre una instancia normativa superior, unos principios de gobierno que trascienden todo lo humano, y que en los regímenes cristianos es la ley divino-natural. Las consecuencias prácticas son visibles: en un régimen confesional no podría aprobarse una legislación a favor del aborto o la legitimación de la pornografía o la eutanasia. En un régimen laico, no hay impedimento –en términos absolutos- para este o cualquier otro tipo de iniciativas<sup>713</sup>.

La confesionalidad católica del poder o del Estado, admite, según vimos, una confesionalidad *formal* (doctrinal o histórico-sociológica) o *sustancial*. Dentro de este cuadro, hay que precisar que la unidad política católica entraña la confesionalidad católica *formal*, reuniendo los caracteres de lo *doctrinal* y lo *histórico-sociológico*. Pero también apunta a algo más. Si la confesionalidad se opone al laicismo, la “unidad religiosa” se opone al pluralismo y a la libertad religiosa en el fuero externo. Gamba lo connota explícitamente. Veremos algo más adelante los alcances de esta afirmación, que a primera vista puede parecernos chocante.

La unidad política religiosa es, entonces, en primer lugar, una realidad fáctica o *histórico-sociológica*. Al respecto, el filósofo español alude al “*hecho real e histórico de que un pueblo profese una sola fe como religión establecida, de tal manera que los disidentes, si los hay, sean marginales y sin entidad ni arraigo histórico en el conjunto del país. Es el caso de España e Hispanoamérica hasta hace poco, que poseían esa unidad de hecho. No Holanda, Alemania o Reino Unido, donde conviven dos o más religiones con parecido peso específico e histórico*”<sup>714</sup>.

Se trata, por tanto, de una situación de hecho. Diríase que todo pueblo, en la medida en que forma una comunidad política, cuyo fundamento en última instancia es religioso, tiende, por su propio dinamismo, a conformar una unidad política religiosa. Salvo casos de sometimiento a procesos de disgregación de sus ultimidades políticas, como son los contraejemplos señalados por el autor.

La unidad política religiosa puede, además, convertirse en una realidad de *iure*. Sucede cuando un régimen se funda en “una norma política y jurídica por la cual no admite más culto público ni más propaganda religiosa que la de la religión oficial”<sup>715</sup>.

¿Unidad política religiosa equivale, entonces, por principio, a poder represivo de la disidencia? Así lo han entendido muchos<sup>716</sup>. Gamba lo comprende de otra manera, dado los supuestos comunitarios de la unidad político religiosa:

---

<sup>713</sup> GAMBRA, “Confesionalidad del Estado y unidad religiosa” (1991).

<sup>714</sup> GAMBRA, “Confesionalidad del Estado y unidad religiosa” (1991).

<sup>715</sup> GAMBRA, “Confesionalidad del Estado y unidad religiosa” (1991).

<sup>716</sup> Es común encontrar, en el derecho eclesiástico del Estado, definiciones como las de Llamazares: el Estado con unidad religiosa “*se identifica con una determinada creencia, con exclusión de todas las demás,*

*“La unidad religiosa supone la confesionalidad del Estado pero añade algo más: la prohibición de todo culto no católico fuera del ámbito privado. No supone negar la libertad de conciencia en materia religiosa, pues nadie puede ni moral ni físicamente imponer a los hombres una fe que no posean. Tampoco supone la prohibición de la práctica privada de otras religiones ni aún el culto colectivo en templos propios. Solo pone como límite a esa libertad de cultos su expresión o manifestación pública y su propaganda organizada y pública. Ello por entender que la fe es un bien fundamental que debe preservarse y que su pérdida o apostasía es un mal que debe evitarse. Esta unidad religiosa como norma política y jurídica tiene como fin primario la gloria de Dios y la salvación de las almas, y como fin secundario el bien del propio Estado”<sup>717</sup>.*

El carácter comunitario de la unidad política religiosa es la clave para entender esta cuestión. La potestad de gobierno tiene el deber de preservar la unidad política católica porque el régimen se funda ambientalmente en dicha unidad. Y, lo más importante, la posee como fundamento político-jurídico último de sus costumbres, leyes y conductas. Se debe evitar, entonces, por razones religioso-políticas, por garantía ambiental y por imperativo moral, la propaganda adversa en lo que sea “gravemente dañoso” para la conservación de aquella unidad<sup>718</sup>.

El carácter comunitario de la unidad política religiosa permite comprender suplementariamente cómo de *iure* no es un añadido impuesto por el Estado, sino una expresión *formal*, en el ámbito político-jurídico, de una unidad que ya existe en el orden histórico y fáctico, y que es necesario cuidar y preservar, como el mejor de los bienes.

El bien de la unidad político religiosa no es un asunto puramente especulativo, cuyos pros y contras se resuelvan simplemente a nivel argumental. La unidad político religiosa es una *vivencia* y *evidencia* social. Ella rige en sociedades donde las instituciones religiosas impregnan cotidianamente el orden temporal; incluso, hacen parte de su normal funcionamiento<sup>719</sup>.

Hay que observar, además, que las instituciones fundamentales de una comunidad política poseen un paradigma o modelo humano que la sociedad trata de imitar o admirar, y por referencia al cual se valoran hombres y conductas<sup>720</sup>. Modelos impregnados de religiosidad, como el rey santo, el príncipe virtuoso, el caballero cristiano, el campesino dilecto de Dios, el pecador que vuelve a la casa paterna.

---

*cuya profesión es considerada como un delito punible (...) valora negativamente no solo la falta de creencia de sus súbditos, sino cualquier creencia religiosa que no sea la del rey, declarando delictiva y penalmente punible cualquier otra”. LLAMAZARES, Dionisio, Derecho de la libertad de conciencia, I, Libertad de conciencia y laicidad (2007), pp.49, 53.*

<sup>717</sup> GAMBRA, “Confesionalidad del Estado y unidad religiosa”, *Boletín Fal Conde* (1991).

<sup>718</sup> En lo posible, incluso, se debe prevenir “tales males evitándolos desde posiciones previas, sin caer por ello en el rigor o en la violencia”. GAMBRA, “Información bibliográfica”, SEGARRA S.J., *Propaganda religiosa. Nuevos datos y aclaraciones*, (1970), p.142.

<sup>719</sup> En España, por ejemplo, la Iglesia jerárquica era considerada un Cuerpo o Brazo institucional dentro de la sociedad civil, con todos los derechos y deberes inherentes a tal situación (cargos, por ejemplo, en las Cortes y en el Consejo del Reino, y, en general, participación eclesiástica en los organismos representativos de la nación). GAMBRA, “Cada uno en su casa y Dios en la de todos” (1965).

<sup>720</sup> GAMBRA, “El paradigma del ejército ayer y hoy” (1978).

Algo análogo sucede en la sociedad contemporánea, pero en sentido inverso. En ella se imponen diversos modelos, entre ellos, el del *homo consumericus*. La diferencia es abismal: en un caso, los modelos son de virtud y religiosidad. En el otro, el modelo es de inmanencia en lo que tiene de más material.

De cualquier forma, es impensable la comunidad política sin la unidad religiosa, y viceversa. Toda comunidad política apoya sus leyes e instituciones en unos principios trascendentes, indiscutibles, que por su origen religioso quedan fuera del alcance de la disputa de los hombres. Sobre este tipo de principios se cimentó la polis griega, la civitas romana y la ciudad cristiana.

Estos principios entrañan una comunión social en torno a lo religioso fuertemente compartida. Se convierten, así, en el punto de referencia trascendente que funda el orden político. Siguiendo a Wilhelmsem y Kendall<sup>721</sup>, conforman la “ortodoxia pública”:

*“No puede subsistir (...) un gobierno estable que no se asiente en lo que se ha llamado una «ortodoxia pública», es decir, un punto de referencia que permita apelar a criterios superiores de autoridad y obligatoriedad, base de las instituciones, las leyes y las sentencias. Y un consenso ambiental -más o menos consciente- sobre las normas de conducta y los valores vigentes en esa sociedad, normas que van más allá de la mera voluntad humana o de la utilidad pública. Al igual que toda civilización histórica se ha formado siempre en torno a una vivencia religiosa (piénsese en la Cristiandad o en el Islam), el gobierno de los hombres ha de poseer una referencia última a ese cimiento religioso o sacral (...) Cuando nada queda ya, todo se hace incierto y discutible, y la sociedad se desmorona”<sup>722</sup>.*

La “ortodoxia pública” es suplantada en los sistemas políticos decadentes, y paradigmáticamente en la democracia moderna, por una simulada “ortodoxia”. De suyo es espuria, pues se funda en el principio de la duda. Los principios trascendentes se convierten en opinión y sufragio, y todo queda sujeto a discusión: la moral natural, las leyes y las instituciones más esenciales. Es el momento en que predomina el positivismo jurídico. Solución engañosa. Como la comunidad política no puede apoyarse en lo mudable, lo hace en las creencias ambientales que aún restan en las conciencias, en las familias y en las costumbres. Cuando esas creencias se apagan, el desorden moral y civil se vuelve imposible de frenar.

---

<sup>721</sup> Sobre la noción de “ortodoxia pública”, WILHELMSEM, y KENDALL, “Cicero and the Problem of the Public Orthodoxy” (1968-1969), pp.84-100. Para Wilhelmsem, incluso los Estados Unidos de Norteamérica, en su período fundacional, se basó en una “ortodoxia pública” sustentada en la ley natural y en una deferencia social hacia Cristo, aunque contaminada por el calvinismo y el racionalismo ilustrado. WILHELMSEM, “The Natural Law Tradition and the American Political Experience” (1974), pp.24-25. Sobre el punto, POPOWSKI, “The Political Thought of Frederick Wilhelmsem” 20 (2015), pp.21-38.

<sup>722</sup> GAMBRA, “La Unidad Religiosa, encrucijada de la teología y la política” (1989), p.1243. El autor vuelve al concepto de “ortodoxia pública” con distintas fórmulas. La más acabada definición es la que sigue: (La “ortodoxia pública”) “es el conjunto de bases conceptuales o de fe en que se asienta toda sociedad histórica, elementos que son, a la vez, ideas-fuerza para sus miembros y puntos de referencia para entenderse en un mismo lenguaje y convenir, en último extremo, en unos cuantos axiomas y dogmas que sólo los marginados o extravagantes exigirían fundamentar”. GAMBRA, “La democracia como religión. La frontera del mal” (1984), pp.1213-1214.

La “ortodoxia pública” implica la intangibilidad de las bases religiosas sobre las que se ha fundado el orden político y jurídico. En los países cristianos esa intangibilidad permite a las comunidades políticas vivir en régimen de unidad política religiosa.

En la unidad político religiosa las instituciones de gobierno hacen suyo el deber de rendir culto a Dios y preservar la religión y la moral cristianas, no sometida, en sus principios, a discusión. Se trata de un régimen donde la religión positiva (en nuestro caso, el cristianismo), funciona como vínculo moral de las conciencias y como vínculo socializador o comunitario de la vida exterior.

No debe confundirse, sin embargo, unidad política religiosa con totalitarismo espiritual o régimen de represión de las conciencias. Nuestro autor vuelve sobre el tema una y otra vez:

*“La unidad religiosa y la confesionalidad del Estado no suponen imponer a nadie una fe religiosa (lo que es moralmente ilícito y físicamente imposible), ni menos aún, su práctica. Ni siquiera prohibir el culto privado – o público localizado- de otras religiones. Supone, sí, que las leyes se atengan a una moral inmutable cuyo cimiento religioso se hallará, en último término, en los Mandamientos de la Ley de Dios. Y que el Estado profesará y protegerá la religión católica como única verdadera y exteriorizable públicamente”*<sup>723</sup>.

En consecuencia, ni la fe, ni la virtud de la religión pueden imponerse. A lo más se sancionan, como garantía de ortodoxia pública, actos exteriores socialmente graves, contra una u otra<sup>724</sup>.

La ventaja del régimen de unidad política religiosa es que asegura por vía ejemplar, formal y ambiental la protección de la religiosidad como elemento de la “ortodoxia pública”. Por vía ejemplar, rindiendo a Dios el culto voluntario de reconocimiento y adoración, como apunta Gamba al recordar la doctrina política pontificia<sup>725</sup>. Por vía formal, al garantizar legalmente la inviolabilidad de los principios

---

<sup>723</sup> GAMBRA, “La Unidad Religiosa, encrucijada de la teología y la política” (1989), p.1241-1242.

<sup>724</sup> En este terreno, Gamba justifica históricamente el papel del Santo Oficio. Se trata de una legítima represión del delito contra la “ortodoxia pública” que convive, sin embargo, con la legítima autonomía jurídica y moral de las comunidades disidentes. En texto es decidor: “*Nuestros antepasados se valieron del Santo Oficio, que perseguía como delito de Estado la expresión y propaganda de la heterodoxia. Se justifica históricamente por la aversión ambiental contra la herejía que hubiera llevado a acciones violentas e injustas de no haber sido canalizada jurídicamente por una autoridad que participaba así, con su acción propia, de iguales fines y designios que la comunidad. Cabe objetar la natural y humana libertad de vida y conciencia para los grupos disidentes del cuerpo social. Nuestros mayores resolvieron el problema con un criterio realista: el fuero. Las comunidades hebraicas o las colonias moriscas poseían un fuero o carta de libertades concretas que les permitía vivir en paz y libertad interna, siempre que no atentaran contra el medio general en que vivían. Cuando la sociedad era un gran organismo vivificado por una fe común, los grupos disidentes vivían localizados dentro de ella sin perjudicarla y podían a veces ser absorbidos lentamente y sin violencia como sucede con los cuerpos extraños enquistados en un organismo sano. Estas comunidades vivían tanto más independientes y toleradas cuánto más homogéneo era en su fe el medio en que se hallaban enquistadas, variando su suerte con los tiempos en razón de ese factor*”. GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrocamiento católico* (2002), p. 105.

<sup>725</sup> GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrocamiento católico* (2002), pp.120-127, con cita a *De Haeresibus* de Pío VI, el *Syllabus* de Pío IX, *Annum ingressi, E giunto, Libertas e Immortale Dei* de León XIII, *Vehementer nos* de San Pío X, *Dilectissima Nobis* de Pío XI y el Discurso de Pablo VI de junio de 1964 sobre la fe comunitaria y la unidad religiosa de España. A este propósito, el mismo cristianismo es, en su esencia, comunitario: “*Numerosas creencias fundamentales del cristianismo –el pecado original, la redención, los*

religiosos y morales. Por vía ambiental, al preservar el ambiente comunitario de modos de vida, costumbres e instituciones que se inspiran en dichos principios<sup>726</sup>.

Lo anterior supone un régimen político antitético al implantado por el liberalismo, que impone el “intimismo” religioso y moral<sup>727</sup>.

### 3. EL MODELO DE LA ESPAÑA CATÓLICA.

Dentro de la unidad política religiosa, Gamba se refiere específicamente al modelo español. Hablemos brevemente de ello.

En los reinos hispanos, el Rey y la legislación reconocen a la religión católica como la religión oficial. Por tanto, el culto público, la enseñanza y las costumbres se encuadran dentro de los supuestos básicos de la fe<sup>728</sup>.

En consecuencia, la unidad política religiosa presenta los siguientes caracteres:

i) El reconocimiento del deber social, no solo individual, de profesar la fe, es una premisa indispensable. La religión alcanza no solo la vida privada sino también la pública: la sociedad, las instituciones y las leyes deben ser católicas.

---

*sacrificios expiatorios, la comunión de los santos, la oración en común, la Iglesia- pueden concebirse solo a partir de la aceptación del hecho comunitario*”. Ibíd., p.168.

<sup>726</sup> Anota Gamba al respecto: “*La virtud de un individuo se mantiene no solo por la voluntad reflexiva de perseverar en ella, sino por factores extrarracionales que la condicionan y preservan: el instinto (como el pudor), los hábitos, el ambiente que preserva de la ocasión, la vigilancia social, los afectos y emociones, etc. Nadie osaría privar a un hijo o un discípulo de éstos tentáculos naturales de su virtud, so pretexto de hacerla más consciente y voluntaria. Del mismo modo, las buenas costumbres y la fe religiosa se viven en sociedad por cada individuo que las practique o posea, pero se conservan y transmiten por un ambiente comunitario en el que modos de vida, instituciones, usos y leyes determinan un clima propio y no disolvente. Suponer que la eliminación o el abandono de esa vivencia comunitaria de la fe va a purificarla o hacerla más íntima en cada individuo, es equivalente a dejar la vida moral del hombre en la soledad de su tentación*”. GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp.163-164.

“*No pueden trazarse líneas divisorias en la conducta del hombre que separen en ella una zona sometida a la moral religiosa (la vida privada) y otra (la social o la pública) sometida a leyes propias técnicas o funcionales, extramORALES o extrarreligiosas en todo caso. La sociedad es parte del hombre concreto y se sitúa bajo las religaciones que a éste le atañen. La misma ley moral e idénticos preceptos divinos que pesan sobre el cristiano en su vida personal le atañen como padre de familia, hombre de empresa, o en el seno de una corporación, como gobernante, en la administración de justicia, etc*”. GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), p.167.

<sup>727</sup> Al “intimismo” religioso y moral, nuestro autor, opone, de pasada, la moraleja del “curioso impertinente” cervantino. GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico*, p.164.

<sup>728</sup> Un ejemplo ilustrativo de culto público son los desfiles del pueblo cristiano con sus estamentos e instituciones en homenaje al Santísimo Sacramento, es decir, a Cristo-Rey de la sociedad. GAMBRA, “La procesión del Corpus en Madrid” (1973). Otro elemento vinculado al culto es la idea de expiación colectiva y la necesidad de los sacrificios propiciatorios y expiatorios. “*Si la justicia humana se basa en la responsabilidad individual; la divina en la reversibilidad de los crímenes del pecador sobre el inocente (...) Esta reversibilidad explica los castigos bíblicos sobre pueblos enteros y también las matanzas modernas. La constancia de las guerras y la inanidad de los esfuerzos de la prudencia humana por suprimirlas, responden a esta justicia superior. La razón humana solo puede intuir vagamente la idea de una comunidad originaria ante cuya solidaridad radical pierde su sentido absoluto la justicia individualista de los hombres*”. GAMBRA, *La Unidad religiosa y el derrotismo católico*, pp.65-66. La genuina unidad y solidaridad humanas tiene raíces religiosas. Y solo se realizan en el medio social que otorga la “comunidad”, GAMBRA, “La idea de comunidad en José de Maistre” (1976), pp.12-18.

ii) La legislación se atiene a una moral perenne cuyos cimientos religiosos se encuentran en el Decálogo.

iii) La potestad política profesa y protege la religión católica como única exteriorizable públicamente.

iv) Lo precedente, no supone imponer a nadie una confesión religiosa, ni menos su práctica. Tampoco implica prohibir el culto privado, y eventualmente, el público localizado<sup>729</sup>.

v) La confesionalidad política de la fe es una necesidad práctica para toda religión comunitaria, y, por tanto, también para el catolicismo. El orden político y jurídico se apoya en la religión católica como en un principio inmutable, a modo de “ortodoxia pública”. El liberalismo destruye por principio esa ortodoxia al transformar los elementos inmutables del orden político en opinión, según vimos. La única fe que reconoce es la fe democrática<sup>730</sup>.

vi) En la “unidad católica”, el medio social cristiano es un factor multiplicador y estabilizador de la fe, en oposición al medio descreído o laicista que contribuye a su decaimiento. La razón radica en la importancia de los ambientes y costumbres en la adquisición de hábitos, sin los cuales la vida psicológico-moral se vuelve, de ordinario, imposible<sup>731</sup>.

vii) Históricamente, la unidad católica se realiza cuando la sociedad temporal no duda que la religión católica es la única verdadera, y que, en consecuencia, nada de humano puede fundarse acertadamente si se excluye el asiento de la fe. De ahí el papel de los laicos en la evangelización de América, que, a su modo, difundían la fe como imperativo personal y social<sup>732</sup>.

viii) Hay que insistir en que es connatural a las sociedades históricas organizarse en comunidades políticas. Dichas comunidades viven existencialmente sobre la base cultural de sus fundamentos religiosos. Se trata no solo de teorías y convicciones, sino de vivencias, ambientes, costumbres e instituciones florecidas desde el seno mismo de la sociedad. Mientras esa inspiración comunitaria acompañe al orden político, el Poder no ve en la autoridad religiosa, en sí misma considerada, un elemento ajeno a él. Particularmente en las sociedades cristianas donde en materias de fe y de moral se vuelve gravitante la “auctoritas” espiritual para el mismo gobierno temporal. Hoy nos cuesta comprender este punto, porque ya no hay comunidades políticas, solo Estados inspirados en el principio individualista y contractualista, que imponen al colectivo una estructura externa<sup>733</sup>.

ix) En la unidad política religiosa de España –y, en general, de los pueblos cristianos- no se puede hablar propiamente de “Estado”. En el Antiguo Régimen no hay un poder

---

<sup>729</sup> Con el régimen de “unidad católica” hay libertad posible para los disidentes. En el régimen moderno de libertad religiosa, no hay paz. GAMBRA, “Libertad religiosa y paz”, *Siempre p´alante*, 1 de febrero de 1988.

<sup>730</sup> GAMBRA, “La unidad religiosa en España, hoy” (1982).

<sup>731</sup> GAMBRA, “La nueva cristiandad en Hispanoamérica” (1992).

<sup>732</sup> GAMBRA, “Religión y democracia” (1986). Sobre la rápida civilización de América, en donde se identifica conquista con evangelización. GAMBRA, “La nueva cristiandad en Hispanoamérica” (1992).

<sup>733</sup> GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico*, p.168.

centralizado que tienda a organizar, por una lógica sistemática, los distintos ámbitos de la vida social entregada a las asociaciones autónomas. En consecuencia, la posibilidad de interferencia entre la autoridad religiosa y la autoridad temporal es, al menos en tesis, mucho menor. No hay, propiamente, una relación de poder a poder, sino “complementación” de poderes<sup>734</sup>.

Durante los siglos XIX y XX surgen los Estados confesionales, por necesidad de transacción histórica. Aludiremos a ello algo más adelante.

x) La diarquía entre la Iglesia y la sociedad temporal es armónica, al menos en cuanto a su esquema de principios. España fundó su unidad política religiosa en esa diarquía, mediante la distinción de órdenes (temporal, eterno) y subordinación de fines (bien común natural, bien común sobrenatural).

La democracia moderna heredó esa diarquía y la convirtió en un contrapunto, separando absolutamente los órdenes en donde actúa la Iglesia y donde actúa el Estado.

Gambra hace ver la artificialidad de este problema. En la comunidad política cristiana –el “Reino” en su plenitud- no había lugar para la incompatibilidad entre el gobierno temporal y el gobierno sobrenatural, salvo cuando los hombres no respetaban sus respectivos órdenes. Pero se trataba de una defección práctica, o de una falta de precisión entre los respectivos ámbitos de aplicación, no de una cuestión de principios, de un choque necesario entre dos sociedades -la espiritual y la temporal- que se considerasen como incompatibles. Reflexiona nuestro autor:

*“La cuestión de las relaciones Iglesia – Estado ha sido determinada tanto por la doctrina de los autores católicos como por la tradición política de los pueblos. Si los mismos hombres son miembros de una y otro, ambas potestades han de armonizarse para hacer posible su autoridad. En una sociedad cristiana tal problema no existe, pues el príncipe es súbdito a su vez de la Iglesia y gobierna con independencia en las materias de su competencia, pero con sumisión a la moral religiosa en el ejercicio del poder y en cuanto pueda rozar aspectos de fe y de costumbres. El poder del príncipe, por lo demás, no se extiende a más que armonizar los distintos estamentos, corporaciones e instituciones, que integran la sociedad, uno de cuyos brazos es la Iglesia”<sup>735</sup>.*

Con el Estado moderno surge el problema teórico de las relaciones con la Iglesia. Aquel se define como el poder soberano al interior de las naciones. A lo que hay que agregar la heterogeneidad religiosa dentro de diversos Estados modernos. Se hace verosímil la incompatibilidad de principio entre la confesionalidad política y la soberanía estatal, representante del principio de la duda, irrigada por la Voluntad General.

Por necesidad de compromiso histórico, durante el siglo XIX y parte del XX, el problema se solucionó en los pueblos cristianos por vía concordataria. Se trataba de pactos de poder a poder donde se delimitaban, particularmente en los Estados católicos, las relaciones recíprocas, especialmente en las “materias mixtas”.

---

<sup>734</sup> “En vez de relación de poder a poder”, observa Gambra, “existía complementación, esto es, autonomía de poderes dentro de sus fines y sumisión del poder civil al religioso en el seno de la Iglesia universal”. GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), p.84.

<sup>735</sup> GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), p.84.

Caída la confesionalidad, a partir del Concilio Vaticano II, el régimen de “libertad religiosa” impone la no objetividad o la no prevalencia social de ninguna confesionalidad religiosa<sup>736</sup>. La deriva de la democracia moderna queda sin ataduras para desenvolver todos sus efectos. Dios queda silente. Y el “Reino” en ruinas.

#### 4. LA CRISTIANDAD, PLENITUD DEL “REINO”.

De la comunidad política aflora el régimen de unidad religiosa. Por anacronismo histórico, para referirse a la Cristiandad medieval se habla de Estados, como si el fundamento último de la diversidad entre los distintos regímenes políticos –reinos, principados, ciudades-repúblicas, etc.- fueran los principios modernos de soberanía o de nacionalidad<sup>737</sup>. En realidad, el principio radical que distingue una comunidad política de otra es precisamente el fundamento religioso, asumido histórica y culturalmente por cada pueblo, en la inspiración de su propio orden, de acuerdo a sus características peculiares.

Siendo el fundamento religioso tan importante, es normal que comunidades políticas muy diversas tuvieran como denominador común la fe cristiana compartida. La unidad política religiosa de cada pueblo forma, entonces, junto a las otras, una macrocomunidad política, consagrada por el uso como “Cristiandad”.

La Cristiandad, que se proyecta hasta el término del Antiguo Régimen, tiene un “contenido objetivo de sentido” o contenido esencial, producto de una tradición milenaria<sup>738</sup>. En ella confluyen, en su plenitud, todos los elementos comunitarios del “Reino”. Gamba la caracteriza en los siguientes aspectos:

i) La “Cristiandad” se funda en el Primer Mandamiento del Decálogo. Este adquiere el carácter de un imperativo de preferencia objetiva, no puramente subjetiva o emocional, que impide que en cualquier campo del actuar humano se tenga como referente último a alguien o algo que no sea Dios.

La naturaleza social del hombre participa en todas sus creaciones en esta “teleología teocéntrica”. La comunidad política se apoya en un “sobre-ti” y conserva una “ortodoxia pública” religiosa y moral, como instancia inspiradora de la legislación y de su praxis, según vimos. La constitución de cada comunidad política es histórica, y no admite el principio constitucional moderno, fundado (teóricamente) en el pacto social y en el régimen de opinión<sup>739</sup>.

---

<sup>736</sup> GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp. 84-85, 105.

<sup>737</sup> “*La Cristiandad con la sociedad estamentaria fue un esfuerzo gigantesco por llevar a la práctica el ideal aristocrático platónico*”, precisa Gamba. “*Las clases e instituciones constituyen una realización autónoma, con unidad finalista, de una potencialidad o necesidad de la naturaleza humana. Nada más opuesto a la concepción moderna del Estado, como una estructura de formación racional que, identificando Sociedad, Nación, Estado, concibe toda vida política como delegada de esa unidad superior*”. GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), p.31.

<sup>738</sup> Se trata de una tradición *vitando*, de la que surgen, como algo próximo, imperativos personales y lealtades concretas. No es la tradición remota y legendaria, de la que hablaba Maquiavelo. Es, como contrafigura, el “irracional histórico” al que apuntaba la Ilustración. GAMBRA, *Tradición o mimetismo* (1976), pp.56-57.

<sup>739</sup> GAMBRA, *Tradición o mimetismo* (1976), pp.58-59, 66. Mártir también es quien sufre por defender el orden político y jurídico creado históricamente por la Cristiandad. Incluso abandonados por la Iglesia (cristeros) o perseguidos por su Jerarquía (Santa Juana de Arco). GAMBRA, “La fiesta de los mártires de la tradición en España” (1995).



ii) La “Cristiandad” se funda, asimismo, en el IV Mandamiento de la Ley de Dios, referido no ya al honor de Dios, sino al honor del prójimo. Tal mandamiento establece a la familia (en toda su plenitud y jerarquía) como base de la sociedad. La *prima societas*, como decía San Isidoro. Por tanto, todo el tejido social interno se apoya en la familia. El municipio no es un órgano de la administración del Estado, sino una unión vecinal de familias. La misma comunidad política es una sociedad de familias, no un agregado de individuos. La *pietas* por la que se reverencia a los padres como principio de generación, se convierte en virtud política. Surge entonces la *pietas patria*, como veneración hacia la tierra de los padres.

La *pietas* también se dirige al príncipe como principio del gobierno político, por lo que la concepción familiar se extiende a la concepción del poder. En la monarquía tradicional es una familia quien gobierna a la sociedad de familias, y el Rey es concebido como un *padre*. El Rey es símbolo, en lo más alto de la pirámide social, de un poder que es patriarcal.

La Modernidad, por contrapunto, se empeña en disolver la familia, niega la *pietas patria*, rechaza el principio monárquico y traslada la economía de la familia al Estado. Niega el imperativo de las Siete Partidas, de Alfonso X El Sabio: el amor a Dios, el amor al señor natural (padre o rey) y el amor a la tierra<sup>740</sup>.

iii) La Cristiandad se apoya socialmente en el tejido social de la “comunidad”. Gamba utiliza, una vez más, la imagen platónica para describir esta estructura: el *demos*, el pueblo o estado llano compuesto de gremios y ciudades; los *filaques*, los defensores o guerreros, integrado por la nobleza de origen militar, con función de patronato y defensa; los *sofoi*, los “sabios”, compuesto por los eclesiásticos y su oficio de dirección espiritual.

La estructura corporativa, tan denostada por la democracia liberal tiene dos grandes ventajas. La primera, que la sociedad, en todos sus órdenes, arraiga en instituciones estables, cuya existencia no queda al albur de la opinión individual, ni de la influencia estatal<sup>741</sup>. Esta es una condición básica para un normal y estable funcionamiento del cuerpo social.

En segundo lugar, con esta estructura sólida y estable, emerge el “poder” social múltiple y variable, contrapeso moral y eficaz al poder del príncipe<sup>742</sup>.

Por oposición a la Europa moderna, la “Cristiandad” es una gran comunidad de pueblos orgánicamente constituidos:

*“Según una nomenclatura no demasiado convencional, la Cristiandad fue una comunidad, al paso que Europa (la Europa moderna) es una coexistencia. En el lenguaje sociológico -ya clásico- de Ferdinand Tönnies se trata de la oposición *gemeinschaft* (comunidad) - *gesellschaft* (sociedad), uno y otro en su forma más amplia (...) El ideal racionalista de la Revolución ha consistido en sustituir la estructura comunitaria de la sociedad, en el fondo religiosa, por la organización meramente coexistente de una simple “sociedad”. Si después la técnica se ha comido al hombre, si la organización al*

---

<sup>740</sup> GAMBRA, *Tradición o mimetismo* (2002), pp.60, 58, 66.

<sup>741</sup> GAMBRA, “¿Comunidad o coexistencia? Carta abierta a Álvaro Fernández Suárez” (1958).

<sup>742</sup> GAMBRA, *Tradición o mimetismo* (2002), pp.61, 65, 66.

*organizado, se tratará de consecuencias muy radicadas en la naturaleza de las cosas, pero no previsibles para la teoría de una «razón racionante»*<sup>743</sup>.

iv) La Cristiandad se inspira en el principio general de subsidiaridad para el gobierno político de los pueblos. El gobierno político subsidia, armoniza, y complementa las foralidades locales, territoriales, profesionales, etc., pero no puede invadir ni substituir sus funciones<sup>744</sup>.

v) Los gobernantes cristianos son los representantes de Dios en el orden civil, como el Pontífice romano en el religioso. Y encarnan, en el caso de los reyes, un poder histórico permanente de general aceptación. Su misión es *regir*: ser guardián de la justicia en sus estados y corporaciones. Ser garantía de la *res pública*.

De aquí nace la necesidad de la representación orgánica. La *res pública* es un cuerpo civil estructurado jerárquicamente, donde se asciende, como por escalas, desde las familias a los cuerpos asociativos y foralidades.

El Rey para ejercer su función tiene que conocer los intereses y necesidades de la *res pública*, en sus órganos y estamentos, a través de una representación adecuada, de carácter orgánico o corporativo.

Las Cortes no representan, como en la Modernidad política, a la Nación en abstracto, ni al pueblo teórico, anónimo y masificado de la Voluntad General. Representan a la *res pública* como conjunto jerarquizado de cuerpos, estamentos, ciudades y profesiones, con sus autonomías y fueros concretos. Y la representan mediante un mandato con instrucciones, ante el príncipe, que detenta un poder sacralizado<sup>745</sup>.

vi) La obra política de la Revolución ha consistido en hacer desaparecer la Cristiandad en todos sus elementos comunitarios, naturales y religiosos. El proceso tuvo como punto de partida el desaparecimiento de la comunidad política cristiana propiamente tal en los pueblos europeos. Acontecimiento de valor simbólico universal, que se funda en la eclosión del protestantismo. Desde este ángulo, el protestantismo es el demoledor de la Cristiandad, que es la plenitud del “Reino”. A continuación nos referimos al tema.

## 5. EL PROBLEMA PROTESTANTE.

La Cristiandad se dividió en virtud de la Reforma Protestante. Pero la ruptura de las unidades políticas protestantes con el Papado y la Iglesia Católica, fue solo el inicio de un movimiento profundo que concluye con el triunfo del laicismo. Se trata de un proceso que GAMBRA describe, en distintos lugares, con enorme amargura.

Para nuestro autor, la Cristiandad pervive *de iure* como “orden político religioso superior” e “idea fuerza paradigmática” hasta la Paz de Westfalia (1648). En ella es reemplazada por una coexistencia de soberanías territoriales, con diversidad religiosa, en el plano del equilibrio europeo.

---

<sup>743</sup> GAMBRA, “Comunidad y coexistencia (Introducción al tema general)” (1972), p.5. La europeización suele presentarse, como mera necesidad económica, pero detrás laten las experiencias y las políticas a-religiosas y anti-religiosas. GAMBRA, “La “urgente” europeización y el voto premilitar” (1974).

<sup>744</sup> GAMBRA, *Tradición o mimetismo* (2002), pp.60-61, 66.

<sup>745</sup> GAMBRA, *Tradición o mimetismo* (2002), pp.62-63, 66.

Empero, con la Paz de Westfalia, no desaparece la Cristiandad en tanto “ideal de un orden restaurable”. El ideal se “cobija a nivel nacional”. Son las naciones católicas las que mantienen, a su modo, la Cristiandad, bajo la forma de la unidad política religiosa, aunque contaminada por toda suerte de regalismos, durante el tiempo que precede a la Gran Revolución de 1789. Fue a la Revolución Francesa a quien le cupo destruir la unidad religiosa interna de las naciones, reemplazándolas por “un nuevo orden constitucional o democrático, laicista y puramente racional o humano”<sup>746</sup>.

No obstante, el empeño descristianizador iniciado por el Protestantismo no quedó del todo consumado en el siglo XIX. La Cristiandad, observa el filósofo español, pervive “en la aplicación incongruente de los principios revolucionarios que tuvieron que pactar con las realidades históricas (patria, poderes, instituciones) de origen cristiano”<sup>747</sup>. El ideal democrático laicista solo cobra completa forma cuando el Estado moderno interviene, al fin, en los tres bastiones que quedan de la civilización cristiana: la Iglesia, la familia y la patria<sup>748</sup>.

No es posible comprender la génesis de este periplo histórico sin discernir la raíz descristianizadora del protestantismo. Más allá de la ruptura histórica con el Papado, el pensamiento protestante concibe al cristianismo de una manera muy peculiar.

El protestantismo altera la naturaleza de la salvación cristiana y de la sociedad temporal, rompiendo el difícil equilibrio entre sobrenaturalismo y naturalismo<sup>749</sup>. Exagerando la intimidad religiosa, desvincula la fe de las realidades temporales. En consecuencia, necesariamente habría de iniciar un proceso histórico que condujera al rechazo de la valoración religiosa del orden político-jurídico.

*“Si en un principio, por razones tácticas, (el protestantismo) apoyó el derecho divino de las monarquías rebeladas contra la autoridad papal, pronto llegó, en el terreno político jurídico, a sus naturales consecuencias. Si la religión es solo la íntima entrega a Dios –quintaesenciada en el acto de fe, único valioso- nada existirá menos sistematizable en dogmas, ni menos jerarquizable en una organización eclesiástica en el orden religioso. Tampoco unos poderes civiles “de inspiración religiosa” y un derecho positivo con un parcial sentido religioso”<sup>750</sup>.*

Desde entonces, catolicismo y protestantismo se cruzan entre sí como dos interpretaciones opuestas del hecho político y jurídico. El primero lo concibe revestido

---

<sup>746</sup> GAMBRA, “Comunidad y coexistencia (Introducción al tema general)” (1972), pp.1-3; GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp.116-117.

<sup>747</sup> GAMBRA, “Comunidad y coexistencia (Introducción al tema general)” (1972), pp.3.

<sup>748</sup> GAMBRA, “Comunidad y coexistencia (Introducción al tema general)” (1972), pp.4-5.

<sup>749</sup> El equilibrio se expresa en el carácter complementario de lo que se ha llamado, con cierto equívoco, la corriente agustiniana y la tomista. Una atiende a la gracia divina la que sin destruir la naturaleza humana, incide directamente en el alma, sobrenaturalizándola. La otra atiende a la naturaleza que, como obra de Dios, tiende a sus fines. La síntesis se encuentra en Santo Tomás: la salvación del hombre está en cumplir, ayudado por la gracia, la propia naturaleza, en reflejar en sus obras la jerarquía –valiosa en sí- de los seres naturales; en ser íntegramente hombres. GAMBRA, “La filosofía religiosa del Estado y del Derecho” (1949), pp.434-441; GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp.37-40. De este modo, el sobrenaturalismo cristiano vino a realizar los votos del helenismo sobre el hombre integral. De ahí la recepción en Santo Tomás de los ideales clásicos y humanos por excelencia. GAMBRA, “Santo Tomás y el verdadero renacimiento” (1945).

<sup>750</sup> GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), p.42.

de una relativa significación religiosa. La Cristiandad se hace posible y necesaria. El Derecho no es una estructura completamente extraña a la dimensión religiosa. Por el contrario, se convierte en un esfuerzo aclaratorio y concretador de la Ley Natural. El bien común temporal de la comunidad política no es ajeno al destino sobrenatural, pues se le ordena como condición y jalón previo<sup>751</sup>.

Para el protestantismo, en cambio, no hay estructuras objetivas de valor y sentido religioso. Toda organización social, política, jurídica, o incluso eclesiástica, es inesencial para la fe, un aditamento posterior. La religión es un nexo íntimo y personal con Dios, que permanece indiferente a la realidad exterior<sup>752</sup>. Por eso el protestantismo puede convivir, ajeno o participante, con cualquier situación política u ordenación jurídica<sup>753</sup>. La Cristiandad no es necesaria, y tampoco es posible.

Roto el equilibrio entre lo natural y lo sobrenatural, forzado a vagar entre dos extremos, el protestantismo sostuvo durante su historia el naturalismo político con la tesis de la inesencialidad. También se precipitó en el sobrenaturalismo, al defender en determinados momentos de su historia, la tesis de que el poder político se funda directamente, de un modo preceptivo, en la religión. El mejor ejemplo fue la doctrina de la institución divina del poder real (Jacobo I, Filmer, etc.)<sup>754</sup>.

Desde una visión retrospectiva y de conjunto, el protestantismo ha conducido a la secularización del orden político y jurídico. Lo que supone no solo la demolición de la Cristiandad, sino la negación de su restauración<sup>755</sup>. Al término del proceso, la democracia moderna y la sociedad de los “derechos del hombre” representan, per diametrum, lo opuesto a la restauración de la Cristiandad<sup>756</sup>.

En oposición al protestantismo y, luego, a la secularización, la Iglesia Católica mantiene el equilibrio entre lo natural y lo sobrenatural, confirmándolo durante el siglo XIX con la denominada “doctrina social”. Desde ahí surge la idea de restauración de la Cristiandad, del “Reino” en su plenitud, en todos sus aspectos religiosos y temporales:

---

<sup>751</sup> GAMBRA, “El catolicismo como lastre”, *La Estafeta literaria* (1981); GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp.42-43.

<sup>752</sup> Tolstoi lleva al extremo esta postura al considerar que el Estado y el Derecho no solo son extraños a la fe, sino contrarios a ella. GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), p.43.

<sup>753</sup> GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp.43-45, con cita a Radbruch. “La tesis de la inesencialidad”, concluye Gamba, “deja sola al alma con Dios, ignorando las relaciones naturales en que el hombre está inserto o les niega todo valor soteriológico”. En este punto se refiere a la diferencia del protestantismo con el agustinismo y el franciscanismo. *Ibid.*, p.48. Sobre la interpretación de “Dad al Cesar”, *Ibid.*, p.47. Otros textos del Evangelio en GAMBRA, “La filosofía religiosa del Estado y del Derecho” (1949), pp. 446-448.

<sup>754</sup> GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), p.46. Las tendencias regalistas también rompieron el equilibrio católico al conferir al poder político una significación religiosa superior a la de la misma Iglesia. GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), p.43.

<sup>755</sup> El Protestantismo es la primera manifestación del racionalismo en el terreno religioso. De él ha brotado el deísmo y la irreligión. GAMBRA, “La idea de comunidad en José de Maistre” (1955), p.18.

<sup>756</sup> Hay un texto decidor: “Ese ámbito, que era la Cristiandad o sociedad cristiana, ha sido minuciosamente desmontado por la Revolución que triunfó en Europa entre 1789 y 1833. Su esquema ideal era el de una sociedad exenta de inspiración religiosa -laica- y libre de cuerpos o instituciones vinculadores -individualista-. Las creencias, los imperativos morales, las costumbres, fueron combatidos como “prejuicios” (hoy, “alienaciones”), al paso que una sociedad extrínseca, funcionalizada hacia el bienestar terreno y la democracia, era glorificada como la meta del progreso humano”. Gamba, “El sentido cristiano de la acción” (1973), p.960.

*“La llamada doctrina social de la Iglesia que defendieron desde el siglo pasado pontífices y autores católicos, coincide (...) con la estructura social y el régimen político que la Iglesia inspiró a lo largo de los siglos de la Cristiandad. Supone esta doctrina, ante todo, una fundamentación religiosa de la sociedad con un poder que reconoce en Dios su origen y en el Decálogo la norma inalterable de su ejercicio. Propugna, en segundo término, la familia como núcleo primero del entramado social, familia basada en un matrimonio sacramental e indisoluble. Defiende, asimismo, la propiedad privada con un carácter patrimonial-familiar hereditario. Sostiene la asociación laboral y profesional como medio de defensa corporativa y de representación política. Afirma, en fin, el principio de subsidiariedad en el conjunto de la sociedad y la función meramente de gobierno y supletoria del Estado. Todo lo cual coincide, salvadas las diferencias de lugar y época, con la estructura política que fue creando lentamente la Iglesia durante los siglos cristianos”<sup>757</sup>.*

Desgraciadamente, en opinión de Gamba, la Iglesia Católica cambia de actitud – si bien no de doctrina-, particularmente durante los pontificados de Pío IX y Pío XII, previo al Concilio Vaticano II. La Santa Sede se olvida de la Cristiandad en sus relaciones con los Estados modernos. Parece perder la esperanza de una íntegra restauración cristiana. No discierne en los hechos políticos y sociales la posibilidad de restaurar una situación política católica. Le llevan a ello cuatro actitudes:

- a. La “política de la realidad”, esto es, la política del conformismo y de los hechos consumados, ante el triunfo de la democracia liberal.
- b. La política de la paz a ultranza, por la que impulsa una diplomacia pacifista durante las guerras mundiales.
- c. El ejemplo -la modorra- del catolicismo conviviente de los Estados nuevos, particularmente de los Estados Unidos de Norteamérica.
- d. La política del retraimiento, de la cauta abstención, ante la lucha popular católica, en aquellos países donde surgen levantamientos armados contra la secularización<sup>758</sup>.

La mutación en la doctrina se produce con el Concilio Vaticano II. La materia será tratada en el capítulo IV, a propósito de la crisis de la Historia.

De cualquier modo, es en la Cristiandad donde se encuentra el último anclaje de la cultura greco-latina y cristiana. Para Gamba, somos herederos de ella, partícipes de su tradición, de su anclaje terrenal. Por eso aún en los días que corren la cultura cristiana tiene, para el hombre occidental, una transparencia intelectual y afectiva que le permite una mirada interior y compartida. Puede, si quiere, entender sus obras y emocionarse con ellas. No le parecen extrañas, opacas.

Pero esa civilización y esa cultura se diluyen cada vez más. Nuestro autor no ve lejanos los días en que se nos vuelvan completamente extrañas<sup>759</sup>.

---

<sup>757</sup> GAMBRA, “Doctrina Social de la Iglesia y Progresismo Católico”, *Verbo* 297-298 (1991), pp.1092.

<sup>758</sup> GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp.47-51; GAMBRA, “La filosofía religiosa del Estado y del Derecho” (1949), pp.451-452.

<sup>759</sup> Anota a este propósito: “los árabes de Egipto enseñan hoy las pirámides como algo que es ajeno a su propia cultura y comprensión, casi como un fenómeno de la naturaleza. Nosotros, en cambio, mostramos

#### IV. LO OPUESTO AL “REINO”: EL “EXILIO”.

La situación contemporánea recoge los frutos maduros de la Modernidad. El hombre ha sido condenado, como vimos en capítulos precedentes, a vivir el drama de su soledad. Desde la perspectiva de este capítulo, se encuentra en una situación de exilio, pues no tiene comunidad política donde insertarse, ni Reino al que amar o defender. Tampoco el Estado mantiene vínculos con el Cielo. El colectivo social vive como si Dios no existiera. Y, tanto de hecho como de derecho, el “silencio de Dios” se hace *patente* en el espacio público, incluso en el ámbito laboral y de la diversión, y se expande a la misma vida doméstica.

Es difícil componer todos los elementos definitorios del “Exilio” y arribar a una noción precisa de él. Es lo que intentaremos a continuación.

##### 1. LA IMAGEN DEL “EXILIO”.

En varios lugares, Gamba se aproxima a la figura del “exilio”<sup>760</sup>. Lo hace a través de imágenes sugerentes. Pareciera que en vez de buscar una definición resolutive, nos empuja a considerar nuestra propia situación existencial frente a un universo político donde Dios –y lo humano- se han alejado en demasía.

La primera imagen del “Exilio” tiene que ver con el *desarraigo*:

*“Frente a la armonía del Reino, que entre la tierra y el cielo despliega la vitalidad armónica de su anhelo y de su obra, se nos ofrece la noción de Exilio. Exilio es, ante todo, el desarraigo, el destierro, la separación forzada del Reino en que se vivía, de su sol y de su savia. El destierro ha sido siempre considerado como un castigo o como una desventura. No es preciso que el país de exilio sea peor que el propio para que haya extrañamiento y, con él, desdicha. Se trata de aquel lugar donde las cosas y los valores no tienen ya para nosotros el mismo sentido, donde nos reconocemos extranjeros o extraños, cuyo dios y cuyas costumbres no son quizá los nuestros. Nadie como Ovidio ha cantado en su Tristia la desgarradura del destierro: el abandono del mundo propio, de las raíces, de los amores, el dolor por la lejanía de la Ciudad”*<sup>761</sup>.

---

*una vieja catedral o el Partenón con un fondo emocional de participación y de comprensión íntima. El día en que nuestras catedrales –o la Acrópolis de Atenas- resulten para nosotros tan extrañas como las pirámides para los actuales pobladores de Egipto, se habrá extinguido en sus raíces nuestra civilización. Y también, para nosotros, toda verdadera civilización”*. GAMBRA, “Razón humana y cultura histórica”, *Verbo* 223-224 (1984), p.306.

<sup>760</sup> La idea de exilio es pensada desde los lineamientos de Camus y Saint-Exupéry. Sobre la materia, GAMBRA, “La última posición de Camus” (1954), pp.135-142; GAMBRA, “Rebelión y Revolución en la obra de Camus” (1960), pp.120-130; GAMBRA, “El exilio y el reino” (1984), pp.73-94; GAMBRA, “La ciudad humana de Antoine de Saint Exupéry” (1963), pp.503-524. También GAMBRA, *El Exilio y el Reino. La comunidad de los hombres y sus enemigos* (2009), pp.69-95, donde se reproduce el artículo homónimo, y otros que citamos más abajo. Desde el ángulo de las relaciones puramente societarias, y no políticas, el “exilio” tiene equivalencia con lo que el autor denomina “el mal social”. GAMBRA, “El mal social” (1954), pp.219-228.

<sup>761</sup> GAMBRA, “El Exilio y el Reino. Hacia una auténtica renovación cultural” (1985), p.91, con referencia al “Extranjero” y al “Exilio y el Reino” de Camus.

Esa lejanía de la Ciudad se da precisamente porque las estructuras políticas de la Modernidad, así como sus ideologías justificantes, resultan extrañas, extrínsecas, esencialmente impuestas. Condensan la incoherencia del vivir desarraigado<sup>762</sup>.

Una segunda imagen del “Exilio” es la *indiferencia*. Quien no ha construido un mundo interior, un mundo propio mediante el amor y la entrega, quien no ha generado lazos con la vida social, no puede poseer tampoco un mundo circundante que dé sentido a las cosas. Sentido próximo, por lo entrañable. Sentido trascendente, porque, en la medida en que nuestro mundo circundante refleja el orden, el cosmos, se convierte en “ventanas de Dios”. He aquí el texto:

*“Se puede estar también en el exilio simplemente por no haber entrado nunca en el Reino. Es decir, por no haber sabido -o podido- construir un mundo interior mediante el amor, el esfuerzo y la entrega, ni poseer tampoco un mundo circundante en el que cosas y personas adquieren un sentido y se hacen «ventanas hacia Dios». Incluso resulta posible vivir permanentemente en el exilio sin saberlo, porque no sólo se carece de la capacidad de construir el Reino, sino también de conocerlo. «El infierno -ha escrito Simone Weil- es creerse en el Paraíso por error» (...) Esto, que puede darse como carencia o como desgracia, se constituye paradójicamente en un ideal para la antropología y la pedagogía modernas. Favorecer, alentar la situación de exilio permanente, desdeñar, difamar el Reino en su estabilidad, en su carácter entrañable, en sus raíces humanas y divinas...”<sup>763</sup>.*

Si la Modernidad es un impulso dirigido a quebrar los lazos del Cielo y de la tierra, ¿cómo de su obra política podría hacerse algo propio? ¿Cómo lo revolucionario podría dar sentido perenne a las cosas? Lo político se convierte en el espacio privilegiado del agnosticismo, del escepticismo, del movimiento sin rumbo. Un espacio que se vuelve lejano, indiferente para la mayoría, como cosa de profesionales y técnicos. Y de sinvergüenzas. El mundo político que debiera ser cordial ha sido enajenado. Por eso Gamba llega a sostener que la democracia moderna es la “consagración oficial del exilio”.

La tercera imagen del “Exilio” se relaciona con la democracia moderna. Es el “diálogo”, como forma de disciplina política que renuncia a la verdad. El diálogo de la ciudad democrática tiene poco que ver con el diálogo clásico. No cuenta con ningún *anagke stenai* (es necesario detenerse en un punto) en el que sostenerse<sup>764</sup>. El diálogo democrático es el continuo fluir discursivo de los “pensadores itinerantes” que vagan rumbo a la común disgregación. En el “Reino”, en cambio, prima el descubrimiento compartido de la verdad<sup>765</sup>.

---

<sup>762</sup> En sentido inverso, nuestro autor puntualiza que “*es precisamente la Ciudad humana –comunidad histórica de fe y de valores- lo que resume el conjunto de esos bienes que el hombre ha creado con su entrega y su fervor en el decurso de las generaciones*”. GAMBRA, *El Silencio de Dios* (1968), p.175.

<sup>763</sup> GAMBRA, “El exilio y el reino. Hacia una auténtica renovación cultural” (1985), p.91-92.

<sup>764</sup> La observación es de AMERIO, *Iota Unum. Estudio sobre las transformaciones de la Iglesia en el siglo XX* (2003), p.283.

<sup>765</sup> Precisa nuestro autor que “*sólo en el descubrimiento compartido de la verdad o del bien objetivos, en el coincidir así en la intimidad de otras almas, se puede elevar esa relación humana verbal o conceptual al nivel superior de compenetración o de comunión. El lenguaje es insuficiente, e incluso puede resultar nocivo para ese intercambio humano*”. GAMBRA, “El exilio y el reino. Hacia una auténtica renovación cultural”, (1985), p.80.

La cuarta imagen es la del *hombre utilitario* que sólo se sirve a sí mismo. El hombre del “*non-serviam*”, que carece de un “sobre-ti” y de “principios”. Es el “sujeto” racional de la democracia: el que codicia los bienes materiales y se define por la autonomía individualista e igualitaria. Es el “sin-Dios”, ajeno a todo “Reino”. El hombre del “culto al Hombre”, cuyo humanismo es una mentira vacía. El filósofo español utiliza términos durísimos para retratarlo<sup>766</sup>.

## 2. LAS BASES IDEOLÓGICAS DEL “EXILIO”: EL RACIONALISMO POLÍTICO.

Cuando se habla de “Reino” se formula un modo de concebir la política y la sociedad diametralmente opuesto al representado por el Estado moderno<sup>767</sup>. La gran preocupación de Gamba en este punto es el racionalismo, como núcleo teórico de dicho artificio político<sup>768</sup>.

Permítasenos recordar lo que ya anotamos en los capítulos precedentes sobre el racionalismo, ésta vez aplicado a su faceta de ideación política, como base de la situación del “exilio” al que es empujada la sociedad humana.

Según observamos en su oportunidad, el racionalismo trasciende los sistemas teóricos que lo expresan. Es una cosmovisión (en el sentido de *Weltanschauung*), una actitud de alma, un estilo, que sustituye al cristianismo, y que a lo largo de los siglos XVII, XVIII y XIX, en sus diversas zonas de influencia, tiene un ascendiente análogo al de la “concepción teísta” del mundo medieval.

Ascendiente de significado invertido, pues aquella concepción se traduce en el ensayo moderno de asignar a la obra de la razón humana los atributos que se le imputa al Dios Cristiano. No solo en el sentido que Carl Schmitt da a la secularización<sup>769</sup>. El racionalismo tiene, para Gamba, una significación más honda: el proyecto de superación del carácter contingente del ser humano y del orden de lo creado<sup>770</sup>.

---

<sup>766</sup> La más destacable: “*Si quieres que los hombres sean hermanos, oblígales a edificar una torre; pero si quieres que se odien, arrójalos dinero*” (*Saint-Exupéry*). *El hombre no sienta ya la Ciudad porque ha crecido en la rebelión y el individualismo, mide su éxito por el dinero que recibe, y festeja siempre la desaparición de vínculos, temores y deberes, esto es: lo que él llama su libertad. Pierde, sin embargo, el bien más profundo: el lazo misterioso y cordial con las cosas de su mundo por el que éstas se hacen valiosas para él y otorgan arraigo y sentido a su vida. El empobrecimiento de su personalidad, la trivialización de los deseos y la masificación humana son sus consecuencias visibles (...)* Al término de este proceso se encuentra el hombre que se sirve solo a sí mismo, que a nada sirve, porque carece de un “sobre-ti” y de “principios”. Es el momento del culto al Hombre, esa “*idolatría de los últimos tiempos*”, en la vacuidad de un humanismo sin sentido ni contenido”.

“*Generaciones enteras de “apóstoles de la libertad individual se han encarnizado con las costumbres y las creencias, con el fervor y el deber, con las leyes y los ritos, contra la estructura y el orden mismo de la Ciudad. El espíritu de rebelión y el esnobismo tocan el techo mismo (o el cimero) de la Ciudad cuyos muros aún nos amparan. Es lo que he llamado la “juglarización de la fe”.* GAMBRA, *El Silencio de Dios* (1968), pp.173, 174, 176.

<sup>767</sup> Para el Estado como formación específica de la modernidad política, JELLINEK, *Teoría General del Estado* (2000), pp.55-56 y 319-458; JOUVENEL, *Los orígenes del Estado moderno. Historia de las ideas políticas del siglo XIX*, (1977), pp.14-240; NEGRO, *La tradición liberal y el Estado* (1995), pp.30-254.

<sup>768</sup> El más conocido análisis del racionalismo político es de OAKESHOTT, Michael, *Rationalism in Politics*, (London, Methuen, 1962), pássim. Gamba, sin embargo, lo precede cronológicamente.

<sup>769</sup> SCHMITT, *Teología política* (1975), p.65-79; SCHMITT, *La época de la neutralidad* (1975), pp.11-31.

<sup>770</sup> GAMBRA, *Historia sencilla de la filosofía* (1999), p.151.



Tal es el núcleo teórico radical del racionalismo. Una transmutación de la base metafísica que otrora sirvió a Tomás de Aquino para componer la tercera vía de la existencia de Dios.

Este modo de concebir el orden del ser y del obrar influye en toda la gama de teorías políticas construidas bajo su influjo<sup>771</sup>:

a) En primer lugar, nos enfrentamos a la creencia de que la realidad no se asienta sobre unos datos contingentes, sino sobre el desenvolvimiento de una estructura racional necesaria. De ahí nace la teoría moderna del Estado y su papel determinante en la actividad política de los pueblos actuales.

b) En segundo término, el logicismo absoluto que considera la relación entre los seres como un autodesarrollo abstracto de la Idea, singularizada en alguna categoría política (Estado nación, pueblo, raza, clase, etc.).

c) Tercero, la simplificación de la realidad (lo superior se reduce a lo inferior), por obra de una razón que en busca de la evidencia se reduce a la sola medición cuantitativa. De ahí el voto como sumatoria empírica de opiniones, como forma de legitimación democrática.

d) Cuarto, el ideal del progreso científico como clave de interpretación del sentido de la Historia, del que surge el sueño del conocimiento omnicomprendido o total de la realidad. Nace el progresismo como fuente de inspiración del ideal político moderno.

Dado que los sistemas filosóficos tienen un correlato en el orden político-social, puede vislumbrarse cómo las características anteriores modelan el “estilo” de lo que podemos llamar “racionalismo político”: desprecio por las realidades concretas y personales, adhesión o imposición de sistemas cerrados como ámbito de la política, y destierro de la prudencia como virtud rectora<sup>772</sup>.

Gambra presta mucha atención a la génesis y desarrollo del racionalismo político, como vía privilegiada para comprender su naturaleza. En este punto, abre horizontes críticos comparables a los planteados por Voegelin y Oakeshott, a quien no parece haber conocido. El autor, sin embargo no es sistemático. A momentos, en exceso descriptivo. Puede intentarse una síntesis con los siguientes elementos<sup>773</sup>:

i) LA REVOLUCIÓN, LA GRAN OBRA DEL RACIONALISMO POLÍTICO. La Revolución Francesa es la gran obra del racionalismo político, que proyecta sus instituciones hasta

---

<sup>771</sup> GAMBRA, *Historia sencilla de la filosofía* (1999), pp.150-153; GAMBRA, “La moral del existencialismo”, (1952) pp. 401-430.

<sup>772</sup> GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), pp.20-22, 32, 70-72; GAMBRA, “La moral existencialista y los cauces de su posible superación” (1955) pp.246-256. Sobre el “cientificismo”, GAMBRA, “El García Morente que yo conocí (aquella extraordinaria irrupción de la gracia)” (1957), pp.145-150. Más ampliamente, la crítica de la razón instrumental o calculadora, que transforma al hombre en “déspota del ser”, HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo* (1953), pp. 187 y 201. Sobre el cientificismo y el derecho, D’AGOSTINO, *Filosofía del diritto* (1993), pp.111-127 y KAUFMANN, *La filosofía del derecho en la posmodernidad* (1992) pp.6-7.

<sup>773</sup> Para una primera aproximación de los elementos que a continuación se exponen, ALVEAR TÉLLEZ, “Elogio del Reino. Rafael Gambra y la reivindicación del tradicionalismo político” (2017), pp.311-316. Acá se reproducen, amplían y profundizan tales resultados, de acuerdo a lo advertido en la nota 611.

los días de hoy. El autor rechaza la “tesis catastrofista” sobre este acontecimiento, proponiendo una comprensión evolutiva. Dicha revolución no sería el inicio, sino el culmen de dos procesos que entran en conjunción: la racionalización cultivada por la Ilustración y el espíritu revolucionario difundido por Rousseau. El primero tiene ribetes gnósticos, en cuanto postula que las diversas creencias que han dominado a la humanidad son representaciones burdas de una más profunda verdad, la comprensión racionalista, “científica”, del mundo, que ha de iluminar a los hombres.

Tal iluminación porta el sentido último de la historia, que se expresa en el progreso, como faceta definitiva de la racionalización de todo lo existente. La teoría se vuelve práctica por el impulso de Rousseau. La “era racional” no se logra por lenta evolución, como quieren los enciclopedistas, sino por violenta revolución. La irracionalidad y sus productos culturales, sociales y políticos no son un estrato previo sujeto al cambio sino la misma causa del mal que es imperativo extirpar. De ahí la violencia para arrumbar el orden no racionalista, con métodos y técnicas particulares, inherentes a la revolución moderna, capaz de imponer un proyecto minoritario a la mayoría de la sociedad<sup>774</sup>.

ii) EL PODER CONSTITUYENTE Y LA CONSTITUCIÓN RACIONALISTA. El poder constituyente, que emerge con la Revolución Francesa, es, en cuanto artefacto racionalista, funcional a un designio hondamente destructivo: el ensayo de demolición de la estructura político-social existente, considerada mero producto de un pasado irracional y causa ambiental de la perversión del hombre. De ahí el simbólico decreto de la Asamblea Nacional francesa, del 17 de julio de 1791, por el que se prohíben las corporaciones, y tras ellas, las autonomías asociativas y las instituciones políticas locales, con sus peculiaridades históricas.

Todo lo que no figure en la nueva constitución racionalista, impuesta desde el más alto escalafón del poder, debe ser eliminado. En este horizonte, *“las constituciones políticas simbolizan el momento en que la razón humana, saltando violentamente por encima de los ídolos y prejuicios que la historia y la rutina habían opuesto a la marcha del progreso, se instala sobre la vida de los hombres a fin de dirigirla por cauces justos y definitivos”*<sup>775</sup>.

iii) EL ESTADO RACIONAL. La obra política de la Revolución Francesa, como paradigma de la modernidad, consiste en imponer una centralización estatal uniforme, cuyas líneas generales se establecen en las constituciones de las nacientes sociedades racionalistas. Esto significa que la gran criatura del racionalismo político es el “Estado racional”, abocado durante el siglo XIX, en razón de su propia lógica, a dos importantes resultados: arrumbar todas las instituciones políticas que no deriven de sí mismo y asfixiar las autonomías sociales de manera de dejar solo dos autonomías: el Estado y el individuo. El

---

<sup>774</sup> GAMBRA, *La Monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional* (1953), pp.50-52.

<sup>775</sup> GAMBRA, *La Monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional* (1953), p.54. Desde otro ángulo, el autor no acostumbra a tomarse muy en serio la Constitución, como obra del racionalismo político. En otro lugar escribe: *“La ventaja más inmediata de tener una Constitución es la de poder «suspender la Constitución» o las garantías constitucionales a gusto y medida de los gobernantes de turno (...) Si el Ciudadano ha ejercido su soberanía absoluta votando, cada ciudadano con minúscula podrá ser saqueado por el fisco, privado de su patria potestad, teledirigido mentalmente, sometido a terror por la impunidad establecida, corrompido en su fe, en su moral, en la de sus hijos... Todo ello constitucionalmente, con arreglo a derecho”*. GAMBRA, “Constitucionalismo y racionalismo político. Reflexiones en clave española” (2012), p.249.

liberalismo sirvió de justificación positiva a esta obra eminentemente negativa. Según las nuevas ideas, las instituciones intermedias coartan las libertades<sup>776</sup>.

Con el Estado, el racionalismo político crea un poder político inmenso, excesivo, asimilable al Leviatán, o al Minotauro, como le llama Jouvenel<sup>777</sup>. Gamba coincide con Nietzsche en la consideración del Estado como el más frío de los monstruos fríos<sup>778</sup>. Se trata, según hemos visto, de un poder *absoluto* a varios títulos. Porque reivindica la ilimitación jurídica de la soberanía (burguesa o popular, según los tiempos). Porque tal soberanía la asume de manera completa y total, por exigencia ideológica e histórica (disolución de todo cuerpo social autónomo; rechazo de ascendientes naturales, consuetudinarios o morales que impongan una norma). Porque usurpa, arranca o invade las prerrogativas de las personas individuales y colectivas. En fin, es un poder absoluto porque extingue la función tutelar, arbitral y parlamentaria de la antigua potestad política, y la transforma en un poder centrípeto, por absorción o sustitución de la sociedad.

*“Este Estado, puntualiza el autor, en su nueva concepción, dejará de ser la autoridad política –el poder- que viene de Dios y tiene como misión velar por la justicia y la armonía de la sociedad, y se convertirá en la sociedad misma, sin otra organización política que la propia organización estatal”*<sup>779</sup>. La administración del Estado racional es, per diametrum, lo opuesto al gobierno del Reino.

Las limitaciones al Poder imaginadas por el liberalismo son todas mecánicas y no han resultado efectivas, al menos si se mira el Estado en su conjunto. Éste no ha hecho más que crecer. Expresa Gamba que, supuesto el poder soberano, la doctrina de la división de poderes no garantiza las libertades reales y concretas. El tránsito del Estado liberal al Estado socialista es, desde esa perspectiva, una cuestión de grados, no de naturaleza.

La justificación racionalista de la legitimación democrática tampoco es útil para resolver el problema de la entidad del Poder moderno. En rigor aquella ha reducido la participación popular a los solos actos electorales, que, en definitiva, tienden a transmutarse en actos exteriores y ocasionales de carácter ritual<sup>780</sup>.

iv) SOBERANÍA POLÍTICA Y SOCIEDAD OFICIAL. La soberanía política es funcional al racionalismo: se convierte en la instancia superior racional (concretada en el Estado o la Nación) que hace de único principio unificador y estructurador del orden político y de la convivencia humana. La organización geométrica que impone no considera el dinamismo

---

<sup>776</sup> GAMBRA, *La Monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional* (1953), pp. 54-55. Gamba sigue de cerca a VÁZQUEZ DE MELLA, “Discurso al Parlamento del 31 de mayo de 1893”, en EL MISMO, *Obras Completas* (1932), t. XI, p.43.

<sup>777</sup> GAMBRA, “Prólogo” a JOUVENEL, *El Poder* (1956), pp.7-14. Sobre el absolutismo del poder estatal moderno, GAMBRA, *La Monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional* (1953), pp.61-63.

<sup>778</sup> NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, II, 11, “Del nuevo ídolo”.

<sup>779</sup> GAMBRA, *La Monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional* (1953), p.55

<sup>780</sup> GAMBRA, *La Monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional* (1954), pp.47-49, 59-63, 81-84. El autor utiliza varios contra-ejemplos para probar la futilidad de la división de poderes. Argumenta que aún con dicha división, en la Europa del siglo XIX, el Estado liberal pudo servirse de un poder sin límites para desarticular lo común de las instituciones económicas básicas. Remite especialmente a la desamortización de las propiedades municipales y gremiales, base de la previsión social; a la desvinculación de la propiedad respecto de las relaciones comunitarias y afectivas, y al subsiguiente fomento de la concentración anónima y su uso impersonal para fines puramente especulativos. GAMBRA, *La Monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional* (1954), p.48

de las leyes materiales de la vida social. Se crea, de este modo, la sociedad “oficial”, única colectividad con la que dialoga el Estado. Opuesta a la coexistencia de sociedades e instituciones autónomas respecto del poder público, la sociedad “oficial” es regida por patrones y sistemas reglamentarios<sup>781</sup>.

v) EL TOTALITARISMO. El racionalismo político ha generado, por el dinamismo de su propia evolución, el fenómeno del totalitarismo. La vía que ocupa Gamba para explorar esta dimensión es bastante peculiar, al menos si se le compara con la obra de Talmon, Jouvenel y Arendt. Su principio es de naturaleza socio-política: la sociedad organizada “racionalmente”, en la medida que se desarrolla según sus propios axiomas, se aparta necesariamente del hombre real y concreto y de su real impulso asociativo.

El “apartamiento” encuentra su origen lógico en la doctrina abstracta, anti-natural y a-histórica del pacto social, que legitima teóricamente la nueva organización racional. El autor no concede importancia a los diversos contextos ideológicos que plasman dicha doctrina. Pueden girar, sin problema, desde el extremo individualista al colectivista. Lo que interesa es el fenómeno desnudo, vital, del “apartamiento”.

A partir de ahí, toda la serie de teorías sobre el pacto social, cualesquiera sean las fórmulas concretas que adopten, llevan imbricadas la misma dificultad: el que la sociedad civil y política ha sido declarada “inesencial”, accesoria a la naturaleza del individuo. *In toto*, es fruto del acuerdo o pacto entre individuos libres e iguales. O sea de la voluntad racionalista. Es un artificio que ya no depende de nada previo.

El poder y la ley proceden, en adelante, de la voluntad del mayor número, “expresada empíricamente en el sufragio”, recalca el autor, para acentuar el momento liberal. Pero como la voluntad popular se expresa, en definitiva, por medio del Estado, estructura política centralizada y omnipotente, basta considerar su ejecutoria para llegar al momento socialista: tanto la suma de las voluntades individuales como la expresión de la voluntad colectiva pueden representar a la nación. En este contexto, la raza o el proletariado encuentran una más adecuada expresión en la voluntad colectiva.

Es el momento en que el poder total del Estado se ejerce no en atención al individuo abstracto, sino a una categoría abstracta. El imperativo liberal del “Estado gendarme sin consigna” decrece. Mientras acrece el imperativo colectivo del Estado portador y realizador de valores totales, que moldea a voluntad al individuo<sup>782</sup>.

vi) REVOLUCIÓN CONTRA LA SOCIABILIDAD HUMANA. El racionalismo político, considerado en su conjunto, más allá de sus distintos momentos, es una revolución contra la sociabilidad humana, particularmente contra su base natural. La sociabilidad es una síntesis, como vimos, de tendencia nativa, instinto y voluntad racional. En la formación de un régimen político colaboran razón, instinto y ciega adaptación natural, por lo que su organización no puede ser resultado de la sola razón, y además, en exclusiva, de la razón pura.

La mirada del racionalismo político reduce el inmenso y complejo potencial de la sociabilidad, hurtándole su vitalidad interior, sus modos de adaptación y auto-gobierno,

---

<sup>781</sup> GAMBRA, *La Monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional* (1954), pp.67, 82-88.

<sup>782</sup> GAMBRA, *La Monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional* (1954), pp.76-77; GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp.13-14.

no reducibles a los fríos esquematismos de uniformidades abstractas y predeterminadas. La sociedad no es obra única de organizadores y leyes formales, sino también de elementos comunitarios y aglutinantes que calan en todos los estratos ónticos del ser humano.

El racionalismo político sujeta a todos estos estratos a la camisa de fuerza de los organismos oficiales que carecen, en general, de sentido de comunidad, plegados a la lógica exterior del funcionariado. Una institucionalidad de cáscara, que, venganza contra lo anti-natural, es condenada a un continuo “tejer y destejer”, cual es la historia de la mayor parte de los Estados europeos y americanos, donde la “revolución pendular” pasa a ser el “estado normal de vida”<sup>783</sup>.

vii) IMPOSICIÓN INHUMANA. Las distintas versiones del racionalismo político resultan impositivas para el ser humano, porque produce sistemas absolutos en el que *“toda realidad queda prendida en la mallas de la razón pura y su devenir incierto se convierte en fases dialécticas de un todo racional”*<sup>784</sup>.

En este plano, y profundizando la línea abierta por Villey<sup>785</sup>, la acusación más grave que formula Gamba al racionalismo político es su pretensión, operada en diversos grados, de dismantelar la realidad humana para construir (re-crear) un nuevo estado de cosas, enteramente funcional a sus presupuestos teóricos, pero que, en definitiva, en cualquiera de sus versiones, tiende a resultar *inhumano*.

viii) EL EXILIO COMO DESTRUCCIÓN Y SUSTITUCIÓN. Hay una suerte de ignorancia fingida del racionalismo político respecto de su propia crisis. De la historia han aflorado un conjunto de hechos imprevistos que se imponen a la sociedad organizada “racionalmente”, planteando problemas que la razón ya no puede dominar<sup>786</sup>. Lejos las esperanzas del progreso indefinido.

Este conjunto de variables parecen probar que la estructura más radical de la realidad escapa a todo intento de racionalización, porque es contingente, fáctica, existencial. Es esquiva en someterse al dominio de la razón racionalista y su pretensión matemática de necesidad y totalidad.

La inhumanidad de la obra política del racionalismo queda expresada oportunamente en la idea de “Exilio”, como estado de destrucción (de lo natural y sagrado) y de sustitución (por el artificio frío y ajeno) que se impone a la sociedad moderna.

Como veremos a continuación, el autor atribuye al liberalismo y con especial énfasis esa obra destructora.

---

<sup>783</sup> GAMBRA, *La Monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional* (1954), pp.63, 79-80, 113-114, 123-124.

<sup>784</sup> GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), p.71.

<sup>785</sup> VILLEY, *La formation de la pensée juridique moderne* (1975), en lo atinente al paradigma hobbesiano descompositivo y recompositivo.

<sup>786</sup> Por ejemplo, el maquinismo, la masificación, el poder totalitario y la guerra. O el fracaso social de los tres racionalismos políticos más fuertes: el liberal, el nacionalista y el internacionalista. GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), p.72; GAMBRA, *Historia sencilla de la filosofía* (1999), pp.255-262.

### 3. EL PRINCIPIO INSPIRADOR DEL “EXILIO”: EL LIBERALISMO POLÍTICO.

El liberalismo es el principio inspirador del “Exilio”. Conduce inevitablemente a las sociedades a una situación a-política, que es el piso donde se mueve aquel. Su “humus”<sup>787</sup>.

Gambra estudia lo que podríamos llamar el “espíritu” del liberalismo. Salvo en Locke, no se detiene en el detalle de ninguno de sus teorizadores políticos. Más bien analiza la cuestión en los denominadores comunes del fundamento teórico.

De este modo, concibe el liberalismo racionalista como fruto del designio ilustrado y del espíritu revolucionario de crear un mundo nuevo a partir de las cenizas del orden antiguo, considerado irracional y arbitrario. Sus distintas conformaciones políticas (constitucionalismo, separación de poderes, democracia representativa primero burguesa, después de masas) se van colocando como piezas de un dominó en la medida en que el poder político moderno –el Estado “racional”- se vuelve capaz de someter la realidad social.

Tales configuraciones adoptan un cariz *destructor* y otro *mitificador*.

La faceta *destructora* se manifiesta en el proceso de “desvinculación” llevado a cabo por el Estado a partir de la Revolución Francesa. Según adelantamos, el individualismo abstracto e igualitario sirve de contra-ideal para demoler progresivamente los cuerpos asociativos autónomos entre el individuo y el Estado (familia, gremios, universidades, municipios con bienes propios, foralidades locales y regionales, etc.). La persona de carne y hueso es convertida en ciudadano, átomo indistinto, elemento singular sobre el cual el poder estatal construye y de-construye la sociedad nueva.

Derruido el vasto campo de las personas vinculadas y de los cuerpos intermedios, se priva al orden social de su estructura propia y de sus principios vitales internos. El poder moderno, aunque profese de liberal, queda sin estructura social viva y autónoma que lo contenga. El individuo queda formalmente solo ante el Estado<sup>788</sup>.

En continuo con las explicitaciones de Vogelsang, Tocqueville y Vázquez de Mella, nuestro autor caracteriza los principales defectos del espíritu liberal en materia político-social: espíritu individualista, anti-comunitario y sobre-estimador de la libertad individual. El liberalismo niega en este punto una verdad esencial: el “sociedadismo” o capacidad innata que tienen los hombres y las sociedades para organizarse y adaptarse de acuerdo a la ley natural prolongada en la historia<sup>789</sup>. Hay aquí una triple negación –de la naturalidad, de la vitalidad y de la historicidad de la sociedad política- que es sustituida

---

<sup>787</sup> Una primera formulación de este acápite en ALVEAR TÉLLEZ, “Elogio del Reino. Rafael Gambra y la reivindicación del tradicionalismo político” (2017), pp.316-322. Acá se recogen tales resultados, de acuerdo a lo advertido en la nota 611.

<sup>788</sup> GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), p.34. La desvinculación como proceso histórico-político, en GAMBRA, *La Monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional* (1968), pp.69-85.

<sup>789</sup> Gambra utiliza el concepto de “naturaleza” de acuerdo a la doctrina de Santo Tomás. Lo natural no equivale a lo puramente instintivo, tendencial o espontáneo. Supone el respeto y la atención por esta base biológica, pero rectificadas por la finalidad racional. Para una precisión sobre este punto, SPAEMANN, Robert, *Lo natural y lo racional* (Santiago, IES, 2009); PUY, Francisco, *Teoría Tópica del Derecho Natural* (Santiago, Universidad Santo Tomás, 2004), pp.25-32.

por el apriorismo ideológico de un sistema fundado en el individuo abstracto, inexistente, sujeto de una libertad también abstracta y uniforme<sup>790</sup>.

El constructo no se sostiene. Si la auténtica comunidad política es efecto natural de la sociedad, los sistemas racionalistas (como el Estado liberal) son imposiciones de ideólogos y aprioristas. De ahí la necesidad de *mitificación*. En varios grados.

El régimen liberal se funda en la opinión, en la *duda*, o, si se quiere, en el principio de que nada es verdadero en materia política. Por ello necesita, en un primer grado, de ideologías y de partidos, y de toda la estrategia que le acompaña para fijar las opiniones: manipulación del lenguaje, sustitución del concepto por el slogan y la nueva sofística del razonamiento pueril (basada en el uso de términos estereotipados), según ya revisamos.

Hay, sin embargo, un estrato más profundo. El de la significación *mítica* del racionalismo. Sostiene el autor, en una de sus obras más profundas, que éste operó “*el retorno de lo irracional, la irrupción del mythos –de una nueva mitología y una nueva magia- sobre el mundo de los hombres*”<sup>791</sup>.

Al negar lo sagrado, la mente y el lenguaje humano se mitifican de nuevo, perdiendo la nitidez de lo diferenciado. Hoy vivimos bajo “*la constante influencia perturbadora del saber figurativo y mágico*”, es decir, la sustitución del *logos* por el *mythos*<sup>792</sup>. Las teorías políticas liberales se asumen como si fueran parte de la realidad, sin preocupación por discernir su contraste con ésta.

Llegamos así al “Exilio”, que describe la situación de desarraigo e inestabilidad que produce el racionalismo político en general, y el liberalismo en particular.

La categoría del “Exilio” no es objeto de análisis sistemático, como hemos dicho. Sin embargo está presente de modo explícito, y las más de las veces de forma implícita, en la mayor parte de las críticas que el autor dirige al sistema político liberal, al menos en cuanto su médula depende del racionalismo.

La idea de exilio hay que comprenderla adecuadamente. Gamba explora el filón anti-positivista y anti-idealista abierto por Kierkegaard, Unamuno y el existencialismo, para constatar, en primer término, la inviabilidad del racionalismo en su raíz.

La fe en un “*universo autoexplicativo e indefinidamente penetrable por el progreso de la razón*” está condenada al choque con la realidad en forma de malestar, inhibición o rebeldía. De ahí la emergencia de la filosofía de la angustia, de la soledad, del riesgo, de la extrañeza ante un existir no predeterminado, completamente arrojado a sí mismo. Aparece, entonces, la certeza de la inanidad de la razón racionalista ante el ritmo continuo de la contingencia de los seres<sup>793</sup>.

En este cuadro, a la razón humana no le queda más que reconocer su “incapacidad para penetrarlo todo sin residuo”. Se dibujan dos caminos. Uno, el de la pérdida o

---

<sup>790</sup> GAMBRA, *La Monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional* (1954), pp.56-57, 200 y 215.

<sup>791</sup> GAMBRA, *El lenguaje y los mitos* (1983), pp.40-41.

<sup>792</sup> GAMBRA, *El lenguaje y los mitos* (1983), p.28-29.

<sup>793</sup> GAMBRA, “El exilio y el reino. Hacia una auténtica renovación cultural” (1985), pp.73-76.

abandono de los asideros cognoscitivos y vitales del discurso, línea sobre la que avanza la posmodernidad. El otro camino es el que reivindica Gamba: atención, respeto y compromiso por el orden natural inserto en la historia, categoría a la que somete a nuevas claves de explicitación, hasta fundar, como vimos, la noción de “Reino”, opuesta a la de “exilio”.

“Exilio” es lejanía, abandono, intemperie, disociación vital, distancia existencial respecto de la genuina comunidad social y política ahogada, enajenada, extinguida por los modernos. De cara al liberalismo, el “Exilio” es el estado de a-politicidad a que éste conduce. Tal estado puede reconocerse por algunas notas características:

i) DESAPARICIÓN DE TODO UN MUNDO. El liberalismo implica la desaparición del mundo extenso y cordial de las instituciones históricas; la destrucción de las autonomías sociales o absorción de la sociedad por el Estado<sup>794</sup>.

ii) TRAGEDIA DE INADAPTACIÓN. El liberalismo produce la tragedia de la inadaptación ante las fuerzas que el hombre ha desatado con la racionalización política. Los efectos más visibles: impotencia absoluta del individuo frente al Poder moderno<sup>795</sup>; exterioridad uniforme y coactiva del derecho público en la reglamentación de la vida social<sup>796</sup>; anomia ante el destino común de la sociedad<sup>797</sup>; deshumanización de las relaciones económicas y laborales<sup>798</sup>.

iii) REALIDADES POLÍTICAS DESCARNADAS. El liberalismo crea y vive de realidades políticas descarnadas (Estado, Derecho, Libertad)<sup>799</sup>.

iv) EL SUJETO LIBERAL. Con el liberalismo aparece el “hombre nuevo”, sujeto de individualización o revolución y no de edificación<sup>800</sup>.

v) INDIVIDUALISMO MODERNO. El individualismo “moderno” corresponde a uno de los designios ideológicos centrales del racionalismo liberal: desembarazar al “yo” de todo género de vinculación o instancia superior a la que servir o entregar. En esta concepción,

---

<sup>794</sup> GAMBRA, *La Monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional* (1954), pp.79-80.

<sup>795</sup> GAMBRA, *La Monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional* (1954), pp.58-59. Como se ha adelantado, Gamba considera el liberalismo y el totalitarismo etapas de un mismo proceso de desvinculación. En ambos casos la sociedad ha huido del hombre, se ha desvinculado de su realidad y sustancia, llegando a hipostasiarse en un poder absorbente cuyos límites y fines resultan inasequibles a toda humana previsión. GAMBRA, *La Monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional* (1954), p.77.

<sup>796</sup> GAMBRA, *La Monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional* (1954), pp.49-50.

<sup>797</sup> GAMBRA, *La Monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional* (1954), pp.69-70

<sup>798</sup> El maquinismo, la destrucción del localismo institucional y el economicismo, han convertido el trabajo en mero vehículo de lucro (que se hipertrofia en un ambiente que desconoce el sentido tradicional de servicio o de perfección) o en funcionarismo (neutralidad mecánica tan apegada al reglamento, como ajena al interés de la obra misma). GAMBRA, *La Monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional* (1954), pp.77-79. En la línea de Gustave Thibon y Simone Weil, se critica ásperamente el liberalismo económico por romper el vínculo personal entre el autor y su obra, por la reducción de las fuerzas económicas a la primitiva auto-conservación existencial, y por la indefensión del débil. GAMBRA, “El problema de las clases directoras en la sociedad contemporánea” (1947), pp.364-367.

<sup>799</sup> GAMBRA, *La Monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional* (1954), pp.75-76.

<sup>800</sup> GAMBRA, *La Monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional* (1954), pp.59-60. La edificación, o en términos del autor, la habitación política se construye sobre el patrimonio común de la sociedad, donde juega un papel fundamental el *engagement* y la *apprivoisement*. GAMBRA, “La ciudad humana de Antoine de Saint Exupéry” (1963), pp.503-509.



que para el autor tiene un claro sabor gnóstico, la auténtica vida humana solo nace y se cultiva desde la ausencia de vínculos.

vi) EL CIUDADANO MÓNADA. A resultas, el individuo-ciudadano queda convertido en un “imaginario haz de potencias inactuadas”, desembarazado del medio y de las realidades históricas en que por naturaleza se encuentra inserto en su ser y en su obrar<sup>801</sup>.

vii) CONSTITUCIONALISMO OPRESOR. Al movimiento constitucionalista que surge con la Revolución Francesa el autor dirige la onerosa imputación que adelantamos pero que debemos precisar aquí: someter el poder natural humano de organización y adaptación histórica a los cánones fríos, uniformes y esquemáticos del normativismo abstracto.

En adelante, la vida política dependerá en exclusiva de la organización “racional” impuesta desde arriba. Lejana queda la idea del orden político natural, necesitado de “holgura o amplitud existencial” para desarrollarse. En el esquema de la razón pura, no hay espacio para los lazos contingentes –más o menos misteriosos, impenetrables- que otorgan arraigo y sentido a la vida.

viii) IRONÍA CONSTITUYENTE. Lo político es forzado a desenvolverse en los “esquemas apriorísticos” de la constitución escrita, cuyo éxito depende, sin embargo, del grado de aceptación o adaptación a la constitución histórica<sup>802</sup>.

ix) PROMESAS INCUMPLIDAS. Para la persona, el liberalismo es el horizonte político de las promesas incumplidas. La teoría proclama la autolimitación del poder, pero habiendo desaparecido el mundo social inasible al Estado, el “desarraigo” emerge irremediamente ante la implosión y posterior atomización del destino colectivo.

Esta última acusación, tan común al comunitarismo anglosajón, es formulada por Gamba desde un parámetro bastante original: la temporalidad.

Sostiene que la progresiva desaparición de las instituciones vinculadoras produce un severo desajuste entre el tiempo oficial de los esquemas políticos liberales y el tiempo real de las personas individuales y colectivas. En su ser y en su obrar, éstas penden acompasadamente del tiempo acumulativo y de la tradición vivida. El pacto social o la exterioridad de los contratos, paradigmas liberales, excluyen esta riquísima dimensión de la comunicabilidad política<sup>803</sup>.

Desde este horizonte se comprende una de las afirmaciones más controvertidas del autor, y que ya hemos citado, en el sentido que la *democracia liberal es la consagración oficial del exilio como forma permanente de gobierno e ideal humano*<sup>804</sup>.

---

<sup>801</sup> GAMBRA, *La Monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional* (1954), pp.70-73.

<sup>802</sup> GAMBRA, *El silencio de Dios* (1968), pp.176-189; GAMBRA, *La Monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional* (1954), p.200.

<sup>803</sup> GAMBRA, *La Monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional* (1954), pp. 58-60, 71-73.

<sup>804</sup> GAMBRA, “El exilio y el reino. Hacia una auténtica renovación cultural” (1985), p.92.

Gambra no entra, como D'Ors, Elías de Tejada o Vallet, a disputar con el liberalismo en su mismo terreno<sup>805</sup>. El asalto lo da desde fuera, cuestionando el racionalismo, el fundamento más nítidamente anti-metafísico del liberalismo.

A partir de ahí le es más fácil someter a criba las categorías más caras al sistema liberal, al menos en sus denominadores comunes. No cuestiona el discurso de la libertad oponiendo un concepto distinto de ella, sino destacando la inhumanidad de un atributo convertido en artificio<sup>806</sup>. No rechaza la separación de poderes, sino su viabilidad como límite al poder estatal en creciente expansión. No controvierte el papel político del pueblo, sino la capacidad de la democracia inorgánica para canalizarlo<sup>807</sup>. No rechaza en todos los puntos el individualismo como actitud espiritual, sino el individualismo moderno como principio político.

En virtud de lo antecedente, queda claro por qué el autor denomina “Exilio” al régimen liberal, en la medida en que éste incorpora y modula los principios teóricos del racionalismo político y los hace cuerpo en la organización estatal y social.

No está en la mente de Gambra criticar el liberalismo en su acepción impropia, pero de uso aceptado, como equivalente a tradición política de limitación al poder.

#### 4. LA DEMOCRACIA MODERNA. LA FORMA MÁS ACABADA DE “EXILIO”.

El racionalismo político, y su fruto, el liberalismo, destruyeron el “Reino”, la “comunidad política” y la Cristiandad, en sus más profundos significados. En su lugar construyeron un régimen antitético, la democracia moderna, a la que nos hemos referido en varias ocasiones. Cumple aquí tener de ella una visión política general, para aquilatar en todas sus aristas el pensamiento de nuestro autor.

##### 4.1. ACLARANDO LOS TÉRMINOS, EN DIÁLOGO CON LOS PENSADORES “DEMOCRÁTICOS”.

Para discernir qué es la “democracia moderna” hay que precisar ambos términos. La “democracia”, en su versión moderna, no es sólo una *forma de gobierno*, como a veces se presenta, sino un *régimen político*. Sustituye al “Reino”, a la Cristiandad, a la comunidad política en su plenitud, en los esquemas de Gambra.

La distinción entre forma de gobierno y régimen político es esencial, pues la democracia como *forma de gobierno* no tiene, en sí mismo considerada, connotaciones ideológicas. Alude a una realidad política bastante clara, que puede darse o no en la historia de las civilizaciones. Hay democracia cuando la población participa en diversos

---

<sup>805</sup> Vr. gr., en torno a la libertad, ELÍAS DE TEJADA, “Libertad abstracta y libertades concretas” (1968) pp. 149-166 y D'ORS, “La libertad”, en EL MISMO, *Ensayos de Teoría Política* (1979), pp.201-222. En torno al pacto social, VALLET DE GOYTISOLO, “Las diversas clases de pactismos históricos. Su puesta en relación con el concepto bodiniano de soberanía” (2003), pp.15-33.

<sup>806</sup> GAMBRA, “Las raíces eternas de la libertad” (1987), pp.185-189; Gambra destaca su devaluación en la “sociedad de masas”. GAMBRA, “Libertad en la sociedad cristiana y en la sociedad de masas” (1970), pp.283-300.

<sup>807</sup> De ahí la crítica a la representación política liberal como adulteración, GAMBRA, *La Monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional* (1954), pp.74-75, 185-187, 200 y 215.

grados en la gestión pública. Puede, intervenir, por ejemplo, de un modo directo respecto de los asuntos que le competen cotidianamente, como los ciudadanos cualificados de la Atenas clásica o los vecinos acreditados de los cabildos indios. O de un modo indirecto, por representación corporativa y mandato con instrucciones, como en las cortes medievales. Es la democracia que Santo Tomás considera como elemento mediador del *régimen mixto*.

En los tiempos modernos, la democracia como forma de gobierno se ha complicado. Los ciudadanos participan regularmente en la gestión pública pero solo de un modo indirecto o por representación. Y otorgan un mandato libre, no con instrucciones. Lo que en la práctica significa que el representante se desliga, desde el mismo día de la elección, de quienes realmente le han votado, porque teóricamente se supone que representa a la nación toda, a la Voluntad General.

Este es el eje por donde la “Modernidad” ha contaminado la democracia. Rousseau abominaba de los “intereses particulares”, pues no había manera de acoplarlos a la Voluntad General. Desde entonces, los representantes populares expresan, en la teoría moderna, los intereses de esa Voluntad abstracta y con mayúscula (que puede encarnarse en “el Pueblo”, “la Nación”, “la Raza”, “El Estado”, etc.), y no los intereses particulares de sus electores.

En este tránsito de la democracia como *simple* forma de gobierno (la población participa en la gestión pública concreta) a una forma de gobierno *perturbada por una ideación artificial* (la población participa en una gestión pública hipostasiada por entes abstractos), se nos aparece, por primer vez, insistimos, lo “moderno”.

El tránsito fatal es casi indiscernible en la manualística constitucional. Pero se encuentra claramente planteado en aquellos que idearon la democracia “moderna”: los ilustrados. Si los leemos con atención (lo que, por cierto, no suele hacerse), encontraremos explicitado el punto. La “Enciclopedia” (1751-1772), por ejemplo, reconoce la existencia de la democracia, en su sentido clásico, como simple forma de gobierno, con sus ventajas y desventajas. Anota al respecto: “*aunque no pienso que la democracia sea la forma más cómoda y estable de gobierno, y aunque estoy persuadido de que es desventajosa para los grandes Estados, la creo, no obstante, una de las formas más antiguas de las naciones que han seguido esta máxima equitativa*”<sup>808</sup>.

En su sentido “moderno”, ya ideologizado, donde la noción de pueblo tiene un sentido de revolución, la democracia toma, entonces, otro cariz. Leemos en la misma “Enciclopedia”: “(La democracia es) *una de las formas de gobierno, en la cual el pueblo, como cuerpo único, posee toda la soberanía. Toda República en la que la soberanía reside en las manos del pueblo es una democracia*”<sup>809</sup>.

En textos como el presente, hay que tener cuidado con el anacronismo. “Pueblo”, en esta lectura, no es la población concreta de la Francia cristiana de la época, con sus familias extendidas, sus asociaciones autónomas e independientes, sus villas y ciudades dotadas de privilegios. “Pueblo” no es la “sociedad de sociedades” que los enciclopedistas tenían a la vista. “Pueblo” es la base material de la futura democracia: el conjunto de individuos incualificados, potencialmente iguales y libres (de vínculos asociativos), cuyas

---

<sup>808</sup> DIDEROT y D’ALEMBERT, *Artículos políticos de la enciclopedia* (1986), p.22.

<sup>809</sup> DIDEROT y D’ALEMBERT, *Artículos políticos de la enciclopedia* (1986), p.22.

voluntades formarán la Voluntad General desde la nada, de acuerdo con la fórmula ideada por Rousseau<sup>810</sup>.

A partir de este momento genético, no nos encontramos con la democracia como simple *forma de gobierno*. Tenemos ante nosotros a la democracia como forma de gobierno *ideologizada* que se transmuta en *régimen político*, es decir, en sistema de organización de las instituciones públicas. Evidentemente, la democracia no queda ahí. Subyace al régimen político, una manera de organizar la sociedad, esto es, de someterla, en su conjunto, a un *sistema*. Con lo que se pretende, además, derivar una *forma de vida*.

En consecuencia, cuando hablamos de “democracia moderna”, el término democracia ha superado en mucho a la simple forma de gobierno. Por democracia deberemos entender un *régimen político*, un *sistema social* y una *forma de vida*. Connotando que lo segundo y lo tercero derivan de lo primero. Lo que es típico de la democracia contemporánea: la fuerza política, en su eje conformador, no viene de abajo, de la población, sino de arriba, del Poder.

La democracia como *régimen político*, y, correlativamente, como *sistema social* y *forma de vida*, es, como se comprenderá, algo bastante difícil de definir en todos sus alcances. Tiene mucho de ideación y de creencia, incluso de utopía (o de distopía, según se le mire). Para efectos de su definición, se suele confundir el artificio ideológico con la realidad existencial. Entre los cultivadores de la democracia contemporánea, no es nítido el umbral que separa ambos mundos. Aunque se reconoce que la puesta en práctica de la idea democrática a la realidad política y social depende de los tiempos, circunstancias y lugares, así como del nivel de adhesión del pueblo (qué paradoja!) a dichas creencias.

Lo que explica el casi infinito catálogo de definiciones que los especialistas formulan sobre la democracia. Y las advertencias que se ven obligados a presentar cuando tratan sobre ella<sup>811</sup>.

La duplicidad entre artificio ideológico y realidad existencial explica, asimismo, el problema de su devaluación terminológica. Bajo la apariencia de la sobreestimación, la palabra “democracia” se ha convertido en el lugar común del discurso político. Se apela a ella como eslogan para decir todo, o no decir nada<sup>812</sup>.

---

<sup>810</sup> Para las diversas acepciones de pueblo, AYUSO, “Pueblo y populismo: nuevas perspectivas” (2016), pp.99-120.

<sup>811</sup> Por todos, sírvanos de ejemplo Dahl. En una obra dedicada a la democracia sostiene: “*El problema de la terminología es formidable –dice- ya que parece casi imposible encontrar palabras usuales que no arrastren una pesada carga de ambigüedad y de excesiva significación. El lector deberá tener bien presente que, hasta donde me ha sido posible, los términos que utilizo a lo largo de todo el libro se emplean sólo en la acepción indicada en los párrafos precedentes*”. DAHL, *La poliarquía. Participación y oposición* (1993), p. 19, nota 4. Dentro de la corriente procedimentalista, Dahl prefiere hablar de “poliarquía” en vez de democracia, por corresponder mejor a la realidad. Pero incluso para que esa realidad responda al modelo, se requiere de un cúmulo de condiciones no fáciles de cumplir. Dahl las cifra en siete: “*¿Qué condiciones favorecen significativamente las oportunidades para el debate público y la poliarquía?, digamos (...) siete series de condiciones: secuencias históricas, grado de concentración en el orden socioeconómico, nivel de desarrollo socioeconómico, desigualdades, segmentación subcultural, control extranjero y creencias de los activistas políticos*”. *Ibíd.*, p. 39.

<sup>812</sup> Schmitter y Lynn observan: “*desde hace algún tiempo la palabra democracia ha circulado como una moneda devaluada en el mercado político. Políticos de una amplia gama de convicciones y prácticas se han esforzado por apropiarse de dicha etiqueta para pegarla a sus acciones. A la inversa, los estudiosos dudan en usarla —sin agregarle adjetivos calificativos— debido a la ambigüedad de lo que ella refiere (...)*”

Si la democracia es una reivindicación permanente del discurso político contemporáneo, no lo es porque sea una simple *forma de gobierno*. Lo es porque a través de ella se exige que una particular filosofía se transforme en *régimen político*, en *sistema social* y en *forma de vida*. Es en esas circunstancias donde a la democracia se le suma el calificativo de “moderna”. Cuando se inspira, o, más precisamente, se *informa* en dicha *filosofía*, y en esa misma medida<sup>813</sup>.

El problema es que el proceso de democratización no tiene, de suyo, límites, por lo que podemos pensar en una transición siempre inacabada hacia la “verdadera” democracia<sup>814</sup>.

Para Gamba, el fundamento de la democracia moderna no es el gobierno del pueblo –ello parece accidental- sino la filosofía racionalista.

Como hemos visto en el capítulo I, el racionalismo, antes que una propuesta epistemológica, es una concepción metafísica, derivada de una postura teológica. El mundo y la naturaleza están mal hechos; lo que para los griegos era el *cosmos* y para los cristianos el *orden de la creación*, para el racionalismo es un error. El orden del ser, la naturaleza y la vida social son demasiado complejos para ser conocidos sin residuo (y por tanto, enteramente controlados) por la razón pura. No se puede contar con la contingencia de la historia y del mismo orden natural para efectos de planificar un mundo mejor.

La democracia moderna es hija del racionalismo político, un subproducto de él. Se pliega por tanto a todos sus errores, a todas sus miopías, que parten por no reconocer la condición humana de la persona.

El racionalismo político no mira a la persona individual, existencial, ni a la realidad histórica que concreta sus tendencias naturales asociativas. Son datos demasiados contingentes y no controlables. La persona individual, diferenciada, vinculada, no es su hechura. Es más, es un dato previo que no tiene por qué existir, que no le sirve para efectos del progreso futuro, pues el racionalismo político lo que pretende es crear la sociedad y el régimen político en todas sus dimensiones a través de una planificación omnicompreensiva.

---

*Pero, para bien o para mal, estamos “amarrados” con la democracia como el reclamo del discurso político contemporáneo*. SCHMITTER y LYNN, “What democracy is ...and is not” (1991), p. 75.

<sup>813</sup> Una digresión. La democracia como *sistema social* y *forma de vida* recibe distintas nomenclaturas. Una de las más recurrentes es el denominado “*proceso de democratización*”. Con él se significa que la democracia, como autonomía decisoria, ha de inundar todos los espacios sociales, no solo el espacio político. En palabras de Bobbio, “*la democracia moderna nació como método de legitimación y de control de las decisiones políticas en sentido estricto, o de gobierno propiamente dicho tanto nacional o local, donde el individuo es tomado en consideración en su papel general de ciudadano y no en la multiplicidad de sus papeles específicos*”. Pero la democracia “*no ha conseguido ocupar todos los espacios en los que se ejerce un poder que toma decisiones obligatorias para un completo grupo social*”. Empero, su desarrollo supone “*aumentar los espacios*” donde puede ejercerse este derecho “*a participar en las decisiones que a cada cual le atañen*”. BOBBIO, *El futuro de la democracia* (1986), pp.21-22.

<sup>814</sup> Así, por ejemplo, en la literatura democrática, es habitual encontrar pasajes como éste: “*vivimos objetivamente un tiempo de “transición de la democracia”. Transición que no es cosa fácil porque a la vuelta de cada esquina, detrás de cada piedra, están agazapados los enemigos de la democracia. “Transición a la democracia” que todos esperamos se realice sin regresiones (...). Transición que es la aspiración genérica de la sociedad, en la que están ya sus partidos políticos y sus organizaciones*”. FLORES ÓLEA, “¿Qué nuevo tiempo mexicano?” (1995), p.1.

Esa planificación ha recibido distintos nombres en los dos últimos siglos, según la concepción política que rija los ensueños racionalistas (el liberalismo y el socialismo, son las más persistentes). En los tiempos ilustrados se le dio a esa planificación un nombre sugerente, algo engañoso: el *pacto social*, que ya hemos abordado en alguno de sus puntos. Toca aquí referirse a él de un modo más completo.

Ya que la sociedad no puede ser fruto de la naturaleza humana ni de la realización histórica, hay que partir de la nada, de elementos puramente “racionales” puestos por la voluntad. La base de la sociedad “racional” es, entonces, el individuo. No la persona concreta, de carne y hueso, entrañablemente vinculada y asociada, sino el individuo abstracto, incualificado, igual (carente de singularidad diferenciada) y libre (sin vínculos). Sobre esa entidad inexistente, anónima –los *homines novi* del racionalismo–, se construye la sociedad nueva.

Esta sociedad nueva es una creación de la razón pura, desligada, traída al mundo de los hechos por un acto casi mágico de la voluntad (el *pacto social*). Los racionalistas del siglo XVIII le denominaron *pactum unionis*, y se lo imaginaron, a modo de una escena teatral, en dos actos: el *pactum societatis* (del que surge la sociedad) y el *pactum subjectionis* (del que emerge el poder político). La sociedad política, en consecuencia, es un artificio, una construcción de la voluntad individualista (liberalismo) o colectiva (socialismo). En ambos casos, se desprecia cualquier dato real previo, de acuerdo al paradigma de la Revolución Francesa.

Como el racionalismo político es anti-natural, según insiste Gamba en muchos lugares, las cosas no le salen como planifica. La sociedad democrática de hombres libres e iguales, transparente, que se autogobierna, que ha limitado el poder y que produce felicidad social como un lirio que secreta su flor, está lejos de ser una realidad. De ahí, una vez más, los problemas para definir en todos sus alcances la democracia moderna. ¿Vamos a definirla como ideación filosófica (el “ideal democrático”) o como realidad (el ideal plasmado en las instituciones y hechos sociales)?

Para efectos de la conceptualización de la democracia moderna, unos apuntan preferentemente al ideal democrático (que a fuer de utópico es susceptible a su vez de incontrolladas modificaciones); otros se inclinan por describir la realidad (a veces bastante cruda) de su realización.

La disparidad entre ambos mundos es notada por los especialistas, desde muy diversos enfoques (jurídicos, sociológicos, científico-políticos, etc.)<sup>815</sup>.

Uno de los puntos más delicados es el de la efectiva participación popular. Si la democracia moderna se autodefine como el gobierno del pueblo, ¿cómo es posible que

---

<sup>815</sup> "El problema central -sostienen Chambers y Salisbury- emana de una manifiesta sensación contemporánea de discrepancia entre la idea y la práctica. Con más precisión: comprende la percepción de un vacío entre el exaltado cuadro de la democracia que hemos heredado (...), por una parte, y la realidad de la democracia tal como la vemos en la actualidad por otra". CHAMBERS, y SALISBURY, *La democracia en la actualidad* (1967), p.3.

orillando toda pretensión teórica el gobierno resulte alejado del pueblo? Al respecto, más que respuestas, son nuevas interrogantes las que se abren<sup>816</sup>.

Cuando esa disparidad es grotesca se habla de “crisis”. Es lo que hace Bobbio cuando se refiere a las “promesas incumplidas” de la democracia moderna. Para nuestros efectos, citar a Bobbio resulta bastante funcional. El filósofo italiano reconoció, en su ortodoxia más pura, la génesis racionalista de la democracia moderna. Y, en eso coincide con Gamba. Hubo de constatar la dramática disparidad entre el ideal filosófico, que él sigue y defiende, y lo que ha resultado en la realidad política y social. Algo parecido a un pejesapo.

*“La democracia nació -dice Bobbio- de una concepción individualista de la sociedad, es decir, de una concepción por la cual la sociedad, toda forma de sociedad, especialmente la sociedad política, es un producto artificial de la voluntad de los individuos (...). La doctrina democrática había ideado un Estado sin cuerpos intermedios (...), una sociedad política en la que entre el pueblo soberano, compuesto por muchos individuos (un voto por cabeza) y sus representantes, no existiesen las sociedades particulares (...). Lo que ha sucedido en los Estados democráticos es exactamente lo opuesto: los grupos se han vuelto cada vez más los sujetos políticamente pertinentes, y cada vez menos los individuos (...) El modelo ideal de la sociedad democrática era el de una sociedad centrípeta. La realidad que tenemos ante nosotros es la de una realidad centrífuga”<sup>817</sup>.*

Aquí nos encontramos con el primer problema de la democracia moderna. El ideal racionalista –monstruoso- de la sociedad centrípeta no funcionó, en la opinión de Bobbio. Es decir, en la sociedad afloraron los cuerpos intermedios, a pesar de los proyectos de uniformización de la democracia moderna. Esto representa, pese a lo que diga el autor, una victoria del orden natural –que es asociativo- por sobre los ensayos uniformadores del racionalismo político.

Sin embargo, la floración persistente de los cuerpos intermedios es, desde cierto ángulo, una victoria pírrica del orden natural. El Estado moderno –matriz de la democracia- es un Poder que se opone, por su propia entidad, a la constitución de familias y cuerpos asociativos vigorosos e independientes. Los cuerpos asociativos que han crecido y se han fortificado a la sombra de la democracia moderna son los más artificiales, los más vinculados, de iure o de facto, al sistema. Nos referimos a los partidos políticos, los grandes medios de comunicación de masas y los grupos económicos. De ahí la democracia transformada en partitocracia, rendida ante la propaganda mediática, regida por la “aristocracia” del dinero, según Gamba subraya en diversos lugares.

El segundo problema es que la democracia moderna se viste como régimen representativo. Pero en este punto también es un régimen controvertido: de una representación “política” se ha pasado a una representación “de intereses”<sup>818</sup>.

---

<sup>816</sup> Constata Held: “¿Pueden reconciliarse las exigencias de una vida pública democrática (debate abierto, acceso a los centros de poder, participación general, etcétera) con aquellas instituciones del Estado (desde el ejecutivo hasta las ramas de la administración) que florecen en el secreto y control de los medios de coerción, desarrollando su propio ímpetu e intereses, convirtiéndose, en palabras de Weber, en jaulas de “acero”, insensibles a las demandas del demos?”. HELD, *Modelos de democracia* (1992), p. 341.

<sup>817</sup> BOBBIO, *El futuro de la democracia*, p.17 y 18.

<sup>818</sup> BOBBIO, *El futuro de la democracia* (1986), p.19 y 20.

Bobbio formula el problema condicionado por los supuestos filosóficos de la Modernidad. En verdad, esos supuestos resultan bastante gratuitos. La representación política no equivale, como quiso la Revolución Francesa y los regímenes que le han sucedido, a representación de los intereses de la “Nación”. Primero, porque el concepto político clave no es el de “representación”, sino el de “buen gobierno”. Segundo, porque no existe la “Nación” abstracta, como totalidad obtenida de la suma de voluntades individuales que se proyecta a futuro. Una nación, como ya hemos visto, es siempre una realidad concreta, prolongación de un pasado comúnmente compartido. No se forma por actos de voluntad de individuos incualificados, sino por tradiciones, costumbres y vivencias compartidas a lo largo del tiempo, capaces de moldear un modo de ser común. Se refleja no solo en los individuos, sino en todos los cuerpos asociativos.

Si colocamos en paralelo el pensamiento de Gamba con el de Bobbio, debemos decir, con el primero, que representación política “nacional” equivale siempre a lo inverso: a representación de los distintos brazos, países, provincias, pueblos y asociaciones que conforman una nación. Es una representación fundada en la concreción, no en la abstracción separada de la realidad.

Representación política es representación ante el buen gobierno, para que éste conozca las necesidades de la población en toda su variedad. La representación política sirve, no tanto a “intereses” (término rebosante de utilitarismo individualista) sino a “necesidades”. Y, más allá de éstas, la representación es un canal de expresión de algo desconocido para la democracia moderna, pero bien conocido por los regímenes políticos anteriores: las virtudes políticas, particularmente la fidelidad y la devoción por quien o quienes encarnan el servicio al bien común, en un entorno más o menos sagrado.

Con todo, hay un residuo de verosimilitud en lo que sostiene Bobbio. La realidad de la democracia moderna no es la del gobierno del pueblo, sino la de los grupos de interés que controlan su estructura gubernativa y administrativa mediante el poder del Estado, el poder mediático y el poder financiero. Esos grupos sí son de “interés” y en los días de hoy pueden constituirlos minorías fuertemente ideologizadas, con pretensiones de imponerse sobre el resto de la población.

En este sentido, la increencia respecto de la democracia moderna como gestora apropiada para resolver los problemas políticos parece ser mucho más fuerte –fuera de los círculos académicos, por cierto- que lo que reconoce Bobbio. “*Nos hallamos, dice Wolin, en una época en que el individuo busca de modo creciente sus satisfacciones políticas fuera del ámbito tradicional de la actividad política*”<sup>819</sup>.

---

<sup>819</sup> WOLIN, Sheldon, *Política y perspectivas: continuidad y cambio en el pensamiento político occidental* (1973), p.378. En los Estados Unidos se han realizado estudios sobre la percepción que los ciudadanos tienen de la democracia. Hay cuatro grupos. El “republicanismo conforme” que considera la democracia como el mejor régimen político y el más óptimo estilo de vida; el “conservadurismo diferencial”, para quien la democracia es indiferente, pues el egoísmo caracteriza a la política, independiente del régimen; el “populismo desafecto” que sostiene que el Poder está controlado por las oligarquías empresariales y financieras, de tal modo que la igualdad democrática es una quimera; y el “liberalismo privado”, que sostiene que la democracia es un disvalor. DRYZEK y BEREJIKIAN, “Reconstructive Democratic Theory” (1993), pp.48-60; GOODIN, *Teoría del diseño institucional* (2003), pp.147-150; KORSTANJE, “La democracia y sus supuestos: una perspectiva comparativa entre los conceptos de democracia Procedimental y Estructural” (2007) 16, 30, p.54.



Hay otras promesas incumplidas de la democracia moderna que es imprescindible destacar. Primero, la persistencia de las oligarquías. La democracia no cumplió su promesa de derrotar el poder oligárquico, porque se ha de reconocer, forzosamente, que las oligarquías de poder son inherentes a todo gobierno. Con lo cual la democracia transmuta su significado: pasa a ser un sistema de gobierno en el que sus elites de poder compiten por captar el voto electoral. En segundo lugar, la democracia moderna no ha logrado la eliminación del poder invisible, del “doble estado” (técnicas panópticas, masonería, mafias, servicios secretos no controlados, etc.), en una etapa de la historia en que se hace más necesario que nunca el control público del poder<sup>820</sup>.

Conviene observar que para la democracia moderna el “control del poder” es esencial, o, mejor diremos, lo *único* esencial. El poder se asimila a un mecanismo que debe funcionar, y, como tal, ha de ser controlado, como el acelerador de un vehículo. El poder se concibe a modo racionalista: como una fuerza en estado puro, a la que se dota jurídicamente (esto es, extrínsecamente) de un objetivo, que en hipótesis, puede ser cualquiera, mientras lo recoja una ley positiva. En la concepción clásica, en cambio, es inadmisibles el poder –la *potestas*– sin una finalidad que le sea inherente, y que diga relación con el bien común. Además, el poder presupone el influjo de la *auctoritas*, de acuerdo con la conocida distinción de Álvaro D’Ors<sup>821</sup>.

Otro problema de la democracia moderna es que no fomenta lo que se suponía, serían sus propias virtudes, las del *activae civitatis*. En su lugar, emerge la apatía política, disminuye el voto de opinión, acrece el voto de intercambio y el voto de clientela<sup>822</sup>.

Asimismo, el “proyecto democrático” fue pensado para una sociedad mucho menos compleja que la presente. El desarrollo de la sociedad industrial requiere de capacidad técnica para gestionar la economía de mercado y la revolución tecnológica. ¿Consecuencia? El gobierno del pueblo corre el riesgo de ser reemplazado por el gobierno de los técnicos<sup>823</sup>.

Otro problema es que la democracia moderna se enfrenta al crecimiento continuo del aparato burocrático. Se trata de la estructura misma de la administración del Estado, con “*su poder ordenado jerárquicamente, del vértice a la base, y, en consecuencia, diametralmente opuesta al sistema de poder democrático (...) En la sociedad democrática el poder fluye de la base al vértice; en una sociedad burocrática, por el contrario, se mueve del vértice a la base*”<sup>824</sup>. Sin embargo, democracia y burocracia administrativa se pueden unir, a juicio de Bobbio, para satisfacer demandas democráticas. Es lo que sucede con el Estado benefactor y la satisfacción de los derechos sociales.

La cuestión es que el Estado benefactor no solo satisface demandas sino que forma ciudadanos dependientes. Y en diversos países forma clientelas, en una situación próxima a la imaginada por Tocqueville en su célebre pasaje sobre el poder democrático inmenso y tutelar.

---

<sup>820</sup> BOBBIO, *El futuro de la democracia* (1986), pp.20-21, 22-24.

<sup>821</sup> D’ORS, *Ensayos de Teoría Política* (1979), pp.111-122.

<sup>822</sup> BOBBIO, *El futuro de la democracia* (1986), pp.24-26.

<sup>823</sup> BOBBIO, *El futuro de la democracia* (1986), pp.26-27.

<sup>824</sup> BOBBIO, *El futuro de la democracia* (1986), pp.27.

El Estado, en todo caso, no es un buen compañero para la democracia. Frente a su estructura de poder inmenso, es una ilusión hablar de genuina autonomía en los espacios que él ocupa. Y como tiende a ocuparlos todos, porque de él se espera que satisfaga el conjunto de las demandas ciudadanas, la dificultad se vuelve imposible de resolver. Por la expectativa de satisfacción, tenemos, al final, como resultado, la ocupación. A esa expectativa de confianza ilimitada en el Estado, Wolfe le llama “reificación”<sup>825</sup>.

Llegamos así al final del camino. La democracia moderna es un régimen que ha proyectado en el ámbito político una filosofía peculiar, el racionalismo, que condensa todas las pretensiones del hombre moderno dirigidas a ser un “demiurgo”, creador de su propia entidad, de la sociedad, del gobierno y de su vida. Como si su razón pudiera funcionar en estado puro, sin vinculaciones inteligibles con la realidad previa, que hay que saber comprender y respetar. Como si su voluntad pudiese re-crear un mundo que no tiene forma previa, con la sola fuerza de sus proyectos de ingeniería política y social.

Tras esta filosofía no late el gobierno del pueblo, sino la creencia absurda de que el hombre es un pequeño dios, principio inspirador del liberalismo. Las consecuencias de esta actitud –metafísica, antes que política y moral- la revisamos a continuación, pues nos inserta de lleno en el aporte diferencial de Gamba.

#### 4.2. DEMOCRACIA MODERNA: EL DESMANTELAMIENTO DEL “REINO” POR SU PRINCIPIO.

En el capítulo II se visualizó la democracia moderna como un sistema de “anti-metafísica” social. Corresponde aquí completar esa concepción, desde un enfoque propiamente político. A partir de esa labor de “anti-metafísica” social, debemos referirnos a la democracia como principio de desmantelamiento del “Reino”.

Uno de los aspectos que más llaman la atención en el pensamiento de Gamba es el papel que asigna a la Revolución Francesa como momento fundacional de la democracia moderna. De ahí parte todo. La Revolución de 1789 es la gran rebelión contra Dios y su religión. Pero no directamente, sino a través de la destrucción de la Cristiandad, en cuanto orden milenario que reconoce a Dios como supremo legislador. La democracia moderna se funda precisamente en esta negación: rechaza el fundamento divino-natural del orden político humano, para situarlo en la voluntad de los hombres<sup>826</sup>.

La negación arrastra una enorme obra de destrucción política:

---

<sup>825</sup> *"En general los defensores del orden público atribuyen más y más poder al Estado confiando en que puede producir una alquimia que apagará mágicamente todas las tensiones, y que producirá una utopía dentro de la estructura de clases existente (...) El Estado ya no se acepta como lo que es, sino como un fenómeno dotado de poderes extrahumanos (...) A este proceso por medio del cual se atribuye al Estado una variedad de poderes míticos, lo llamaré la reificación del Estado"*. WOLFE, *Los límites de la legitimidad. Las contradicciones políticas del capitalismo contemporáneo* (1980), p.304. Bobbio también reconoce el problema cuando habla de la relativa “ingobernabilidad” de la democracia moderna, en virtud de la ruptura entre el mecanismo de recepción de las demandas ciudadanas y el de emisión de las decisiones, mucho más lento que el primero, que avanza a un ritmo acelerado. BOBBIO, *El futuro de la democracia* (1985), p.28.

<sup>826</sup> GAMBRA, “El anti-89. La gran concentración católica en París contra el recuerdo de la Revolución” (1989).

*“La democracia moderna es el régimen nacido de la Revolución francesa, cuyo bicentenario es la segunda de las conmemoraciones que nos trae este año 1989. En él se elimina del mundo moral y político cuanto trascienda al hombre mismo: ya no existirán principios superiores ni imperativos de validez absoluta; todo será relativo al hombre y a las mayorías, meras opiniones computables en el sufragio y cambiantes por su misma naturaleza. La Revolución va a representar en el orden político lo que el pecado original supuso para la naturaleza humana”<sup>827</sup>.*

La última frase es tremenda y revela de qué manera la democracia moderna es la forma más acabada de “Exilio”. El rechazo al fundamento religioso es el rechazo al orden del ser, al orden de lo creado que pide, que exige la re-ligación con su primer principio. De ahí la calificación de “pecado original”. Y como los efectos de éste acompañan al hombre en el orden antropológico –para continuar con la imagen-, sus heridas también acompañan –esta vez sin remisión- a todos los proyectos democráticos. La disolución de la comunidad política es algo así como el castigo de ese pecado. Si no quieres vivir en el orden, tampoco podrás vivir sin él, parece decirnos Gamba.

¿Por qué? Porque el orden político no puede sostenerse sin un fundamento trascendente, dada la falibilidad del espíritu humano, la veleidad de la libertad y el dinamismo de las pasiones desordenadas. Gamba utiliza la imagen de Rivarol del barco anclado en el cielo, para ilustrar este hecho primario<sup>828</sup>.

El solo hecho de existir una Constitución democrática, como pacto constitutivo fundado en la Voluntad General, revela el carácter anti-teísta, y a la vez, anti-natural, del régimen moderno. Lo que viene después –libertades concebidas como licencias morales, demolición de la familia, aborto, destrucción de la patria, etc.- es solo “a mayor abundamiento”<sup>829</sup>.

Esto quiere decir que la democracia moderna es esencialmente *disolvente*. Y el principio de la disolución radica en el atentado contra el “Reino”, en el asalto a su principio basal. Una vez destruido éste, el resto es consecuencia. Hemos de esperar con el transcurso del tiempo la demolición de todo el orden político, como un edificio que cae al ser privado de sus cimientos.

Explicita nuestro autor, que la raíz misma de la democracia moderna se opone al Primer Mandamiento de la Ley de Dios, al propugnar la laicización de la sociedad –negarle un fundamento religioso- y al derivar su régimen político y su legislación de la sola convención humana. Democracia moderna equivale a romper los vínculos de la convivencia humana respecto de Dios; a rechazar la religación del hombre con su Creador.

---

<sup>827</sup> GAMBRA, “La Unidad Religiosa, encrucijada de la teología y la política” (1989), p.1243.

<sup>828</sup> “El fundamento o cimentación de toda sociedad histórica -pueblo, patria, nación- radica siempre en una común profesión religiosa, en el mantenimiento de una fe y una ortodoxia. Como escribió Rivarol, los pueblos son como unos extraños navíos cuyas anclas están en el cielo. Cuando estas anclas se rompen el navío no pasa a gozar de “libertad religiosa” sino que camina a la deriva impelido a deshacerse contra los arrecifes de la impiedad y la subversión”. GAMBRA, “Foralismo y nacionalismo vasco” (1974), p.947. Sin comunidad política cae todo: el fundamento del mandar responsable, los lazos invisibles que unen la ciudad humana con el “más allá y sus remotos orígenes”, el sentido social de las cosas y el principio de autoridad. GAMBRA, “Saint Exupery y la Guerra de España” (1994).

<sup>829</sup> GAMBRA, “El por qué de un “No” reduplicativo” (1978).

En un golpe de mano insolente, la democracia proclama la oposición política a la petición del Padrenuestro. El “santificado sea tu Nombre, venga a nos tu Reino” es sustituido por el antitético: “eliminado sea tu Nombre; venga a nosotros la secularización, el reino del Hombre”<sup>830</sup>.

El ángulo de la libertad religiosa nos ayuda a comprender más este punto. La libertad religiosa es una de las “conquistas” más claras de la democracia moderna. Por ella el cristiano posee un estatuto de libertad en la materia, lo que, en apariencia, suena muy conveniente. Pero vistas las cosas desde la raíz filosófica, se trata de una libertad apoyada en la negación de la religión, de toda religión, que pasa a convertirse en un mero asunto de opinión (privada). El fundamento de la libertad religiosa moderna es el antropocentrismo o culto al Hombre. El poder constituyente, y su Constitución, son la nueva divinidad<sup>831</sup>.

La democracia moderna tiene algo de Pilatos y algo de Caifás: indiferencia en mixtura con rechazo frente al hecho de que existe una Verdad y que la potestad política tiene un origen divino<sup>832</sup>. En este sentido, nuestro autor considera a la democracia como la “frontera del mal”:

*“La democracia (...) se presenta bajo su verdadera luz como la “frontera del mal”, aquella línea de demarcación que, traspasada, nos sitúa fuera de los que pertenecen a la Verdad; es decir, en el reino de los que, por aclamación popular, obtuvieron la muerte de Cristo. El reino en que no se habla ya de verdad ni de autoridad, sino de opinión y pueblo (...) la sociedad en la que sobran los medios de vida, pero falta una razón para vivir”<sup>833</sup>.*

Como frontera del mal, la democracia moderna es la tentativa más ambiciosa de la Modernidad para destruir los reflejos de la Verdad en la sociedad política. Esa falta de “una razón para vivir” asumida por toda la sociedad es fatal para el orden político. De ahí la advertencia del filósofo español:

*“Postular una sociedad sin fe y sin principios, sin normas estables, neutra, carente de puntos de referencia, dependiente solo de la opinión pública y de la utilidad del mayor número es como abrogar la disciplina en un navío, olvidar su rumbo y el orden de las estrellas, abandonarla a la deriva (...) Ninguna concepción del orden político puede resultar más letal o aniquiladora para la comunidad humana que la democracia moderna”<sup>834</sup>.*

---

<sup>830</sup> GAMBRA, “La democracia como religión. La frontera del mal” (1984), pp.1216-1217.

<sup>831</sup> GAMBRA, “La democracia como religión. La frontera del mal” (1984), p. 1217. El que la Constitución se asimile a una “divinidad” no es una analogía impropia. Gambra hace un paralelo con la figura del Emperador, y la situación de libertad religiosa que poseían los cristianos en Roma, fundada en el politeísmo. Los cristianos preferían el martirio, cuando se les imponía reconocer al Emperador como garante y símbolo de la religiosidad oficial, pues implicaba, al menos, aceptar que su Dios fuera considerado en equivalencia a los demás dioses. En el caso de la democracia moderna, la Constitución usurpa el papel de Dios, por el lugar que se le asigna y el poder que se le otorga. Reivindicada formalmente como obra puramente humana, es considerada el fundamento último del orden social y político. La Constitución –y su intérprete, la jurisdicción constitucional- tienen desde este ángulo un innegable papel “demiúrgico”.

<sup>832</sup> Kelsen también sostiene que la democracia debe asumir el papel de Pilatos, ante la existencia (real o supuesta) de la Verdad. Gambra va más allá: no es solo indiferencia, o si lo es, es indiferencia afectada, rodeada de repudio.

<sup>833</sup> GAMBRA, “La democracia como religión. La frontera del mal” (1984), p.1218.

<sup>834</sup> GAMBRA, “La democracia como religión. La frontera del mal” (1984), pp.1219, 1218.

Para Gamba, las soluciones de compromiso entre cristianismo y democracia moderna (la “nueva Cristiandad” de Maritain, por ejemplo) son inconsistentes. Por más que el régimen moderno -particularmente en su versión liberal- asegure la libertad religiosa, el estado de cosas político que genera queda impregnado por el culto al hombre, con el rápido declive de la fe ambiental y de las instituciones eclesíásticas. Aquel idílico orden político laico influido por la actuación personalmente religiosa de sus miembros no puede sostenerse en el tiempo. Los fundamentos del sistema debilitan el medio social religioso y tarde o temprano lo destruyen<sup>835</sup>.

En este sentido, la democracia moderna es vista por Gamba como una “anti-metafísica” política. Se opone en sus principios, en sus finalidades y en su significado global a la comunidad, al “Reino”. Por eso es la forma más acabada de “Exilio”. No solo va deshaciendo el tejido social arraigado en el orden natural, sino que tergiversa el orden político, suprimiendo sus elementos inmutables, perturbando la función de gobierno y trastocando los fines mismos de la política. En otros términos, desde que la democracia moderna toma cuenta del destino colectivo de las sociedades, el régimen de gobierno se construye fuera del orden del ser, rumbo a la más completa enajenación de lo político. Es “anti-metafísica”, en definitiva, porque arranca de una imagen falsa del hombre y se rebela contra sus raíces naturales y sus supuestos ontológicos.

Es difícil separar la obra destructora de la democracia —el desmantelamiento del “Reino”— de su obra constructiva, el régimen mismo. La positividad de la democracia moderna es, en sus principios, inseparable de la vertiente negativa o demoledora, como ya hemos aludido. La democracia moderna va construyendo sus artificios en la medida que desmantela cabalmente el Reino, y, con él, las proyecciones societarias del orden del ser.

Pero hay algo más que destacar. La democracia moderna, fundada en la sola voluntad del hombre, destruye el vínculo de religación con Dios.

No se trata solo de romper los puentes que unen a la tierra con el Cielo. El intento de la democracia moderna es fáustico. Ella pretende reemplazar el principio religioso por un principio humano, completamente inmanente.

---

<sup>835</sup> GAMBRA, “La Unidad Religiosa, encrucijada de la teología y la política” (1989), p.1241 y 1247-1249; GAMBRA, “Los principios de la política según Santo Tomás de Aquino” (1975), pp.1266-1267. La libertad religiosa del Concilio Vaticano II es, para nuestro autor, otro caso del compromiso referido. Y uno de los ejemplos más característicos de cómo un error teológico (o inflexión hacia él) “tiene consecuencias incalculables en el terreno moral, en el jurídico, en el político”. GAMBRA, “Foralismo y nacionalismo vasco”, (1974), p.947. El tema lo tratamos en detalle en el capítulo IV.

El proceso de conversión hacia la Ciudad cristiana tiene que recorrer el camino inverso al iniciado por la Revolución Francesa y el Concilio Vaticano II: “*El día -si llega- en que el hombre occidental emprenda su camino de Damasco, es decir, en que, desengañado de la Ciudad del Hombre, busque de nuevo la Ciudad de Dios, habrá de recorrer en sentido inverso y rectificándolas las dos últimas conmemoraciones. Ante todo, retornando la Iglesia a la doctrina política que siempre mantuvo: la necesidad de que la vida del hombre -tanto individual como colectiva- se funde en principios religiosos, en la Ley de Dios. En segundo término, abjurando del racionalismo ateo de la Revolución y abrazando aquello que para España representó el III Concilio de Toledo, conmemoración primera de este año: la fundamentación del hombre y de la sociedad humana bajo el dulce yugo de la ley divina*”. GAMBRA, “La Unidad Religiosa, encrucijada de la teología y la política” (1989), p.1249.

¿En qué consiste esa completitud en la inmanencia? En eliminar toda referencia a un orden ontológico, como principio del sistema político. En excluir, como fundamento político, toda consistencia fundada en el ser de la persona y de las cosas.

La democracia, en este sentido, reivindica como principio de su sistema, como fundamento de todo estado de cosas político, un “no-orden”. Porque no puede haber orden donde se niegan objetivos y referencias válidas por sí mismas; donde, incluso, se excluye el sentido mismo de la acción, pues las conductas más disímiles tienen cabida en democracia si se apoya en la Voluntad General. La democracia se convierte en un lugar de exilio para el orden del ser, en un espacio donde todo puede suceder, con un posibilismo caótico y disolvente, indigno de aquella actividad humana que llamamos política<sup>836</sup>.

Es cierto que desde los tiempos ilustrados se imputó a la sociedad histórica pre-revolucionaria, la oscura pretensión de fundar las normas morales y jurídicas en “instancias superiores metafísicas”. Una sociedad, se decía, que, para mantenerse, imponía el cristianismo por medio de la superstición, el fanatismo y la amenaza de los castigos eternos. Y si ello no era suficiente, el castigo se ejecutaba por manos temporales, con la ayuda de la Inquisición y del brazo secular. La sociedad con fundamento religioso exudaba una moral que reprimía la libertad humana y los derechos del hombre. Su “comunidad”, por tanto, debía ser nefasta.

Por influencia de esta crítica ilustrada, la democracia moderna presentó –y aun suele presentar, dependiendo de los ambientes- su fundamento como algo propio de la era de la razón. El fundamento religioso o trascendente sería algo propio de épocas oscuras. La luz no puede provenir de algo superior al hombre -del Evangelio, por ejemplo- sino de la Razón, cuando ésta decide ser su propia diosa.

La Razón marca, entonces, el inicio de la era democrática. La era del imperativo categórico que hace al hombre razonable; la era de la educación, que hace al ser humano civilizado.

Pero no hace falta ser muy hábil para captar que el fundamento inmanentista de la democracia es un fundamento cabalmente ateo. Y que su racionalidad se destruye a sí misma.

El fundamento inmanentista de la democracia es ateo porque excluye del orden político cualquier moral teísta. Y paradigmáticamente la moral cristiana. El régimen democrático es, por su esencia, un “régimen de opinión antropocéntrico y relativista”.

Los intentos de fijar una común moral laica, objetiva, con aspiración de permanencia, han quedado siempre en ensayos. Los valores sirven para discutirlos e intentar superarlos. Así sucedió con la axiología. La solución final del consenso (“normas y sentencias de general admisión entre los seres humanos”), tampoco ha resultado efectiva, más allá de las intenciones. Y si resultara, fallaría en el carácter heroico, que la moral exige, cuando pide sacrificios extraordinarios hasta llegar a la muerte. En

---

<sup>836</sup> GAMBRA, “La Unidad Religiosa, encrucijada de la teología y la política” (1989), p.1244. No extraña, por tanto, que la política deje de ser una actividad humana –encaminada hacia un fin recto y racional- y se transforme en un juego de intereses de partidos.

definitiva, “todo acuerdo humano –sentencia nuestro autor- es perfectamente discutible. La norma superior o es religiosa o no lo es”<sup>837</sup>.

El principio inmanentista y ateo de la democracia, el que sustituye al fundamento religioso, tampoco es racional. En realidad, es destructivo de toda racionalidad.

Primero desde un ángulo histórico. El filósofo español apela en varias ocasiones a las atrocidades bélicas y revolucionarias de los siglos XIX y XX, para resaltar que la democracia no confirmó los augurios de la edad de la razón.

En segundo lugar, desde la perspectiva conceptual, hay que concluir que más allá de la razón, la democracia moderna tiene una pasión. Recordemos que el *culte de la raison* fue representado por los hebertistas en la figura de la *déesse raison*<sup>838</sup>. Mucho de pasión, poco de razón. O si se quiere, razón alumbrada por la pasión revolucionaria. Varias iglesias fueron transformadas en templos de la Razón (aún se conservan en los muros ciertas inscripciones, como la de la Iglesia de Saint Martin d'Ivry-la-Bataille). El culto de la razón fue acompañado, luego de la eliminación física de los adversarios, por séquitos carnavalescos, exhumaciones profanadoras, despojos de iglesias de alto valor artístico y ceremonias iconoclastas.

¿Cuál, es para Gamba, la pasión que produce esos resultados? Aquí está el texto:

*“Una rebeldía profunda contra el orden, contra todo orden, y eminentemente contra la idea de una ley natural. Una reivindicación sin límites de la humana espontaneidad, de las pasiones contra la norma, un espíritu dionisiaco asumido y magnificado. La tragedia clásica expresaba las pasiones humanas, pero para someterlas a la razón o para enfrentarlas con el destino vengador. Es la negación del pecado original, y, por lo mismo, la exaltación del instinto frente a la razón, de la rebeldía contra toda forma de autoridad humana o divina. El arquetipo (...) fue Rousseau en su «buen salvaje», aquel hombre inocente y puro al que la sociedad y la religión malean; y de él deriva directamente la democracia moderna, es decir, el gobierno del hombre por el hombre, la negación de la religión como norte de la vida humana y cimiento de los pueblos”*<sup>839</sup>.

Si de un modo coherente integramos este texto en el pensamiento del filósofo español, hemos de concluir que el racionalismo político se hace carne en la historia por el impulso concreto de esta pasión anti-natural y anti-teísta, de esta pasión contra el orden del ser. Ella es la que mueve, en el ámbito afectivo y en las actitudes existenciales, a crear

---

<sup>837</sup> GAMBRA, “La moral del siglo XXI” (1996), en polémica con el prof. Luis Racionero.

<sup>838</sup> Sobre la materia es clásico AULARD, *Le culte de la Raison et le culte de l'Être suprême (1793-1794)* (1892), pp.9-204. La entronización de la Razón en la Catedral de Notre Dame bajo el símbolo de una diosa, escenificado por una actriz de ópera, en *Ibíd.*, pp.52-67.

<sup>839</sup> GAMBRA, “El realismo político de Vegas Latapié” (1985), pp.1181-1182. Vegas Latapié atribuye al romanticismo la pasión referida. Lo que movió al romanticismo no fue “una mera rebeldía contra los estrechos cánones del neoclasicismo (unidades escénicas, academismo arquitectónico, etc.), ni menos una reivindicación del Medioevo en sus bases religiosas”, sino, precisamente, aquella pasión. *Ibíd.*, p.1182. Parece una concepción demasiado genérica de Romanticismo, si incluye a Rousseau y a los ilustrados. Gamba describe y no toma partido en este punto. Pero por el lugar que tiene el romanticismo, estricto sensu, en su pensamiento, no es posible que haya querido hacer brotar la democracia de aquel movimiento. En cambio, es de coherencia insertar dicha pasión como fuerza emocional del racionalismo político para la implantación de la democracia moderna.

la democracia moderna y asentarla en la historia. Ella se conjuga con la razón racionalista para darle a este régimen su significado global destructivo.

#### 4.3. EL “BUEN GOBIERNO” Y EL “BIEN COMÚN”. LOS DOS AUSENTES.

Estamos conscientes de que la tesis de Gamba contra la democracia moderna puede resultar incomprensible. Existe en la mentalidad del hombre contemporáneo una dificultad –ideológica, o en su defecto, ambiental- para discernir en todos sus alcances los males de este régimen, tal como los describe nuestro autor. Para medir en toda su entidad esos males –que no son otra cosa que el desmantelamiento del “Reino”- no basta la argumentación. Hay que situarse en los horizontes globales de significado.

Es claro que desde el horizonte de la teoría política moderna, la tesis de Gamba es insustentable. Y no podría ser de otra manera, pues la filosofía política del autor no es congruente con ella, sino con los horizontes legados por la cultura clásica.

Por eso, a fin de captar todo el significado de la tesis del filósofo español, parece conveniente referir a ciertos contrapuntos, esto es, a realidades políticas que para la Modernidad son desconocidas: el bien común y el “buen gobierno”. Ellos están ausentes en la democracia como sistema. Su carencia es el más claro síntoma de la situación de “Exilio”.

La democracia moderna es incompatible, por principio, con el bien común trascendente (el lazo religioso), según acabamos de analizar en el acápite (4.2). Suplementariamente, es incompatible con el bien común inmanente y con el “buen gobierno”. Ni el “buen gobierno” ni el “bien común” son inherentes al sistema democrático. Solo *per accidens*.

Empero, el fin primordial de un régimen político es obtener un “buen gobierno” y conducir al bien común. Como un piloto que debe dirigir el barco a puerto a través de mares que, en su contingencia, pueden ser calmos o tormentosos, según las circunstancias históricas.

La metáfora del piloto –que Santo Tomás utiliza en el *De regno*<sup>840</sup>- nos ilustra muy bien esta cuestión crucial. Para cumplir bien su misión, el piloto debe conocer acertadamente la realidad: la capacidad de su nave, la competencia y fiabilidad de sus hombres, las condiciones físicas y climáticas que pueden acompañar su travesía. Esa realidad tiene su propia constitución. La función del capitán no es rehacerla como si no tuviese entidad alguna, sino pilotear la nave y ayudar a que todo dé lo mejor de sí para llegar a puerto. El gobierno es una actividad simple y profunda a la vez: debe conducir una realidad que ya existe, respetando el dinamismo que le es inherente, hacia su propio fin.

Si la función del piloto fuera rehacer continuamente el barco, nunca saldría del puerto. Si además creyera que siempre podrá dominar la naturaleza, sin respetar sus contingencias, sometería a riesgo la empresa. Si, suplementariamente, la persona del piloto se improvisa, no es fácil obtener un buen gobierno, salvo excepciones de talentos extraordinarios. La democracia moderna, en la medida en que es moldeada por sus

---

<sup>840</sup> TOMÁS DE AQUINO, Santo, *De regno ad regem Cypri*, I, 2.



propios principios inmanentistas, corresponde a esta segunda imagen –depreciada, tergiversada- del piloto. No es un régimen político de buen gobierno, sino de piloto insensato.

El piloto- el gobernante- no es ni causa *material* ni causa *final* de la nave -la sociedad-. Debe atender a lo que ella es y darle la mejor dirección. Debe vivir y creer en la trascendencia del bien común. Está muy lejos, por tanto de ser el *todo causal* de la configuración social, como ha pretendido el Estado moderno con el poder democrático, en una pretensión totalitaria que debiera sorprendernos a todos.

El “buen gobierno” parte por respetar la realidad social del hombre, en todas sus exigencias naturales. Su fin no es hacer la *revolución* (el cambio por el cambio), sino proteger el orden social, y orientarlo, en lo posible (la política es obra de la prudencia, no de la ciencia especulativa), hacia una buena dirección.

Se pueden tomar diversos modelos históricos de “buen gobierno”. Por ejemplo, el ideal de gobierno del rey justiciero, difundido por el *ius commune*, que se encuentra en las *VII Partidas*. Este ideal de justicia- dar a cada cual lo suyo- se concreta en la trilogía *honor, vida y hacienda*, que en la Modernidad fue sustituido por el escuálido imponer a todos lo mismo<sup>841</sup>.

La doctrina de Santo Tomás sobre el buen gobierno y el bien común puede ser contrapuesta a la doctrina de la democracia moderna que niega –por razón de principio- toda noción metafísica y antropológica de bien. Y excluye, asimismo, la exigencia de buen gobierno, dado que la política queda sin consistencia, condenada a edificarse, también por razón de principio, sobre la arena movediza de la *doxa*, siempre mutable.

A este respecto, Gamba entró en el análisis del “De regno” de Santo Tomás. Y lo interpretó de un modo sugerente: teniendo a la vista, como *praecognitum*, el fundamento religioso, trascendente, del “Reino”, de toda comunidad política, particularmente de la Cristiandad.

La doctrina de Santo Tomás es conocida. El bien común *trascendente* es Dios, término último y bien supremo de la persona humana. Se alcanza con la ayuda *directa* de la Iglesia, pero también –y no deja de ser relevante- con la colaboración *indirecta* de la comunidad política, que debe facilitar y no obstaculizar ese logro.

A partir de estas premisas, Gamba connota que en los tres elementos del bien común *inmanente* señalados por Santo Tomás –la paz, la justa ordenación y el desenvolvimiento económico- está implicado el fundamento religioso de la comunidad política. La paz no es la utópica ausencia de conflictos de la democracia moderna, sino la “ordenada concordia”<sup>842</sup>, sin cuya existencia y preservación no puede subsistir la sociedad.

Es decir, la paz es concordia, pero algo más, pues remite a una noción objetiva y trascendente de orden. Es un convivir al interior de ese orden. ¿Y cuál, es en concreto,

---

<sup>841</sup> Sobre este punto, BRAVO LIRA, “El más antiguo Estado de Derecho en Europa y en América (siglos XI al XXI). Parangón entre el *si recte facias* hispánico, el *rule of law* inglés y el *règne de la loi* ilustrado”, p.530.

<sup>842</sup> Para este concepto, Gamba alude a la *Ciudad de Dios* de San Agustín, al *Comentario de la Etica a Nicómaco* de Santo Tomás y a la *Suma Teológica* 2a, 2ae, q. 29, art. 1.

ese orden? La unidad religiosa de la comunidad política. A este propósito, escribe nuestro autor:

La paz equivale a la “*unidad primigenia, que es siempre de carácter religioso, y que se encuentra en el origen de todas las civilizaciones y pueblos. Es un algo dado, misterioso, que el poder no crea, pero sobre el que más o menos conscientemente gobierna, y que tiene obligación de preservar, por su propio interés y por servicio al bien supremo trascendente de los hombres*”<sup>843</sup>.

En los pueblos cristianos esa “unidad primigenia” se forma históricamente con el concurso de la Iglesia y de la sociedad temporal, que imprimen a la natural tendencia de los hombres a la colaboración una orientación cristológica, dada la incapacidad para salvarse de la condición humana caída. El resultado es una concordia de fines entre la sociedad espiritual y la comunidad política para que los hombres tiendan, en paz, hacia el bien supremo y trascendente. Una sostiene la unidad de verdades y creencias fundamentales; la otra, el orden en este mundo.

Esta “paz en la raíz”, como le llama Gamba, es absolutamente necesaria para que la comunidad política subsista. A tal punto, que cuando por razones históricas hay pluralidad religiosa en un país, la unidad política debe sostenerse sobre la base de un elemento religioso común. Habrá que esperar al liberalismo para que esa pluralidad, en sí misma considerada, sea apreciada como un ideal, y no como un defecto<sup>844</sup>. Pero, en verdad, observa nuestro autor, “en la medida en que un pueblo pierde su profunda unidad religiosa, cuando falla esa “paz en la raíz” se inicia su disociación como pueblo y su ruina como civilización histórica”<sup>845</sup>.

El segundo elemento del bien común señalado por Santo Tomás es la justa ordenación de la sociedad. Aunque Gamba no se detiene en este punto, es de observar que para una justa ordenación es necesario un discernimiento adecuado de la jerarquía de bienes humanos y divinos. La comunidad política, el “Reino”, que hunde siempre sus raíces en el fundamento religioso, es precisamente el régimen que considera no solo los bienes materiales, sino también los espirituales y divinos.

El desenvolvimiento económico es, para Santo Tomás, el tercer elemento del bien común. Pero es solo la base material del bien común, no su elemento definitorio. Para la democracia moderna, en cambio, se impone la formalidad económica como el elemento más dinámico, previa pérdida del fundamento religioso y del bien común inmanente de carácter no material.

En síntesis, por la negación del bien común (trascendente e inmanente) y el rechazo de la exigencia de “buen gobierno”, la democracia moderna representa la más acabada forma de “Exilio” político.

La democracia moderna se convierte de este modo en un régimen malo *en sí*, y no solo *per accidens* (vr. gr., porque tiende a atomizar la instancia de decisión política

---

<sup>843</sup> GAMBRA, “Los principios de la política según Santo Tomás de Aquino” (1975), p.1268

<sup>844</sup> GAMBRA, “Los principios de la política según Santo Tomás de Aquino” (1975), pp.1268-1269. La pluralidad como neutralismo religioso, apunta Gamba, es consecuencia del “antropocentrismo moderno”, y, dentro de la Iglesia, de la “germinación progresista del modernismo”.

<sup>845</sup> GAMBRA, “Los principios de la política según Santo Tomás de Aquino” (1975), pp.1269.

prudencial). Sus consecuencias pueden resumirse en dos ideas madres: “anarquía de las almas” y “enervamiento de la autoridad en su ejercicio y en su continuidad”<sup>846</sup>. Es decir, la democracia destila, desde sí misma, como principio político, lo opuesto a la noción de orden: la anarquía moral y la anarquía política. Todo lo contrario al “Reino”. Por eso nuestro autor llega a decir, textualmente, que “lo que unos llaman consolidación de la democracia, otros denominan muerte de Dios”<sup>847</sup>.

#### 4.4. LA “ORTODOXIA DEMOCRÁTICA” COMO SUSTITUCIÓN IRRACIONAL DEL FUNDAMENTO RELIGIOSO.

La democracia moderna, particularmente después de la Segunda Guerra Mundial, se ha transformado, ella misma, en dogma de fe, que no admite prueba racional en contrario.

La democracia se ha transformado en su propio principio racional, en su propia persuasión, en su propia lógica. La democracia se ha transformado en “axioma”, dice Gamba. Por medio de ella se valora, en comparación consigo misma, como en un espejo, cuándo un régimen político es correcto o no.

De este modo, “volver a la normalidad constitucional o democrática” es lo que se anhela para cada país. Cualquier nación que edifique su régimen político fuera de los esquemas de la democracia moderna es susceptible de ser calificado como “dictadura” y sistema susceptible de violar los derechos humanos. Queda expuesto a ser objeto de una cruzada (laica) internacional en defensa de la fe democrática.

Por eso, la órbita soviética o los sultanatos árabes, que prescindían de la consulta al “pueblo”, se auto-titulaban “populares” o “democráticos” para gozar de suficiente inmunidad. De cualquier manera, el modelo soviético cabía dentro de los principios de la democracia moderna, pues ésta no solo contempla, en su catálogo, la versión liberal.

La democracia axiomática tiene varios derivados. Primero, que es el único régimen donde se pueden cultivar adecuadamente los derechos humanos. Estos, como categoría dependiente de aquella, son elevados a última apelación de la justicia universal en sustitución de la Ley Natural.

Otro derivado es que la democracia axiomática permite restablecer el sistema ahí donde se ha perdido y controlar a los sospechosos. No por medios represivos, sino “democráticos”, pues la fiscalización toca a las almas y no a los cuerpos. Quien se declare “no-demócrata”, quien no haga profesión de fe, es visto como alguien muy cercano a aquellos que, en los regímenes pre-revolucionarios, proferían actos de apostasía expresa o de blasfemia<sup>848</sup>.

Corolario de todo lo anterior es que la democracia moderna, el régimen de la duda por antonomasia, se asienta al final en una ortodoxia, la única posible: la de sí misma. La más irracional, sin duda. Gamba se refiere a algunos de sus elementos:

---

<sup>846</sup> GAMBRA, “El realismo político de Vegas Latapié” (1985), p.1182.

<sup>847</sup> GAMBRA, “Dios como opinión mayoritaria” (1991).

<sup>848</sup> GAMBRA, “La democracia como religión. La frontera del mal” (1984), p.1216.

i) EL POBRE CALIBRE EPISTEMOLÓGICO. Los principios que forman la “ortodoxia democrática” están muy lejos de la evidencia de los axiomas. Y son de un “calibre epistemológico” pobrísimo. Gamba enuncia los siguientes:

- a. Que el Poder nace de la Voluntad General y no reconoce otro origen o título.
- b. Que la Voluntad General se identifica con la opinión del pueblo.
- c. Que el contenido de esa opinión se expresa en los nombres de los candidatos, de los partidos y en los slogans electorales.
- d. Que el voto de todos los ciudadanos tiene el mismo valor.
- e. Que los partidos y los grandes medios de comunicación social manifiestan esa opinión<sup>849</sup>.

Principios todos inevidentes.

ii) MANIPULACIÓN SUGESTIVA. Fuera de los ambientes alimentados por teorías filosóficas, los principios de la “ortodoxia” democrática se convierten en axiomas no por convicción intelectual, sino por el influjo de agentes externos interesados, los tutores de aquel pueblo que se supone soberano y libre. Gamba alude, según hemos visto, pero no está de más recordar, a los grandes medios de comunicación social y al uso de variadas técnicas de propagación, publicidad e influencia subliminal. Quien mueve tales hilos es el real soberano de la democracia moderna<sup>850</sup>.

iii) INCONGRUENCIA PARA SOBREVIVIR. La democracia moderna sobrevive por incongruencia. Si sigue la lógica completa de los principios de su propia ortodoxia, abre las puertas a una crisis humana, social y política no circunstancial sino degenerativa, bajo la forma de rebelión contra el funcionamiento normal de sus instituciones y de lo que pueda restar de orden natural.

Ninguna sociedad política, si quiere tener sentido, puede fundarse en la neutralidad, en el laicismo o en la duda. Por eso la democracia afecta, tarde o temprano, al significado de todas las instituciones: la Patria<sup>851</sup>, la familia<sup>852</sup>, la legítima

---

<sup>849</sup> GAMBRA, “La democracia como religión. La frontera del mal” (1984), p.1214-1215.

<sup>850</sup> GAMBRA, “La democracia como religión. La frontera del mal” (1984), p.1215.

<sup>851</sup> Hay una antítesis entre la Voluntad General y la Patria. GAMBRA, “Fricciones democráticas con la patria y el honor” (1977). De ahí, la incomodidad o incompreensión de la democracia moderna hacia los héroes y mártires que representaron la voluntad profunda del pueblo, que no es la Voluntad General. GAMBRA, “Requiem por los héroes y los mártires de la cruzada” (1976); GAMBRA, “Caballeros y camaradas mutilados” (1992).

<sup>852</sup> Por primera vez en la historia, observa Gamba, de familias cristianas y moralmente rectas, nacen hijos revolucionarios, descreídos, hippies, desesperados. El “conflicto generacional” se ha transmutado: de la natural tensión vital de la juventud (que no impide que el hijo sea solidario con el ambiente espiritual de sus padres) se ha llegado a la ruptura moderna y revolucionaria (la ausencia de columnas o sistema de verdades: muchos medios de vida y ninguna razón para vivir).

representación de intereses<sup>853</sup>, la división territorial del país<sup>854</sup>, los símbolos públicos<sup>855</sup> y hasta la policía<sup>856</sup>, o la guerra<sup>857</sup>.

Se ha de observar, de todos modos, que en determinados estadios de crisis, los gobiernos democráticos tuvieron que recurrir a normas, creencias y valores permanentes, que el sistema, en sus propios fundamentos, niega. Sea para pervivir, sea para reaccionar por la fuerza ante peligros inminentes. Es lo que hizo la República Francesa cuando apeló al heroísmo de la Legión para enfrentar conflictos armados graves<sup>858</sup>.

iv) PROHIBICIÓN DE LA RETROSPECCIÓN HISTÓRICA. Siguiendo la lógica de nuestro autor, habría que añadir otros elemento irracional a la “ortodoxia” democrática, esta vez desde su propia auto-comprensión. La democracia nos pide que *confiemos* en ella, es más, que *creamos* en ella. Se trata habitualmente de un *acto de fe* que mira hacia el futuro, no de un acto racional, que además le sea admitido analizar, con objetividad, el pasado. Está prohibida la retrospección histórica sobre los fracasos de la democracia moderna como sistema, si ello ha de conducir a quebrar el axioma de que es el único universo político admisible.

v) EL ABSOLUTO UNIFORME. La democracia axiomática absolutiza su principio, pero también su propio sistema, algo nunca visto en los regímenes históricos pre-revolucionarios, que admitían diversidad de formas y regímenes políticos. En tal sentido, la fe cristiana como principio político civilizador tiene un alcance universal, lo que le permite arraigar en las sociedades más diversas. Se trata de una fe que no es uniformista, ni puede serlo. Por eso inspira comunidades políticas con regímenes tan diversos, sin absolutizar ninguno. La democracia, en cambio, impone su sistema a nivel planetario sobre los mismos esquemas uniformes<sup>859</sup>.

---

<sup>853</sup> Los grupos políticos en el régimen de Voluntad General o de representación inorgánica, no se dedican a influir legítimamente por los intereses representados ante el Poder, sino que ellos pretenden conquistar el poder, todo el poder. GAMBRA, “Unas declaraciones –muy difundidas- sobre el aperturismo” (1974).

<sup>854</sup> En España se han creado autonomías “absurdas”, sin fundamento histórico-jurídico. “Castilla La Mancha” era una comarca de la reconquista castellana, sin personalidad jurídica. Madrid era el lugar donde se situaba la Corte de España, y ha sido convertida en el centro administrativo del Estado. A juicio del autor, todo esto alimenta la creación de puestos y enchufes para la clientela de los partidos políticos. GAMBRA, “Izar la bandera del gran carnaval” (1984).

<sup>855</sup> Los símbolos pueden prestarse a equivocidad según su origen y su uso. Los antiguos representaban una realidad determinada, como la flor de lis, las aspas de Borgoña. Las modernas suelen inventar la realidad que representan, como la bandera del nacionalismo vasco, creación de Sabino Arana. GAMBRA, “La “ikurriña” no es un símbolo cristiano” (1988).

<sup>856</sup> La policía se convierte en un servicio neutro. Tiende a no tener un motivo profundo para luchar, más allá de servir al Estado. Por eso, en democracia, se suelen armar moralmente a los enemigos de la patria y desarmar moralmente a sus defensores. GAMBRA, “El suicidio en la guardia civil” (1983).

<sup>857</sup> En la medida que la sociedad occidental se descristianiza, la guerra se vuelve más universal y más cruel, lo que se connota sobre todo en el fenómeno del terrorismo. GAMBRA, “Carlismo y terrorismo” (1977). De la admiración y reconocimiento por el heroísmo del vencido se ha pasado a su persecución como criminal de guerra, gracias a su ideologización. GAMBRA, “Criminales de guerra” (1971).

<sup>858</sup> GAMBRA, “La democracia como religión. La frontera del mal” (1984), p.1219.

<sup>859</sup> A este propósito, anota el filósofo español: “*Su fe -nuestra fe- se ha predicado ya en todos los ámbitos de la tierra y ha arraigado, en mayor o menor grado, en las civilizaciones más dispares. Su ciencia, su técnica, sus categorías mentales y sus imágenes de comportamiento –básicamente racionales, anti-míticas- se han extendido a todo el mundo, penetrándolo en buena parte. Sea como cultura superpuesta, sea como injerto cultural, puede hoy decirse que una sola cultura -la occidental- es la cultura común del planeta. Sin embargo, y paradójicamente, esta planetarización de una cultura racional sólo pudo realizarse a través de una civilización determinada -la occidental-, civilización que, como todas, nació de una fe, precisamente*”

Para el filósofo español, incluso el pluralismo democrático conduce al uniformismo, según ya hemos revisado. Al respecto, es oportuno recordar que la democracia moderna no reivindica la diversidad de formas y modos de vida ni de derechos que preexistieron al Estado revolucionario. Pluralismo democrático es rechazo a la realidad previa. Pluralismo democrático es negación de la unidad profunda de la que se alimenta la continuidad de los pueblos y la variedad y autonomía de las libertades<sup>860</sup>.

En síntesis, las negaciones de la democracia moderna, parece advertir Gamba, le han conducido a un artificio político contrario al orden del ser, al principio religioso-comunitario, al bien común y a la lógica racional. Es el “Exilio” opuesto a la búsqueda del “Reino”. De ese artificio solo puede esperarse la disgregación caótica y progresiva, a la manera de las “instituciones zombis”, de las que habla Beck<sup>861</sup>.

La democracia, como forma acabada de exilio, es previsible que termine en la implosión de su propia lógica. O que su estructura anti-natural y anti-divina se desplome sobre la cabeza de los hombres, como un edificio habitado, pero completamente ruinoso, que al fin cae a tierra. Quizás lo único natural que se conserve, en ese evento, sea la caída. Intuimos que para Gamba nos encontraríamos, entonces, con la victoria de la metafísica sobre la “anti-metafísica” que ha pretendido superponerse a ella. Sería también el triunfo de Dios. Porque ya no habrá lugar para el silencio. Sin mediaciones artificiales, los hombres al menos preguntarán qué será de sus vidas, y cuál es la razón que tienen para encontrarse unidos, en el naufragio, en un destino común.

## V. CONCLUSIONES EN TORNO AL CAPÍTULO III.

1. El silencio de Dios es particularmente visible en los dos últimos siglos. El Dios cristiano ya no tiene lugar en las configuraciones políticas de la Modernidad. Es más, se exige su expulsión como principio y como realización. Dios parece callar ante el desmantelamiento del “Reino”, la caída definitiva de la Cristiandad y su sustitución global por la democracia moderna.

2. Para comprender el problema en toda su magnitud, es preciso analizar sus dos extremos. En primer lugar, el “Reino”, la “Cristiandad”, como ordenación política donde Dios se encuentra presente. Y donde “el orden” se vuelve humano. En segundo lugar, la “democracia moderna”, el artificio político que ha sido creado para expulsar a Dios de la sociedad. Y donde el hombre, más allá de las promesas fantasiosas de los modernos, se encuentra en una situación de inhumanidad, de “exilio”.

3. Hay dos modos de aproximarse al “Reino”: a través de imágenes y metáforas, o mediante conceptos.

a. El punto de partida del “Reino” no es “técnico”, sino existencial. No se edifica sobre la razón pura, sino sobre un proceso vital de donación, de compromiso (*engagement*), de

---

*porque tal civilización se apoyó, originariamente en la religión verdadera*”. GAMBRA, “La democracia como religión. La frontera del mal” (1984), p.1220.

<sup>860</sup> GAMBRA, “Qué es el pluralismo”, *Verbo* 221-221 (1984), pp.27-28.

<sup>861</sup> Sobre las “instituciones zombis”, BECK, *Libertad o capitalismo* (2002), p.14.

domesticación/apropiación (*apprivoisement*). No nace de un pacto calculador, sino del *fervor*, de los lazos que va creando la historia familiar, la historia local y la historia patria.

b. El “Reino” se construye sobre la *aceptación*, no sobre la utilidad; sobre los imperativos de la vida, no sobre los derechos del Hombre.

c. El “Reino” es una *mansión* para el hombre. Le alberga, dándole un sentido al espacio y al tiempo, de un modo continuo, generacional y acumulativo. Por eso, es también *rito*. La vida política adquiere el valor de lo “propio colectivo”. El destino común se hace próximo y entrañable.

4. Desde el ángulo conceptual, se puede comprender el “Reino” a través de un conjunto de elementos definitorios: la “comunidad”, la “comunidad política”, la “monarquía social y representativa”, la “unidad (política) religiosa”, la Cristiandad.

5. El presupuesto social del “Reino” es la “comunidad” (*Gemeinschaft*), fundada en los estratos más profundos del ser, y no la “sociedad” (*Gesellschaft*), basada en elementos puramente voluntario-contractuales.

a. Como sociedad *raíz*, la “comunidad” se opone a la “sociedad racional”: es creación originaria del espíritu humano encarnado e histórico, y por lo mismo, imprevisible e irreplicable. Es sociedad *cordial*, no deducida de principios abstractos o elaboración metódica o causal. Es sociedad “*supra-racional*”, y, como tal, tiene una dimensión inabarcable de riqueza y de misterio, de impenetrabilidad explicativa.

b. Desde un punto de vista analítico y estructural, la “comunidad” es la expresión plena de la “sociedad de sociedades”, que revisamos en el capítulo II. Se compone de cuatro elementos histórico-naturales: el *societalismo*, el *institucionalismo*, la *tradición* y el vínculo *religioso*.

6. Supuesta la realidad de la “comunidad”, el “Reino” equivale a “comunidad política”. La “comunidad política” es la maduración de la “comunidad” o “sociedad de sociedades”.

a. La “comunidad política” surge del desenvolvimiento de la sociabilidad natural e histórica, excluyendo por definición la estructura superior estatal que el racionalismo impone al hombre concreto, subsumiéndolo.

b. Respetando las bases naturales e históricas, siempre peculiares, amoldadas al espacio y al tiempo, la “comunidad política” se define por el fin –el bien común–, y por la causa formal (el buen gobierno), y no por su estructura, como el Estado moderno democrático.

7. El “Reino”, en términos estrictos, equivale a “Monarquía social y representativa”.

a. La Modernidad ha sembrado tantos equívocos sobre la materia, que se imponen algunas distinciones aclaratorias. Las formas de gobierno *clásicas* –monarquía, aristocracia, democracia– incluyen la rectitud de la justicia y el bien común como principios basales. Las formas de gobierno *modernas* se fundan todas en el principio democrático, liberal o colectivo. La monarquía constitucional, como ideación moderna de compromiso, es una incongruencia.

b. La Modernidad ha ideologizado las formas de gobierno y los regímenes políticos, enmarcándolos en una filosofía racionalista y anti-teísta. Por tanto, no se puede defender en nuestra época, la tesis de la accidentalidad de las formas de gobierno. Existen condiciones y supuestos mínimos –el orden natural, la re-ligación con Dios- fuera de los cuales resulta inadmisibles para el Cristianismo un régimen político, cualquiera sea su forma u organización.

c. La figura del Rey ha sido alterada por el discurso político moderno, imputándole una concentración de poder (en su estructura) y una capacidad de arbitrio (en su ejercicio) que poco tiene que ver con las exigencias del “Reino”. En realidad, son más bien los Estados modernos los que han entregado estos onerosos atributos al Poder democrático, con posibilidades de realizarlas en diversos grados.

d. En su delimitación conceptual, la “monarquía” corresponde a una de las formas clásicas de gobierno. Una especie dentro del género “comunidad política”. Puede caracterizarse desde el ángulo de la *historia* (realidad histórico-social de la ciudad cristiana), del *pensamiento político-jurídico* (el reino caracterizado por los teólogos y juristas medievales), y de las “*ideas regulativas*” (ideal de gobierno como arquetipo político, donde emerge el rey como gobernante prudente y justiciero).

e. El término «monarquía» significa etimológicamente gobierno *de uno*. Pero su uso dentro de la civilización cristiana le confiere un sentido más profundo. El poder del Rey no se asimila al poder monocrático, parte de una estructura normativa de potestades, planificada por el derecho positivo, de carácter constitucional y administrativo.

f. El Rey es la cabeza de una familia que rige una “sociedad de sociedades”. No es titular de un poder estatal, sino de un poder circunstanciado, revestido de *auctoritas*. Un poder que tiene las siguientes características: es de origen *divino* (mediato), *sagrado*, *personal* y *familiar*, *limitado*, *tradicional*, *federado* y *representativo*.

g. La “monarquía” es el gobierno unitario de los pueblos religiosos, esto es, la creación política histórica de los pueblos que forman (o formaron) una comunidad de fe y de destino común. La figura del Rey es la del vicario de Dios en el ámbito temporal, y rector de la comunidad política. Más aún, representa el principio gubernativo ejemplar del “Reino”. La “monarquía” es, en este sentido, un régimen político y una conformación social antitética al Estado laico, el gran artificio de la modernidad racionalista.

8. El “Reino”, en sentido amplio (como “comunidad política”), o en sentido estricto (como “monarquía social y representativa”) es inseparable del fundamento religioso. El “Reino” no solo se edifica desde el orden natural e histórico, sino también desde el deber de re-ligación de toda sociedad humana.

a. La *inesencialidad* del orden político es la tesis fundamental del liberalismo. Por el contrario, hay que afirmar que el orden temporal nace marcado por la tendencia a la re-ligación con el principio religioso.

b. Desde el ángulo *histórico*, se han dado distintos grados de realización del principio religioso en las sociedades políticas, de acuerdo con el criterio de su mayor o menor penetración. Los modelos sucesivos entre dos extremos son: el *teocrático*, la *Cristiandad*



medieval, el Estado *confesional*, el Estado neutro o *laico*, el Estado formalmente *ateo*, el Estado *posmoderno*, de la indiferencia delicuescente.

c. El grado de neutralidad o de no penetración es algo así como una enfermedad moderna, propia de los Estados posrevolucionarios, que impusieron –sin consenso, dígame de paso - el proceso de secularización.

d. Desde el ángulo *conceptual*, ni el orden político ni el jurídico pueden ser inesenciales ante el hecho religioso. El problema reside en determinar sus alcances. Toda “comunidad política” tiene una *relativa significación religiosa*, por su origen y su finalidad, a modo de influjo negativo y positivo.

9. Para una comunidad política cristiana, Dios no es solo testimonio de fe, sino *ideal político*. Lo que se expresa en dos afirmaciones primordiales: que Dios es el fundamento del poder y de la sociedad; y que debe darse vigencia, de facto, al Reinado social de Cristo.

a. Esto conduce a dos expresiones políticas: la confesionalidad católica del poder, y la unidad política religiosa. La segunda supone la primera. La confesionalidad se opone al laicismo; la unidad religiosa, al pluralismo democrático.

b. La confesionalidad católica se estructura a partir de la diarquía Iglesia / autoridad política. Una unión de distinción, complemento, autonomía competencial y subordinación de fines.

c. La unidad política religiosa se da primero de *facto* y después de *iure*, y aflora comunitariamente en una “ortodoxia pública”.

10. La Cristiandad es la plenitud del “Reino”, porque integra armónicamente las distintas comunidades políticas en la comunión y defensa de una misma fe.

a. La Cristiandad se proyecta de algún modo hasta el término del Antiguo Régimen y tiene un “contenido objetivo de sentido” o contenido esencial, producto de una tradición milenaria, con diversos caracteres que derivan del Primero y Cuarto Mandamiento del Decálogo.

b. La Cristiandad se escinde a partir de la Reforma Protestante, aunque pervive *de iure* hasta la Paz de Wesfalia (1648). Entonces, es reemplazada por la coexistencia de soberanías territoriales, con diversidad religiosa, en la garantía del equilibrio europeo. La Cristiandad se refugia, entonces, al interior en las naciones católicas, bajo la forma de unidad política religiosa, aunque contaminada por toda suerte de regalismos.

c. A la Revolución Francesa le cupo la tarea de destruir esa Cristiandad *minor*. Se inicia la era del “silencio de Dios”.

11. A más de doscientos años de la Revolución, el colectivo social se encuentra en una situación de “exilio”, pues no tiene comunidad política donde insertarse, ni Reino al que amar o defender. Tampoco el Estado mantiene vínculos con el Cielo. El colectivo social vive como si Dios no existiera. Y, tanto de hecho como de derecho, el “silencio de Dios” se hace *patente* en el espacio público, y cada vez más en el espacio privado.

12. Gamba se aproxima a su figura a través de imágenes sugerentes. “Exilio” es *desarraigo*, es *indiferencia*, es *diálogo sin anagke stenai*, es el espacio a la intemperie del hombre *utilitario*, del mundo político del “sin-Dios” y “sin-ley”.

13. El racionalismo político es la base ideológica del “Exilio”.

a. El racionalismo, como proyecto de superación del carácter contingente del ser humano y del orden de lo creado, se expresa en materia política en el desprecio por las realidades naturales y religiosas, en la ceguera hacia las situaciones concretas y personales; en la creación e imposición de sistemas artificiales y cerrados; en el destierro de la prudencia como virtud rectora de los gobiernos.

b. Frutos del racionalismo político son: la *Revolución Francesa*, acontecimiento histórico genético; el *Poder constituyente*, instrumento de demolición de la comunidad política; la *Constitución*, pacto creador del nuevo espacio político; el *Estado*, artefacto estructurador de la sociedad “racional”; la *soberanía*, instancia superior del poder absoluto, tendente al totalitarismo.

c. La inhumanidad de la obra política del racionalismo queda expresada en la idea de “Exilio” como estado de destrucción (de lo natural y sagrado) y de sustitución (por el artificio frío y ajeno) que se impone al colectivo social.

14. El liberalismo es el principio inspirador del “exilio”.

a. El liberalismo conduce inevitablemente a las sociedades a una situación a-política, que es, en definitiva, el “humus” del “exilio”.

b. El liberalismo es fruto del designio ilustrado y del espíritu revolucionario de crear un mundo nuevo a partir de las cenizas del orden antiguo, considerado irracional y arbitrario. Sus distintas conformaciones políticas (constitucionalismo, separación de poderes, democracia representativa primero burguesa, después de masas) se van colocando como piezas de un dominó en la medida en que el poder político moderno –el Estado “racional”- se vuelve capaz de someter la realidad social.

c. La situación “a-política” que crea el liberalismo es el resultado de su faceta *destructora* (el proceso de desvinculación), por la que hace desaparecer el mundo cordial de las asociaciones históricas y vigorosas, sustituyéndolas por realidades políticas descarnadas.

d. El individuo se convierte en el supremo impotente de la política; en el inadaptado ante la exterioridad uniforme y coactiva; en el extranjero del destino común; en recurso para la producción deshumanizada.

e. El liberalismo tiene una faceta *mitificadora*. Dado que los sistemas racionalistas son imposiciones de ideólogos y aprioristas, es necesaria la influencia perturbadora del saber figurativo y mágico, para persuadir a las masas.

15. La “democracia moderna” es la forma más acabada del “Exilio”.

a. Sobre la democracia hay tantos equívocos, que también se imponen distinciones previas. La “democracia”, en su versión moderna, no es una simple *forma de gobierno*. Es un *régimen político*, encuadrado en un sistema filosófico, del que se deduce un *sistema social* y una *forma de vida*.

b. La “democracia moderna” es bastante difícil de definir en todos sus alcances. Tiene mucho de ideación y de creencia, de realidad eternamente incumplida, incluso de utopía (o de distopía, según se le mire). Las definiciones dependen de cuál de estos elementos se dé por principal.

c. Para una definición sustancial, hay que contar con el antecedente de la Revolución Francesa. La Revolución de 1789 es la gran rebelión contra Dios y su religión. Pero no directamente, sino a través de la destrucción de la Cristiandad, en cuanto orden milenario que reconoce a Dios como supremo legislador.

d. La “democracia moderna” se funda precisamente en esa negación: se rechaza el fundamento divino-natural del orden político humano, para situarlo en la voluntad de los hombres.

e. Esto quiere decir que la democracia moderna es esencialmente *disolvente*. Y el principio de la disolución radica en el atentado contra el “Reino”, en el asalto a su principio basal. Una vez destruido éste, el resto es consecuencia.

f. El principio inmanentista de la democracia es destructivo de toda racionalidad. Lo prueba la *historia* (la democracia no confirmó los augurios de la edad de la razón); la *política* (la razón democrática ha sido alumbrada por la *pasión* revolucionaria) y la *práctica social* (la democracia convertida en axioma, se impone y no persuade).

g. La “democracia moderna” es la “frontera del mal”: la tentativa más ambiciosa de la Modernidad para destruir los reflejos de la Verdad en la sociedad política. Por eso, ni el “buen gobierno” ni el “bien común” son inherentes al sistema. Solo *per accidens*.

16. Las negaciones de la democracia moderna le han conducido a un sistema político contrario al orden del ser, al principio religioso-comunitario, al bien común y a la lógica racional. Con apoyatura insustancial, se levanta sobre un vacío, cubierto de propaganda, del que solo puede esperarse el imperio ascendente del caos y el estrépito de la caída.

## CAPÍTULO IV LA CRISIS DE LA HISTORIA

### I. ANTECEDENTES. EL SENTIDO DE LA TEMPORALIDAD HISTÓRICA

Desde los supuestos teológicos y filosóficos del Cristianismo, muchos pensadores se han esforzado por alcanzar una interpretación de la Historia<sup>862</sup>.

Para Gamba, la historia es un devenir compuesto de tres ámbitos que se articulan a modo de círculos concéntricos (la nomenclatura es nuestra). El primer círculo engloba el conjunto de actos humanos que se penetran mutuamente en una trama de sucesos, en parte fortuitos, en parte encontrados entre sí en razón de diversas causalidades. El segundo círculo es el entorno de esta trama. Lo que Gamba denomina los sucesos “cósmicos” que rodean y penetran los actos humanos: el paso del tiempo, la localización espacial, las condiciones y exigencias de la naturaleza física. El tercer círculo son los factores que trascienden estas dos dimensiones y que, desde fuera, le dan la definitiva significación, dibujando su completitud. En el tercer círculo es donde es posible aprehender la temporalidad histórica en toda su globalidad.

El hombre suele buscar un primer sentido o un hilo conductor básico a la Historia que le rodea en el suceder de sus actos humanos espacio-temporales. Para no tener la sensación de estar viviendo en el caos, necesita discernir en esa trama de sucesos conjugados un “dirigirse desde algo hacia algo”, un sentido de proceso universal. La misma realidad existencial le imprime, primariamente, un marco de significación mínimo a través del espacio y del tiempo, que se le presentan como las dos coordenadas básicas de su modo de existir material. En el espacio, los cuerpos se albergan en “un inmenso receptáculo”, expresa Gamba, donde se ordenan recíprocamente a través de relaciones mensurables. Y en ese espacio, los cuerpos son objeto de sucesión y movimiento, de permanente cambio, lo que equivale a decir que quedan sujetos al tiempo.

En los seres sensibles, el tiempo se traduce en la experiencia interna de un existir que es un decurso inacabado. “Un presente fugaz”, dice nuestro autor, “que al punto es pasado, pero que se engendra y nutre de lo pasado y se orienta de continuo hacia el futuro, hacia lo por venir”<sup>863</sup>.

Pero el ser humano trasciende esta condición. No es solo un ser sucesivo, sino también *reflexivo*. La estimativa y la memoria sensible le elevan más allá de la pura presencia de la “mente momentánea”, adquiriendo una individualidad diferenciada frente al inmenso proceso de la sucesión conocida. Pero, sobre todo, la luz del entendimiento le permite arribar a un conocimiento de la propia temporalidad, con un cierto dominio de sí mismo en el tráfigo de la sucesión indeclinable. Para Gamba, el hombre, en alguna medida, se hace dueño del tiempo a través del recuerdo voluntario y la anticipación

---

<sup>862</sup> Tres autores de influencia fundamental, con significados diversos: AGUSTÍN, San, *La Ciudad de Dios* (1958), tomos XVI y XVII, pp.61-857 y pp.859-1728, respectivamente; BUENAVENTURA, San, *Colaciones sobre el Hexaemeron* (1957), Tomo III, pp.139-659; VICO, *Principi di Una Scienza Nuova Intorno Alla Natura delle Nazioni* (1979). Sobre San Agustín, CANALS VIDAL, *Mundo histórico y Reino de Dios*, (2005). Sobre San Buenaventura, RATZINGER, *La teología de la historia en San Buenaventura* (2010), pp.40-235. Una interpretación de Vico, LILLA, *The Making of an Anti-Modern* (1993).

<sup>863</sup> GAMBRA, “El movimiento de la Historia” (1985), p.585. Sobre la necesidad de comprender el tiempo histórico, GAMBRA, “Lo que se da por sabido” (1959).

imaginativa y racional del futuro. Es capaz, incluso, de disponerse para la muerte. Es lo que el autor denomina la “*suiposesión* de los tiempos”. Por medio de ella, la vida humana supera la historia natural y se transforma en vida propiamente humana, en biografía personal.

Esa *suiposesión* tiene, obviamente, un carácter íntimo, interior. No se extiende a la existencia personal en todas sus dimensiones espacio-temporales, ni mucho menos al suceder de las conductas exteriores del conjunto de los hombres. Es una *suiposesión* que permite dotar de sentido personal al transcurso de la propia vida. Pero no de la vida de los demás, ni menos, del transcurrir histórico. En relación con éste, el ser humano suele sentirse “llegado demasiado tarde a un mundo demasiado viejo”. La historia, con el enorme peso de las pulsiones vitales incontroladas y de los estímulos exteriores azarosos, se presenta, a primera vista, como una enmarañada e incoherente selva de sucesos que le rodean.

Es aquí donde se vuelve comprensible el tercer círculo concéntrico del tiempo, que permite discernir el proceso histórico.

El mundo antiguo no pudo penetrar en esta significación. Destaca el filósofo español que para la antigüedad greco-latina no existía un concepto meta-temporal del tiempo. Tampoco una noción de unidad del género humano, que permitiera concebir una historia universal. Para los antiguos, la pregunta por el sentido de la historia “no tenía sentido”. La materia era eterna y el tiempo cíclico. La noción lineal del tiempo y de la historia no figuraba entre sus presupuestos filosóficos y culturales<sup>864</sup>.

Después del Cristianismo, los modernos tampoco han podido alcanzar la temporalidad histórica, al menos en su sentido global y extramental. Con el racionalismo, concibieron de un modo particular dicha temporalidad. Si el pensamiento es el *primum cognitum*, y el universo tiene una estructura completamente cognoscible para la razón humana, no hay dato fáctico que pueda quedar fuera de su órbita. En rigor, todo está dado. El mundo se explica por sí mismo; basta conocer sus principios y razones esenciales. La temporalidad es algo subsumible y dominable mediante el progreso de la razón. Se le concibe, en el fondo, como una limitación contingente que será eliminada en el decurso hacia la omnisciencia. En lenguaje kantiano, sólo el ser fenoménico se ordena en el tiempo y en el espacio. Estas categorías son formas puras de la intuición sensible, no de la razón teórica, ni del sujeto trascendental. Son ajenas, por tanto, al ser en sí o nouménico. En el fondo, lo que se está queriendo decir con estas sofisticadas fórmulas es que el sentido de la vida y de la Historia es el sentido del despliegue de la razón pura y de sus exigencias.

---

<sup>864</sup> A este propósito, subraya nuestro autor que “*las guerras púnicas, por ejemplo, no eran posteriores a la guerra de Troya en el sentido de una referencia a hitos o desenlaces temporales. El tiempo era cíclico, o, más bien, un retorno sin fin. Se consideraba a la materia eterna por no haberse originado en una creación ni poseer un término en el tiempo. Si se supone a éste infinito y los elementos de la realidad son en un número limitado, finito, quiere decirse que todo retornará al estado en que una vez estuvo. Platón situaba a las almas en un mundo superior, ajeno al eterno girar de la fortuna y a la ley inexorable de Adrastea (la necesidad), mundo de las inmóviles y arquetípicas ideas. Esa era su verdadera patria, su origen y también su destino. La cronología se refería a un suceso determinado -como la fundación de Roma- ajeno por entero a un sentido global o escatológico de la historia*”. GAMBRA, “El movimiento de la Historia” (1985), p.586.

Para Gamba, la Modernidad defiende, como espíritu general, una concepción atemporal y anti histórica. Su punto culminante se encuentra en el idealismo germano, particularmente en Hegel. No solo la realidad es penetrable completamente por la razón, sino que es producto de ella, de la evolución de la idea; es el resultado del proceso dialéctico de autocomprensión del espíritu. O sea, el sentido del tiempo equivale al desenvolvimiento de la idea absoluta<sup>865</sup>.

En el fondo, la Historia resulta completamente incómoda para el racionalismo. Su acontecer singular e irrepetible, constituye el más sólido obstáculo para la marcha ascensional de la razón<sup>866</sup>.

De Kierkegaard al existencialismo, una parte de la filosofía moderna reaccionó contra el atemporalismo racionalista. La “existencia” pasó a ser la categoría central en sus aspectos irracionales, opacos, impenetrables.

El gran mérito de Kierkegaard fue confrontar el racionalismo respecto de sus propias pretensiones. Hacer aparecer “la percepción angustiosa de la existencia como algo irreductible a la sistematización racional”. Destacar “la temporalidad incierta, la raíz alógica de los datos existenciales” para estremecer a una época que había decretado la ausencia del misterio y la validez total de la razón descarnada para organizar la vida<sup>867</sup>. La idea de tiempo, decía Balmes, es la idea de contingencia, incontrolable por la razón humana.

En este plano, observa Gamba que no hay concomitancia posible entre la interpretación hegeliano-marxista de la Historia y la interpretación existencialista. La primera prescinde de los factores personales: el individuo es, a lo más, expresión histórica momentánea o exponente numérico. La segunda, en cambio, pretende proyectar la situación concreta del existir humano en todo su carácter irrepetible y a-racional. La concepción hegeliano-marxista es dialéctica, cerrada, determinista. La concepción existencialista es plurivalente, abierta, indeterminada<sup>868</sup>.

Pero el existencialismo extrema la réplica anti-racionalista. El carácter fáctico de la existencia y los elementos irracionales del suceder universal le llevan a sostener que la vida no tiene sentido alguno:

---

<sup>865</sup> GAMBRA, “El movimiento de la Historia” (1985), p.589-590.

<sup>866</sup> GAMBRA, *La interpretación materialista de la historia. Una investigación social-histórica a la luz de la filosofía actual* (1946), pp.10-12; 14-16.

<sup>867</sup> GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), pp.43-44.

<sup>868</sup> Al respecto, anota nuestro autor: “*Si bien marxismo y existencialismo confieren a la realidad un carácter dinámico, lo hacen de manera muy distinta. El devenir dialéctico es la descripción o despliegue del absoluto mismo. En el dinamismo existencialista, toda la realidad, y de modo evidente la realidad espiritual, es un proceso continuo, indeterminado, siempre nuevo, de posibilidades ilimitadas e imprevisibles racionalmente. En la concepción materialista el proceso histórico aparece esquematizado, racionalmente disecado, deducido lógicamente de su pasado y organizado atemporalmente su porvenir. El existencialismo, en cambio, parte de la radical insuficiencia de la razón y se construye sobre la inmediata contemplación de la vida misma, sobre el descubrimiento pasivo del sentido de la historia y la analítica de la existencia humana misma, su valor y situación*”. GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), pp.45-46. El filósofo español no deja de tener esperanzas en el existencialismo: “*Un caso (el marxismo), representa un proceso caduco. En otro, la iniciación de (un proceso) que, aunque en mil casos desviado y frustrado, puede aún ser objeto de rectificación y esperanza*”. *Ibíd*, p.46.

*“No existe un orden previo, natural, ni signos que orienten el ser y el deber ser”, anota Gamba. “El hombre, biológica e históricamente, experimenta sucesos varios, inconexos, y elige en la soledad y en la incoherencia. Las interpretaciones son puestas por él, sobre la indiferencia y el silencio de la realidad circundante (...) En un universo del que se han extirpado los fines y el Fin Ultimo (se trata -dice Sartre-, de un «ateísmo coherente») no resulta posible crearlos por la mera relación de unos fines con otros. Fuera del dinamismo vital que, cuando es desbordante, halla fines en la vida misma, la negación de un fin último entraña, para una mente reflexiva, la clausura de todos los fines intermedios. Si nada es valioso en sí, nada es valioso para otra cosa”<sup>869</sup>.*

En síntesis, para el racionalismo la Historia es absolutamente comprensible, una vez penetrada la estructura racional del universo<sup>870</sup>. Para el existencialismo es lo opuesto: una trama en sí inexplicable, que carece de sentido. En términos de Sartre, cada cual clausura el propio significado de sus acciones, porque al crear el acto se da la propia norma de conducta y se impone el compromiso (*engagement*) con sus consecuencias.

Ninguna de estas posturas, sin embargo, sirve para dotar de genuino sentido a la Historia. Para los modernos, el tiempo es algo accidental, del que puede prescindirse para dar “racionalidad” al mundo de los hombres. En la versión de Hegel, podría incluso considerarse como un absoluto, extrínseco al movimiento de los seres naturales. La immanencia existencialista, por su parte, termina en el sinsentido. Para explicar la Historia hay que situarse, de algún modo, fuera de ella, hay que trascender la pura temporalidad. Es precisamente la respuesta que se encuentra en el Cristianismo.

Para el filósofo español, fue San Agustín quien mejor supo captar el problema. Si el tiempo transcurre exteriormente de un modo indeclinable, en el espíritu humano puede ser aprehendido, de alguna manera, mediante una triple presencia: la del pretérito, la del presente y la del futuro. Se trata de temporalidades que se unifican en el hombre a través del recuerdo, la vista del presente, y la mirada del futuro. Esa temporalidad presencial, percibida a través de la dispersión sucesiva de la existencia, encuentra su sentido profundo, su significado global y definitivo, al término de la vida humana, con una especie de recapitulación de todo el tiempo vivido. Una recapitulación que queda fija, fuera del tiempo, de cara a la eternidad, de acuerdo a la concepción cristiana del término.

El tiempo personal, por tanto, no se reduce a un mero existir sucesivo donde la muerte representa el corte definitivo. La muerte, de hecho, no es un corte, sino un tránsito. El “deber ser” del tiempo personal, con su triple presencia, se desenvuelve a partir de la sed de infinito que tiene todo ser humano. Cada biografía, como una “suma de edades”, debiera asumir de un modo progresivo la tendencia -natural y sobrenatural- a la unión con Dios, al descanso transtemporal, a la contemplación fuera de toda mutación.

En consecuencia, Dios, como causa final, es lo que da sentido, de un modo resolutivo, a la temporalidad de la vida personal. El tiempo en el que transcurre la

---

<sup>869</sup> GAMBRA, “El movimiento de la Historia” (1985), pp.591-592.

<sup>870</sup> Históricamente, el racionalismo es la filosofía “de la burguesía egoísta y codiciosa, que vive satisfecha en un mundo oficialmente perfecto y libre”, y que ignora deliberadamente los trágicos fenómenos del pauperismo, del desarraigo de los humildes a su medio, de la esclavitud maquinista. GAMBRA, “El Existencialismo, situación límite de nuestra época” (1959), con alusión al mérito de Unamuno. El “Dasein” y el “Sein-zum-tode” de Heidegger tienen una capacidad notable para develar los fallos del racionalismo como actitud epocal. GAMBRA, “El Existencialismo y el tema de la angustia” (1959).

existencia de cada ser humano solo es valorable, de un modo global y definitivo, a partir del juicio de Dios. Más allá de los múltiples actos de elección, aceptación o rebeldía; de paciencia, de control o de azar, para el cristiano, es con la muerte que la vida humana adquiere su significación completa. Ella adquiere todo su sentido ante los ojos de Dios, que conoce hasta el último rincón de los secretos del corazón humano y de las infinitas complejidades de las circunstancias. Supuesta la inmortalidad del alma, Dios valora según su justicia y su misericordia cada vida personal<sup>871</sup>.

Pero esa valoración, puede ser, de algún modo, ante-vista en esta tierra. El Cristianismo otorga a cada vida personal -y como proyección, también a la Historia- un sentido providencial. Esa mezcla no completamente discernida de libertad y azar concurre siempre a los planes providentes de Dios, de acuerdo a la doctrina de San Agustín. Esos planes, si pudiéramos hablar así, constituyen, para Gamba, el elemento inmóvil de la temporalidad histórica, el elemento suprahistórico, en donde se inserta el significado más profundo de la existencia en el tiempo:

*“Los hombres son co-autores y responsables de su vida y también de su destino. Pero Dios posee los hilos finales de la historia y la clave de su desenlace. Es clásica la distinción entre el fin de la obra (finis operis) y el fin del que obra (finis operantis), intencionalidades que a menudo no coinciden o, incluso, se contraponen. Pero existe (...) una tercera finalidad -la de Dios- que dispone acontecimientos y coincidencias, de forma que confluyan al premio o castigo de los hombres según sus culpas o merecimientos y también al plan general de Dios sobre la historia humana<sup>872</sup>”.*

El problema es que vida histórica de los pueblos no conocen una vida después de la vida. Los pueblos no tienen un alma inmortal, ni esperan la resurrección de la carne. Como conjunto humano, están inmersos completamente en la temporalidad. ¿Cómo, entonces, podría la Historia estar dotada de un sentido global y definitivo, desde una zona supra-temporal?

Precisamente a través de la Providencia divina. La Historia no solo tiene un significado humano, que puede comprenderse o no a simple vista. Tiene también, y sobre todo, un sentido *escatológico*, que refiere al fin de los tiempos, y por antecedencia, a sus dos momentos previos: el principio de los tiempos y su punto culminante. Creación, Encarnación y Juicio Final son los tres acontecimientos que marcan la Historia humana, por así decirlo, “desde fuera”, en cuanto el suceder de tiempo, como obra de Dios, se subordina a estos tres hitos:

*“En la cosmovisión cristiana habrá ya un comienzo histórico -la creación-, un punto culminante -la Encarnación del Verbo-, un desenlace por venir, igualmente histórico: la Parusía. Cuanto ha sucedido, sucede y sucederá se inserta en esa trama, en relación histórica con esos acontecimientos, y el acontecer universal adquiere así una dimensión temporal histórica en su sentido escatológico. Habrá una historia universal resolutive y común -la historia sagrada- con un pasado revelado o desvelado y un futuro profetizado. En ella, en ese contexto global y dotado de sentido, se sitúan las historias parciales de pueblos y civilizaciones y también la biografía de cada humano<sup>873</sup>”.*

---

<sup>871</sup> GAMBRA, “El movimiento de la Historia” (1985), pp.587-589.

<sup>872</sup> GAMBRA, “El movimiento de la Historia” (1985), p.589.

<sup>873</sup> GAMBRA, “El movimiento de la Historia” (1985), pp.586.



En la Historia universal, por tanto, los hombres conocen con cierta certeza el paso de la Providencia de Dios a través del significado escatológico. La historia sagrada es la trama invisible detrás de la trama visible de los acontecimientos personales e históricos, y constituye la apoyatura de la filosofía de la historia del cristianismo. Un proceso rumbo al desenlace final de la Historia, donde se traba la lucha entre el bien y el mal:

*“La historia posee así un sentido último en el que se conjugan el albedrío del hombre con el designio divino hacia el triunfo final de la Ciudad de Dios, ciudad de los elegidos, regida por el amor de caridad (amor Dei), frente a la ciudad terrenal de los impíos inspirada por el amor egoísta (amor sui). La Providencia divina relaciona así la eternidad de Dios y la temporalidad humana con la consiguiente inclusión de cada vida y cada historia concreta en la historia sagrada, resolutive o final. Tal ha sido durante siglos la Filosofía de la Historia del Cristianismo”<sup>874</sup>.*

Es interesante destacar que la filosofía de la Historia del Cristianismo otorga un sentido al devenir humano más allá de los propios condicionantes del cambio temporal. Implica, además, algo que supera al conocimiento<sup>875</sup>. Comporta un aspecto *salvífico*. La concepción cristiana de la Historia propone una solución al problema de la vida. Dios es fin último como Bien Supremo. Y se hace asequible al hombre –al individuo y a los pueblos- por la Redención que salva.

Se trata de una accesibilidad bastante paradójica porque el supremo fin humano se encuentra fuera de la temporalidad histórica. Los hombres han de usar precisamente esa temporalidad para alcanzar el fin transhistórico. Individualmente, a través de una aproximación a Dios a través de la vida moral. Socialmente, considerando ese fin como el bien máximo de todas las instituciones temporales.

La temporalidad, entonces, obra en favor de los hombres, no en su perjuicio. No es tiempo absoluto casi sustancial, como quería Hegel, ni algo puramente accidental o irrelevante, como pretendía el racionalismo común. Es temporalidad misteriosa, pues desde la historia de la salvación el tiempo no se presenta al hombre como pura sucesión temporal transcurrida, como pasado irreversible. En el movimiento por alcanzar el Bien Supremo, el tiempo es proceso (biográfico o histórico), donde hay tendencia, torsión, arrepentimiento o rectificación. Tras ella aguarda la vida eterna, esa *interminabilis vita tota simul et perfecta possessio* de Boecio<sup>876</sup>. Y tras la Historia, emerge la expectativa de la Parusía y la justicia definitiva del Juicio Final.

## II. MODERNIDAD Y ACELERACIÓN DE LA TEMPORALIDAD HISTÓRICA.

La Modernidad se encuentra muy distante de la concepción cristiana precedente. Incluso de su propia versión “heroica” de la Historia, en la que soñaba con dominarla por completo, gracias a las luces de la razón. La Modernidad, por impulso de su propio dinamismo, ha impuesto una aceleración temporal a los acontecimientos, y como un río que fluye de forma turbulenta, la previsibilidad de la Historia se le ha escapado de las manos. Incluso los sueños utópicos le han abandonado. La distopía y el caos se asoman en el horizonte. Gamba dedica notables páginas a este proceso. Es lo que revisamos a continuación.

---

<sup>874</sup> GAMBRA, “El movimiento de la Historia” (1985), pp.589.

<sup>875</sup> La visión cristiana no es una gnosis.

<sup>876</sup> GAMBRA, “El movimiento de la Historia” (1985), pp.593.

## 1. LA CONTRA-POSICIÓN DEL PENSAMIENTO CRISTIANO: EL PROGRESO “EN LA” HISTORIA.

Comentando los “Ensayos sobre el progreso” de García Morente, destaca nuestro autor la fuerza seductora de la idea de “Progreso” en la formación de la mentalidad moderna. Se trata, propiamente, de una *creencia*, puesto que nadie ha llegado ni por principio llegará a la meta o realización total del progreso, a efectos de confirmar sus resultados positivos<sup>877</sup>.

Concuera nuestro autor con Morente en que es la base filosófica kantiana –la distinción y contraposición entre el conocimiento de lo empírico y la concepción de lo absoluto- lo que ha sostenido la vigencia de esta idea en la Modernidad. El progreso tiene que ver con el creciente dominio de lo segundo sobre lo primero<sup>878</sup>.

Sin embargo, para comprender bien el “Progreso” moderno hay que hacer una distinción preliminar. Gamba distingue entre el “progreso *en la* Historia” y el “Progreso *de la* Historia”<sup>879</sup>.

El progreso *en la* Historia es el genuino progreso al que puede aspirar el ser humano. Consiste en el conjunto de esfuerzos de los pueblos y civilizaciones por perfeccionar los diversos aspectos de la vida humana. Se trata de un esfuerzo, por un lado, acumulativo –piénsese en el desarrollo técnico, o en la higiene-, pero, por otro, asimétrico. Hay avances y retrocesos, y el avance en un aspecto no supone necesariamente el avance en los otros. En este sentido, no parece existir en la Historia progresos absolutos.

El mundo moderno, por ejemplo, se ha inclinado por el cultivo de la técnica, en una especie de “monocultivo” o “hipertrofia” que ha supuesto el desinterés por otros aspectos del desenvolvimiento humano. ¿Ha progresado la humanidad? En el desarrollo industrial y científico es indudable. Pero este desarrollo ha ocasionado, a su vez, males espirituales, morales y ambientales de difícil solución. Los bienes de carácter hedonista que produce la sociedad industrial no parecen compensar la entidad de sus males. El progreso moderno es, desde este punto de vista, bastante asimétrico.

El progreso *en la* Historia nunca podría ser, de todos modos, puramente científico, industrial y tecnológico. El perfeccionamiento integral del hombre supone el cultivo de todas las virtudes clásicas, particularmente las morales e intelectuales, en un cuadro donde las “cosas” se subordinan a la persona y no la persona a las “cosas”. El perfeccionamiento humano es primordialmente interior y solo subordinadamente tiene que ver con el mejoramiento del entorno.

Gamba subraya que para el Cristianismo el progreso consiste fundamentalmente en una elevación espiritual y moral. Dado el estado de caída de la condición humana, es

---

<sup>877</sup> Sobre el “progreso” como lo opuesto a estancamiento o retroceso y “Progreso” como ideal ilustrado, GAMBRA, “Política de progreso” (1995).

<sup>878</sup> GAMBRA, “Información bibliográfica” de GARCÍA MORENTE, *Ensayos sobre el progreso* (1981), pp.780-781, con alusión a los efectos negativos que, para García Morente, tiene la idea progresista en la especialización de las ciencias y en la vida espiritual humana, dado el apresuramiento de la vida y la defeción intelectual ante procesos negativos supuestamente ineluctables.

<sup>879</sup> GAMBRA, “El mito del progreso: el progreso de la historia y el progreso en la historia” (1969), pp.159-177.

algo que no está asegurado, ni individual ni socialmente. Por eso, el progreso puede quedar paralizado, incluso deshacerse y descaminar hacia atrás. En este sentido, la noción de “camino de perfección” es más expresiva y exacta que la de progreso. Apela a un aproximarse hacia algo inmóvil, perfecto, a través de una vía que no está garantizada. El progreso consiste en ese acercamiento. Aunque lo más importante no radica en el movimiento, sino en su término, en lo eterno<sup>880</sup>.

Para calificar los procesos históricos como progresos o retrocesos se requiere, por tanto, de una escala de valores. Esa escala de valores es doble: se funda, en primer lugar, y como acabamos de ver, en el desarrollo de las virtudes morales. Pero también existe otro nivel: el de la fe. Esta permite mirar el progreso desde el ángulo de la Historia Sagrada, y fundar, subsecuentemente, en los hitos de la misma fe, la valoración de los progresos y retrocesos de la historia profana. Esta queda marcada por los hitos de la caída y del pecado original, la Encarnación, la Redención y el Juicio Final. A los que se podrían agregar los pecados actuales de los pueblos y la fidelidad de las naciones a la gracia divina.

La clave del desarrollo de la Historia Sagrada -que es la historia definitiva y resolutive- la conoce solo Dios. El hombre, aún cuando entienda los hitos de la fe, vive no solo inmerso, sino que consciente de la historicidad.

Esta “conciencia de la historicidad” proviene precisamente de la mentalidad judeocristiana. Ella imprimió en la historia profana la idea de que, aún inserta en los planes de la Divina Providencia, los hombres deben adelantar en la civilización haciendo buen uso de su libertad<sup>881</sup>.

Pero la “conciencia de la historicidad” no es necesariamente conciencia de progreso. Observando el juego de la libertad, el hombre sabe avanzar, pero también declinar. Hay épocas de plenitud y épocas de decadencia, y en distintos ámbitos. En este plano, el ser humano, como *homo-visitor*, ha de utilizar su libertad para la perfección natural y espiritual de su mundo. Una libertad, sin embargo, defectible, y que de todos modos se encuadra en los planes misteriosos que Dios tiene para la Historia<sup>882</sup>.

---

<sup>880</sup> GAMBRA, “El mito del progreso: el progreso de la historia y el progreso en la historia” (1969), p.163. El Cristianismo se inserta (aunque superándolo desde el conocimiento de la fe y la práctica de la esperanza y la caridad) en el ideal clásico del ethos. La civilización greco-romana buscó el hombre armónico (*agathós*), como modelo, en oposición al *apeiron* o lo informe. Sobre el ideal de la armonía del cuerpo y del alma mediante el dominio de las pasiones para alcanzar el momento de la suprema inteligibilidad. GAMBRA, “El García Morente que yo conocí (aquella extraordinaria irrupción de la gracia)” (1957), pp.141-145, con referencia a dos interpretaciones del humanismo griego (la de Camus y la de Bruckberger).

<sup>881</sup> GAMBRA, “Información bibliográfica,” SILES SALINAS, *Ante la historia* (1970), pp.142-142.

<sup>882</sup> Puntualiza Gamba al respecto: “*El cristiano cree, naturalmente, en un desarrollo de la historia universal, en una escatología de la historia cuyo secreto está en Dios. Sólo El lo conoce; pero cada hombre ha recibido el encargo de perfeccionarse, de salvarse a sí mismo y de salvar lo suyo y los suyos. Pero esta idea de un destino último del mundo nunca ha sido paralizadora en Occidente de sus energías: por esa sutil idea de la Providencia divina, Dios -es la idea de San Agustín- escribe recto con renglones torcidos. Dios dirige el mundo sin perjuicio de la libertad de los hombres: los hombres escriben libremente su historia, sin menoscabo de que Dios escriba la definitiva historia universal*”. GAMBRA, “El mito del progreso: el progreso de la historia y el progreso en la historia” (1969), p.171.

## 2. EL PROGRESO “DE LA” HISTORIA: LA CONFIGURACIÓN DE LA TEMPORALIDAD MODERNA.

La Modernidad evoca con la idea de “Progreso” algo completamente distinto al Cristianismo: un avance absoluto en la Historia.

Aquí, en rigor, no hay una tabla de valores para calificar el proceso histórico humano: lo que es posterior (lo moderno) es mejor que lo anterior, y cualquier avance en la novedad suma al progreso. Se trata de una noción de “Progreso” *con mayúscula*, una acepción *hipostasiada*. Responde a una concepción filosófica de carácter determinista, incompatible con la temporalidad histórica de la tradición judeocristiana. Aunque ha recibido muy diversas formulaciones, Gamba reconoce en el racionalismo su sustrato común.

Podría plantearse si el progreso, como avance necesario y simétrico, es, de alguna manera, una idea heredada del Cristianismo. Al menos, porque fue éste quien rompió con el eje de la historia circular de la mentalidad antigua. Se trata, sin embargo, de dos ideas de inspiraciones completamente distintas. El progreso moderno, sustenta Gamba, en la medida en que es fruto del racionalismo no tiene puntos de contactos –salvo accidentales– con el Cristianismo<sup>883</sup>.

Debemos insistir aquí en una idea fundamental. La mentalidad racionalista cree que conocido el despliegue esencial del universo en algún estadio de la humanidad, el futuro será predecible para la razón con la claridad de un teorema matemático. De mismo modo, podrá deducirse el pasado. Y no podría ser de otro modo. El racionalismo sustenta, como principio filosófico, que la realidad no se apoya en unos datos creados, contingentes. El desarrollo de lo real tampoco está sujeto a la indeterminación o al azar. Todo lo existente es producto del desenvolvimiento necesario de una estructura racional que, una vez penetrada por la razón, puede identificarse con su propia esencia<sup>884</sup>.

De ahí que el “Progreso” no solo sea una “idea”, sino un “ideal”: la humanidad fundada en las solas luces de la razón, liberada al fin de la superstición y del fanatismo, avanzará en continuo progreso hacia el conocimiento y dominio total de la realidad. En alguna etapa de la evolución podrá realizarse la meta señalada por Laplace, que hemos citado varias veces: todo aparecerá con la evidencia de lo necesario<sup>885</sup>.

En este cuadro, el “Progreso” equivale a “Progreso *de la* Historia”. La Historia, una vez que se sujeta a los principios racionales, avanza indefectiblemente hacia el “Progreso”.

En el siglo de las luces, se trataba de un ideal puramente teórico y regulativo. Se pensaba simplemente que en la medida en que la razón expandiera sus luces a través de las diversas ciencias iría aproximándose a la meta. Una creencia “estética”, propia de la

---

<sup>883</sup> GAMBRA, “El mito del progreso: el progreso de la historia y el progreso en la historia” (1969), pp.163-164.

<sup>884</sup> GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp.139-140.

<sup>885</sup> GAMBRA, “El mito del progreso: el progreso de la historia y el progreso en la historia” (1969), pp.164-166.

Enciclopedia, que pronto fue transformada, como sabemos, en impulso revolucionario, por obra de Rousseau<sup>886</sup>.

El ideal ilustrado no bastaba para concebir una Filosofía de la Historia. Era solo su primer paso genético. Se hacía necesario explicar la globalidad de la Historia, en todas sus etapas, a partir de la categoría del “Progreso”. Había que otorgar a la Historia universal un sentido pleno desde la mirada del “Progreso”. Esta fue, a juicio de Gamba, la gran obra que emprenderían, por vías distintas, Comte, por un lado; Kant, Hegel y Marx, por otro.

Para Comte, el “Progreso” no es un ideal al que se aspira, sino algo inherente a la Historia. Una suerte de ley biológica capaz de conducir a la humanidad desde la infancia hasta la madurez. Son conocidas las tres etapas sucesivas que empujan el desenvolvimiento de la Historia: el estadio *religioso* o de infancia (el hombre primitivo que atribuye causalidad divina a las fuerzas de la naturaleza), el estadio *metafísico* o de adolescencia (la razón pretende conocer el universo mediante ideaciones universales y abstractas) y el estadio *positivo* (la razón se vuelve científica y se funda en la única realidad: los hechos experimentales y verificables).

En la faceta positiva, la humanidad alcanzará, por evolución indeclinable, el saber absoluto. Y no será gobernada por Dios ni por el pueblo, sino por los científicos y tecnócratas, concedores de las leyes necesarias<sup>887</sup>.

Comte influyó hondamente en la idea de “Progreso” científico. Al desposeer empíricamente a la ciencia de todo supuesto metafísico, la convirtió en paradigma. La ciencia “positiva” será, en adelante, el área privilegiada del “Progreso” moderno. El lugar del “prejuicio antimetafísico”, que actuará sobre la conciencia moderna para que ésta se limite a la “fragmentariedad del dato científico como único saber posible y real”<sup>888</sup>.

En paralelo, Gamba destaca cómo la gran obra que realiza Kant en la materia es la de remoción de obstáculos. Con el filósofo de Königsberg se clausuran las preguntas metafísicas del ámbito de la razón humana<sup>889</sup>, mediante una propuesta que no será ingenua, como la de Comte, sino fundada. El “Progreso” moderno se hace posible en adelante sin teología y sin metafísica<sup>890</sup>.

---

<sup>886</sup> GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp.140-142.

<sup>887</sup> GAMBRA, “El mito del progreso: el progreso de la historia y el progreso en la historia” (1969), pp.169.

<sup>888</sup> GAMBRA, “Maritain y Teilhard de Chardin” (1969), p.781. Apunta en otro lugar nuestro autor que el ideal de la ciencia moderna (en la medida que depende del racionalismo) es dividir y reducir la realidad de los seres. Se trata de un ideal gnóstico. GAMBRA, *La interpretación materialista de la historia. Una investigación social-histórica a la luz de la filosofía actual* (1946), pp.136-137. El antecedente de dicha actitud, como vimos en su lugar, se encuentra en la “refinada superficialidad” de la filosofía extravertida de los siglos XVII y XVIII y la intención metodológica de ignorar las realidades más profundas. *Ibíd.*, pp.139-140.

<sup>889</sup> GAMBRA, “El mito del progreso: el progreso de la historia y el progreso en la historia” (1969), pp.167-168.

<sup>890</sup> Gamba destaca en otro texto la actitud “kantiana” de la filosofía decimonónica: la reducción de la realidad de los fenómenos a una sola “experiencia”. Como contrapunto, el filósofo español advierte que la realidad espiritual es la médula del proceso histórico. GAMBRA, *La interpretación materialista de la historia. Una investigación social-histórica a la luz de la filosofía actual* (1945), pp.158, 165-166. Gamba no analiza los textos donde Kant se refiere a la filosofía de la historia. Su visión parte de las “Críticas”. Es probable que se deba a que en el ámbito de las concepciones históricas, Hegel constituye, para él, el epígono superador.

Asimismo, el filósofo de Königsberg se empeña en la tarea gigantesca de otorgar una auto-comprensión al sentido de la Historia, como desenvolvimiento de la razón autónoma. A la idea moderna de progreso le ayunta una nueva concepción de la moral. La Ilustración ya había fundando una ética naturalista, en donde las esperanzas de desarrollo se colocan en la educación y en la ciencia. Kant da a esta vía consistencia filosófica, al ubicar en la autonomía en centro de la ética<sup>891</sup>.

Pero la concepción global del “Progreso *de la Historia*” está reservada a Hegel y a Marx. El sentido de la historia no puede provenir de una explicación providencialista. Tampoco desde concepciones románticas, como el espíritu del pueblo, o el destino de una raza. Todas estas nociones implican un elemento dado, existencial, concreto, a-lógico. El sentido de la historia debe brotar, por el contrario, de la misma estructura del absoluto racional.

Hegel concibe la Historia como producto del Espíritu Absoluto, sujeta al ritmo dialéctico e inexorable de la tesis, la antítesis y la síntesis. El filósofo germano lleva al extremo el error metodológico del racionalismo: sustituir la comprensión de la realidad histórica por su reducción a Razón. Reemplazar la labor *cognoscitiva* por la pretensión *asimilativa*; la actividad interpretativa por el querer sistematizador<sup>892</sup>.

Marx coincide con Hegel en la pretensión de fundar la ciencia universal. Pero ya no lo hace sobre el espíritu, sino sobre la materia, aplicando la dialéctica racionalista a las relaciones materiales de producción y consumo. Es la economía la que crea y mueve el pensamiento humano. En este sentido, Marx rechaza la contemplación del proceso histórico desde la quietud de la Idea. El futuro socialismo -época de organización definitiva- supone la Revolución<sup>893</sup>.

El marxismo es, en este sentido, el último espolón del racionalismo aplicado a la Historia. El progreso histórico se realiza no a partir del individuo, como en el liberalismo, sino con prescindencia de él, incluso contra él<sup>894</sup>. El caos del suceder temporal será organizado por las leyes que rigen el materialismo histórico<sup>895</sup>.

---

<sup>891</sup> GAMBRA, “Información bibliográfica”, RANDLE, Patricio (ed.), *La Enciclopedia y el enciclopedismo* (1983), pp.991. A resultados, “*la nueva moral se funda en el estudio de la naturaleza humana, que, como guía moral, permitirá elevarse a juicios universales (...) La moral será ante todo antropológica y social, y el mayor pecado estribará en poner trabas a la difusión de las luces y al progreso de la ciencia. La tolerancia será la virtud capital que acabará con todo dogmatismo*”. *Ibíd.*, p.991.

<sup>892</sup> GAMBRA, *La interpretación materialista de la historia. Una investigación social-histórica a la luz de la filosofía actual* (1969), pp.10, 18-19.

<sup>893</sup> GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), pp.41-42. Marx tiene una reacción inicial anti-idealista. Pero luego sucumbe a los mismos métodos y a las mismas aspiraciones del sistema: un pretendido historicismo que se convierte en pura sistematización racional. *Ibíd.*, p.43.

<sup>894</sup> “*La razón*”, anota Gamba, “*puede imponerse sobre este inmenso caos de la Historia y establecer una planificación racional a medida del Hombre. La Revolución Francesa fue el primer intento de racionalizar las formas irracionales de la vida, de crear sobre la existencia una estructura autoexplicativa semejante a la que el racionalismo de la Enciclopedia había ensayado en la ciencia. Pero el intento se detuvo por el prejuicio empirista o individualista (...) El racionalismo nunca acabó de comprender al individuo, debido a su carácter existencial e “inefable” (...) La gran revolución racional no puede estar lastrada por el principio individualista, que es, por sí mismo, irracional (...) El racionalismo tuvo su versión empírica en el liberalismo, pero debía dar un paso hacia su versión universalista, transpersonalista, y es el marxismo*”. GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), pp.50, 52.

<sup>895</sup> Nuestro filósofo escribe a este propósito: “*Es necesario cerrar los ojos a todas las contradicciones, (...) afirmar la razón y entregarse a sus últimas consecuencias lógicas. El individuo no es más que una multitud*”.

La Historia cobra, así, un sentido definitivo que se consume fuera de la Historia. El futuro del paraíso marxista es atemporal y anti-histórico. Cuando se derribe la última fase dialéctica del proceso, ya no habrá Historia, pues el hombre habrá dominado la trama económica del tiempo.

Aunque en la época en que escribe Gamba el materialismo histórico ya se encuentra en crisis en el ámbito teórico<sup>896</sup>, el autor destaca la persistencia de sus ideas básicas. A su juicio, se trata de la interpretación más sencilla para explicar las luchas del proceso histórico social, particularmente en el siglo XX, tan caracterizado por el predominio económico<sup>897</sup>.

De todos modos, el “Progreso *de la* Historia” no llega al hombre de la calle como sistema filosófico, sino como fe o creencia. Desde tal ángulo, Comte, por un lado, y Marx por otro, representan los dos polos de esa fe en el progreso racionalista, y sus aportes pueden complementarse en una sola unidad de sentido. La fe de Comte en el progreso científico debe ser completada por la creencia en la praxis político-social marxista. La fe científica del positivismo resulta insuficiente para la Modernidad si se mantiene en una actitud puramente cognoscitiva, pasiva ante la realidad. El mundo no está hecho para ser contemplado, sino para ser transformado.

En este sentido, la fe en el Progreso es asumida por el hombre moderno como un caleidoscopio de varias creencias sumadas: “fe en la estructura racional del Universo; fe en la capacidad de la mente para penetrarla sin residuo; y fe en la técnica humana para recrear ese Universo a su medida. Fe, en definitiva, en un Paraíso sobre la Tierra”<sup>898</sup>.

Empero, esta fe que parecía tan consistente durante el siglo XIX ha ido desgajándose en el siglo XX, en concomitancia con una serie de fenómenos que, por un lado, descuadran el tiempo moderno de sus ejes, y por otro, lo radicalizan en un movimiento desquiciado para la temporalidad humana.

### 3. LA CRISIS DE LA TEMPORALIDAD MODERNA. EL PROGRESISMO.

Desde el ángulo histórico, la fe en el “Progreso *de la* Historia” es objeto de duras pruebas durante el curso del siglo XX. La Primera Guerra Mundial, con todos sus horrores, desmiente las ilusiones científicas y políticas de los viejos racionalistas. El

---

*de un millón dividida por un millón, un instante o un parcialísimo punto de vista dentro de la evolución de un todo cuya estructura es racional*”. GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), p.52.

<sup>896</sup> Para Gamba, no es posible confundir materialismo histórico con realismo histórico. El primero es la más acabada forma de concepción mecanicista de la historia. Supone que el principio del acto humano es siempre el motivo inferior y más material. Y hace de ello el objeto de la Historia. En realidad, para una interpretación adecuada de ésta se requiere considerar las “directrices de conjunto”, el sentido unitario del actuar humano. GAMBRA, *La interpretación materialista de la historia. Una investigación social-histórica a la luz de la filosofía actual* (1945), pp.207-208, 45-48, 107-128. Sobre los fines espirituales (superiores), como base de la interpretación histórica. *Ibíd.*, pp.133-134. El materialismo histórico presenta fallas capitales frente a la irreductibilidad de la realidad espiritual, la inexplicabilidad de la contingencia histórica, y la imprevisibilidad de la temporalidad. *Ibíd.*, pp.242-243.

<sup>897</sup> GAMBRA, *La interpretación materialista de la historia. Una investigación social-histórica a la luz de la filosofía actual* (1946), pp.5-6. Suplementariamente, la interpretación marxista de la historia resulta una vía fácil para dar un sentido racionalista a la historia, como alternativa a la historiografía de sucesos y azares. Sobre este último punto, GAMBRA, “Familia y Sociedad” (1995), p.929.

<sup>898</sup> GAMBRA, “Seréis como dioses” (2001), p.478.

“hombre espectral” del racionalismo fracasa tres veces en sus esperanzas históricas y es forzado a caminar sobre las ruinas de las dos guerras mundiales<sup>899</sup> y, posteriormente, del marxismo hecho sistema.

Desde el ángulo teórico, con la crisis del racionalismo, la Modernidad pierde su gran dirección filosófica. El siglo XXI vive de la convulsión del sistema racionalista, y la filosofía contemporánea late dispersa, sin que haya podido construir un “suelo” para la reflexión<sup>900</sup>. Esa falta de “suelo”, de “ideas-fuerza”, de dirección general en filosofía, son síntomas de un fenómeno más amplio que Gamba, utilizando la designación de Halévy, denomina “aceleración de la historia”, u otras, como los “vientos de la Historia”, tiempos cronolátricos o el “mito de la Historia”.

Más allá de los matices diferenciales, Gamba apunta con estos términos a la crisis de la temporalidad moderna. De la reunión de múltiples textos del autor, se pueden extraer los aspectos esenciales de dicha crisis:

i) *Históricamente*, los acontecimientos se sostienen en la “arista vertiginosa” (Sartre) de un tiempo en constante cambio. Esto significa que, en realidad, no se sostienen. Porque el cambio se produce con movimiento de aceleración. Y con pretensión universal de obsolescencia. Todo lo que existe en la contemporaneidad tiende a contener, como los productos industriales, una fecha cada vez más próxima de vencimiento<sup>901</sup>.

ii) *Psicológicamente*, esta aceleración imprime en la humanidad una necesidad /obsesión por mantenerse al día. Esfuerzo inconducente de una adaptación continuamente reiniciada. Por principio, todo esfuerzo de adecuación a lo nuevo es superado, en proporción geométrica, por el desgaste cada vez más inmediato de la novedad. Alcanzar lo nuevo es un incesante recomenzar. El mito de Sísifo es la fotografía más elocuente de la época<sup>902</sup>.

iii) *Sociológicamente*, el hombre ha perdido toda noción de un orden previo. El proceso de desvinculación de la Modernidad ha destruido los “asideros existenciales” del orden político, social, familiar y económico. Solo existe, para apoyarse, la eficacia práctica del presente en movimiento.

iv) *Moralmente*, el ser humano ha perdido el espíritu de conservación de lo propio común: la familia, la profesión, la comunidad local, etc. Si no hay orden comunitario, no hay arraigo. No hay nada, por tanto, que conservar. Ni realidades sociales compartidas ni principios. El proceso de desvinculación se desdobló en proceso de individualización y emancipación completa. Ya no hay capacidad de resistencia social. El hombre se abandona al flujo de la Historia. Solo resta el instinto de conservación individual<sup>903</sup>.

---

<sup>899</sup> GAMBRA, “Y en los hombres de buena voluntad” (1945).

<sup>900</sup> GAMBRA, *La interpretación materialista de la historia. Una investigación social-histórica a la luz de la filosofía actual* (1946), p.20.

<sup>901</sup> GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp.129, 131.

<sup>902</sup> “Como el mito de Sísifo”, apunta el filósofo español, “el hombre moderno sabe que nunca logrará asentar el peñasco de su constante esfuerzo, y que este rodará por una ladera cada vez más alta y empinada”. GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), p.130.

<sup>903</sup> GAMBRA, “El mito del progreso: el progreso de la historia y el progreso en la historia” (1969), pp.169-170.



v) *Antropológicamente*, el hombre involucre hacia una mentalidad puramente imaginativa. Fenómenos como el cine, la TV, los videojuegos, y, en general, las técnicas sugestivas y virtuales de entretenimiento, han sustraído progresivamente al ser humano de “su capacidad abstractiva y discursiva”, de “su esfuerzo de pensar”, de “su gusto por la lectura, por el diálogo interior y con los semejantes”. La persona tiende a no vivir dentro de sí misma. Hay todo un universo de imágenes que le condiciona, dirigido al subconsciente pre-racional más que a la “esfera lúcida del conocimiento”<sup>904</sup>.

La fe en el “Progreso *de la Historia*”, anidada en comprensiones del racionalismo sistemático, no parece servir ya en un mundo que no cree en ideaciones universales. La noción de “Progreso” deriva, entonces, hacia lo que Gamba denomina “progresismo”. O lo que es equivalente como concepción: “los vientos de la Historia” o el “mito de la Historia”. Una versión endeble del “Progreso” moderno, sin la menor consistencia teórica. Una versión que exaspera sus propios ejes, hasta arribar a la demolición completa del sentido histórico<sup>905</sup>.

Para la mentalidad progresista, para la concepción de los “vientos de la Historia”, el progreso no es solo antecedente de sentido para explicar la historia como despliegue racional. El progreso ha pasado a ser el sentido mismo de la historia. No es ya la expectativa necesaria, presupuesto del desarrollo de la razón. Es la historia misma la que ha devenido en progreso en virtud de su propia facticidad. Es a esa facticidad a la que se imputa el “debe ser” racional, por el solo hecho de que los tiempos corresponden a los de “hoy”. El buey detrás de la carreta. El “presente” de la Historia equivale, sin más, a progreso. Creencia y objeto han venido a ser lo mismo; se ha producido la identificación completa.

*“La historia es como la corriente de un gran río sagrado que lleva sobre sus espumas cuanto merece ser, y orilla o hunde en su seno cuanto es de suyo inviable (...) Lo que está vigente (...) se justifica por su propia existencia”*<sup>906</sup>.

Para el filósofo español estas consecuencias reflejan la deriva en que se encuentra la Modernidad respecto de su propio tiempo histórico. Si el proceso de desvinculación moderno está consumado, si no es posible reconocer ningún punto de referencia fuera de la acción humana, agotada en su inmanencia, entonces el sentido de la Historia se encuentra en lo “real prevalente”, al que se le ha de atribuir –como producto humano- una supuesta dialéctica racional.

El imperativo del progreso se transmuta en el imperativo del cambio. “*Un cambio sustantivado*”, anota Gamba, “*sin mención expresa de su punto de partida ni de sus objetivos. Un cambio sin viabilidad ni sentido*”. Un cambio que “*responde a un tiempo en que el sentimiento más generalizado es un «encontrarse mal en la propia piel» y un despego radical hacia el propio ambiente, las costumbres establecidas, el medio en que se vive*”<sup>907</sup>.

---

<sup>904</sup> GAMBRA, “El mito del progreso: el progreso de la historia y el progreso en la historia” (1969), p. 161.

<sup>905</sup> “Nada puede haber más cobarde” –apunta Gamba- “que la actitud evolutiva, inesencialista de cuanto es histórico y real”. La descripción de los “vanguardistas”, los “espíritus de su tiempo”, los “espíritus fuertes y enteros”, los profetas de la tecnocracia, en GAMBRA, “Vanguardismos y conservatismos” (1960).

<sup>906</sup> GAMBRA, “El realismo político de Vegas Latapie” (1985), p.1183.

<sup>907</sup> GAMBRA, “El movimiento de la Historia” (1985), p.583.

En rigor, este imperativo del cambio es una especie de adulación del espíritu moderno respecto de sí mismo, de su sentido de innovación perpetua a la que está condenado, de su conciencia de revolución permanente que le encadena. Una adulación absurda porque es un continuo devorarse a sí mismo. Como Saturno o Cronos, el moderno devora las obras de su época.

La adulación es, en el fondo, un acto de idolatría. La Modernidad ha convertido a sus seguidores en “hijos y adoradores de la temporalidad”. Condición inhumana, nota nuestro autor. El hombre es un ser sucesivo, como vimos. Pero además, *reflexivo*. No yace enfrascado en el encuadre material de su propia inmediatez. Al final de su trayectoria, la Modernidad le ha insertado en una condición irracional. La “cronolatría”, le llama Gamba:

*“Pese a que el hombre es el único ser de este mundo capaz de trascender en cierto modo su condición temporal y de dominarla con su reflexión y albedrío, nuestros contemporáneos han venido a caer en las redes de esa misma temporalidad hasta profesar, por caminos paradójicos, una verdadera cronolatría. Las nociones absolutas y más propiamente humanas por racionales como las de verdad y de bien se estrellan hoy contra la muralla de un temporalismo erigido en juez inapelable o suprema instancia. Juicios y razonamientos no se califican hoy de verdaderos o de falsos, sino de vigentes o de superados, de actuales o de caducos u «obsoletos» (...) ¿Cómo ha podido llegar el hombre a esta inmersión cronolátrica que anula en él su más propia vocación humana, trascendente?”<sup>908</sup>*

La “cronolatría” conduce a una particular concepción de la Historia. A la Historia, dice Gamba, en su “imagen mayuscular e hipostasiada”, equivalente a un fluir valioso por sí mismo, que se mueve superándose, de plenitud en plenitud. Son los “vientos de la Historia”, donde ésta se escribe con mayúscula y se convierte en objeto de divinización. Como fluir constante, como movimiento en acción, a ella se le atribuye la preformación de toda realidad humana y la explicación final de su génesis y desarrollo.

La Historia es flujo creador siempre en progreso, sustancia omnipresente que secreta desde sí misma el futuro. Ante ella, los hombres deben rendirse y someterse al sentido de su marcha, “como el que sobrenada en una corriente impetuosa superior a sus fuerzas”. Cualquier idea de resistencia se vuelve ridícula. El gran mal no es el mal moral sino lo que se niega a tomar conciencia de la naturaleza absoluta e irreversible de la evolución histórica; lo que estorba el carácter “sagrado” del actual movimiento temporal<sup>909</sup>.

#### 4. LOS “VIENTOS DE LA HISTORIA” Y LA DESTRUCCIÓN DE LA TEMPORALIDAD HUMANA.

Los “vientos de la Historia” y sus equivalentes descriptivos entrañan la divinización de la facticidad acelerada en sus líneas de significado fundamentales. El fenómeno arrastra graves consecuencias para la temporalidad humana:

---

<sup>908</sup> GAMBRA, “El movimiento de la Historia” (1985), p.586.

<sup>909</sup> GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp.131, 143.

i) PÉRDIDA DE LA CONCIENCIA HISTÓRICA. Para mantener el culto al fluir presente se requiere de un “instanteneísmo” ignorante del acaecer pretérito. Se impone un olvido del propio pasado; un abandono de la inserción viva del ser humano en la tradición civilizatoria que le ha precedido. Una especie de ceguera. El hombre ya no se considera un ser substancial que se desenvuelve en relación (o re-ligación) con realidades que le preceden o principios que le trascienden. No es protagonista de un devenir que concreta una idea moral o un designio superador de su propia temporalidad, sino hechura de un fluir “incomprometido”<sup>910</sup>.

La historia humana es concebida como un camino de ascenso perpetuo, donde a lo más, por resabio del liberalismo y del marxismo, se fija la atención a los males de la pobreza y sus concomitantes (desarrollo, nivel de vida, desigualdad, etc.). Pero estas cuestiones también se plantean como superación definitiva y denigratoria del pasado<sup>911</sup>.

La creencia en los “vientos de la Historia” aboca al hombre contemporáneo a un resultado paradójico: la inconsciencia del suceder histórico.

ii) NEGACIÓN DE LA IMPREVISIBILIDAD DEL FUTURO. El culto al presente en cuanto presente conlleva el incongruente anhelo de la ucronía o atemporalidad esencial. Se creen conocer las leyes absolutas del fluir que ebulle en el presente. Los hombres se encuentran en la expectativa que la humanidad se organice de tal forma que elimine los problemas de la existencia histórica. La atemporalidad vendrá de manos de la técnica, cuando cumpla completamente su rol de otorgar a la humanidad las satisfacciones inmediatas, y, estas sean, por tanto, controlables y dirigidas. Un presente, simulador de la eternidad, que promete, mediante la organización perfecta, prescindir del pasado agobiante y del futuro incierto<sup>912</sup>.

El futuro se vuelve completamente previsible. Pero ya no hay teorías filosóficas consistentes que respalden esta idea, como en la época de la Modernidad racionalista fuerte. Es una previsibilidad puramente volitiva, como en el dicho de Juvenal: *Hoc volo, hoc jubeo, sit pro ratione voluntas*<sup>913</sup>. Por ello, lo que no encaja en esa previsibilidad evolutiva debe ser excluido, silenciado, negado, evitado, ridiculizado o simplemente, no noticiado. Son hechos históricos que paradójicamente deben ser excluidos de la Historia.

iii) LA POSTRERA IDEOLOGÍA DÉBIL: CREENCIA EN LA ORGANIZACIÓN TÉCNICO-FUTURISTA. La evolución de la facticidad histórica tiene como meta la organización técnico-futurista de la humanidad. Equivale, en términos de teología y filosofía de la Historia, a la redención del hombre por parte del hombre. Al advenimiento de los mil años del Reino, que sube desde la tierra, porque no puede descender del Cielo.

Es la principal de las ideaciones contemporáneas de la realidad. Como creencia es la última síntesis -y la más endeble- de las dos actitudes filosóficas básicas de la Modernidad: el nominalismo y el idealismo (que Gamba denomina realismo de las ideas). Opuestas objetivamente entre sí, estas posturas se encuentran subjetivamente en este “ideologismo desencarnado” que hoy domina las mentes y todas las manifestaciones de la cultura.

---

<sup>910</sup> GAMBRA, “Información bibliográfica”, SILES SALINAS, Jorge, *Ante la historia* (1970), p.143.

<sup>911</sup> GAMBRA, “Los fabulosos descubrimientos históricos del futuro” (1975).

<sup>912</sup> GAMBRA, “Información bibliográfica”, SILES SALINAS, Jorge, *Ante la historia* (1970), p.144.

<sup>913</sup> JUVENAL, *Sátiras*, 6, 223.

La apelación a la facticidad del presente que porta el futuro tiene un fuerte elemento mitificador: no mira a lo fáctico en su posible trama de ventajas y defectos, sino a su ideación prefigurativa: las fuerzas del presente histórico conducirán necesariamente a la salvación técnico-organizacional. En ello habita el empuje de lo moderno hacia el pleno dominio de los defectos del tiempo y del espacio.

iv) SUSTITUCIÓN DE LA REALIDAD POR LA “VISIÓN DEL MAPA”. En la mentalidad del hombre medio, la visión espacio temporal de las personas y de las cosas es sustituida por una imagen preconcebida de la realidad, parecida a las imágenes cartográfica, donde los hitos geográficos se relacionan todos con la uniformidad de una medida.

Esta “visión del mapa” hace que el horizonte humano ya no sea el mundo espacio-temporal de las cosas, que exige a las ideas y al lenguaje humano una precisión existencial, con fundamento *in re*. El horizonte humano es la ideación: el “mundo de las cosas” se coloca al servicio del lenguaje, que sigue las reglas de una o más ideaciones con una incontenible maleabilidad<sup>914</sup>.

El “mundo de las cosas”, que a partir del idealismo germano quiso ser reemplazado por el “mundo de los conceptos”, ha sido finalmente sustituido por el mundo virtual. En ese mundo virtual se construye el futuro a entera voluntad de los hombres del progreso. Es un mundo donde se trabaja a partir de números, sobre esquemas y planes abstractos y uniformes, donde cede toda realidad existencial y diferenciada. Donde se pueden olvidar las exigencias espacio-temporales y los ambientes milenarios sin dejar rastro; donde se puede arrasar de un modo indoloro con las diferencias, jerarquías y costumbres. Los “vientos de la Historia” se anclan, cada vez más, no propiamente en el mundo real, sino en este mundo virtual<sup>915</sup>.

v) SOMETIMIENTO DEL “TIEMPO PERSONAL” AL “TIEMPO UNIVERSAL”. Para Gamba, la temporalidad supone dos tiempos superpuestos en difícil equilibrio. La creencia en los “vientos de la Historia” adultera esa superposición, destrozando las posibilidades de equilibrio.

El “tiempo personal” es el tiempo de la propia vida y de las comunidades en donde se está inserto. Se trata de un tiempo continuo, cotidianamente vivido, sentido en la propia piel. Un tiempo interior y propio del que cada cual es responsable.

El “tiempo personal” es envuelto por el “tiempo universal”, que es el tiempo de lo que sucede “afuera”. Es el tiempo de la Historia universal, por ejemplo, habitualmente sentido como exterior, ajeno y discontinuo, y del que se toma contacto, como de un evento impredecible, para adaptarse o resistir.

El “tiempo universal”, dice Gamba, *“incide sobre el tiempo interior como el huracán sobre el árbol que resiste arraigado a la tierra. Es el tiempo de los grandes acontecimientos humanos o extrahumanos –cataclismos, invasiones, cambios climáticos,*

---

<sup>914</sup> GAMBRA, “Método racional” (1967), pp. 224-226.

<sup>915</sup> Gamba no se refiere al mundo virtual sino al “mundo de los conceptos”. Es evidente, que con la caída del muro de Berlín, esa interpretación ha sido sustituida en lo medular por la que damos en el párrafo. No lo afirma Gamba, pero parece una concatenación lógica de los principios que él mismo configura para caracterizar los “vientos de la Historia”.

*descubrimientos revolucionarios-, sucesos inconexos, en los que ninguna relación puede encontrarse generalmente, frente a los que los hombres y grupos históricos procuran enfrentarse por vía de adaptación o resistencia. Pero siempre sobre la base de la propia sobrevivencia: del triunfo del tiempo interior y de su continuidad. Ese tiempo exterior universal –que coincide con el Fatum de los antiguos- es esencialmente trascendente a la vida de los humanos, y su sentido, y encierra la escatología de la historia, que pertenece solo a Dios”<sup>916</sup>.*

Con la creencia en los “vientos de la Historia”, la Modernidad ha hecho que el hombre salte, sin mediaciones, desde su tiempo interior y local al tiempo universal. Tiempo universal que, a su vez, es adulterado, porque en sustitución de Dios, se le otorga el sentido de un tiempo creador y absoluto. El “tiempo personal” ya no tiene frente a él capacidad alguna de resistencia. Solo de osmosis. Y es tanto el influjo del “tiempo universal” que el “tiempo personal” tiende a despersonalizarse, mientras se disuelven las comunidades concretas de significación personal.

El individuo se sitúa ahora en el plano del acontecer universal, cuyas leyes evolutivas cree conocer. Procura adaptarse sin más a su ritmo, adoptando las formas de vida y de coexistencia que desde afuera se le imponen. La temporalidad humana se destroza. Ya no se conjuga la irrupción de los hechos universales del tiempo exterior con la resistencia conservadora del tiempo interior y su encuadramiento vital. Lo universal impera sin contracciones. Y domina del peor modo: mediante la transformación vertiginosa, por un lado, y la homogeneización, por otro<sup>917</sup>.

La abdicación del tiempo personal para incorporar la propia vida al “tiempo universal” de los modernos resulta, al final, un juego de suma negativa. En el “tiempo universal” de los antiguos, habitado por la fatalidad, se podía salir airoso mediante el equilibrio interior. En el “tiempo universal” del Cristianismo, el Dios providente cuidaba de los hilos del mundo. En ninguno de los casos, lo universal subyugaba por completo lo personal. En cambio ahora, la subordinación es completa.

vi) DECAIMIENTO DE LA MORALIDAD EN LAS ACCIONES HUMANAS. No hay necesidad de justificación moral de las conductas, donde existe el deber de sometimiento a la evolución inexorable de la Historia; donde la libertad se justifica como producto del proceso creador de aquella, con sus imperativos absolutos<sup>918</sup>.

vii) ACTITUD “FILISTEA”. El sometimiento del “tiempo personal” es el sello oficial del mundo contemporáneo, caracterizado por la aceleración progresiva y la esperanza seudo mesiánica en la organización técnica. Pero el sometimiento a este “tiempo universal” de la contemporaneidad es una tendencia predominante, no total. Muchos, en diversas circunstancias de su vida, resisten y no abdicar de su tiempo personal.

Observa Gamba, que el ser humano es demasiado inseguro para no jugarse su existencia con “dos, tres o más barajas”; para no tomar todas las opciones de protección que le ofrezca la Historia en su genuino suceder. Son muchos los que asumen la fe técnica, pero sin dejar de lado, del todo, la fe religiosa que han heredado. Quieren construir el paraíso en la tierra, pero reservan también un lugar -por si acaso- para la

---

<sup>916</sup> GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), p. 135.

<sup>917</sup> GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp.136-138.

<sup>918</sup> GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp.132-133.

esperanza del Cielo. Tras esto, late la típica “actitud filisteá” de los que juegan a la doble oportunidad y a la doble mentira, como si las dos “fes” y los dos paraísos fueran compatibles<sup>919</sup>.

En este contexto, Gamba nota una separación profunda entre los “hombres del progreso” y los “hombres de la eternidad”. El plan de Dios sobre la Historia no está condicionado por los falsos paraísos que pueda construir la organización técnica moderna<sup>920</sup>. Frente a la fe racionalista y su ideación mítica, brotará siempre la tesis providencialista, proyectando la vieja querrela entre *Pistis* y *gnosis*, entre el hombre nuevo de la fe y el hombre viejo de la razón vacilante y cansada<sup>921</sup>. La humildad ante los hechos de la propia historia vivida y no abdicada es el camino ineluctable para abrir el espíritu humano hacia el Dios personal, y eludir el tráfigo acelerado del suceder contemporáneo<sup>922</sup>.

viii) ADORACIÓN DE LA FACTICIDAD ACELERADA Y DELICUESCENTE. El pasado, y el mismo presente, resultan irracionales en la medida en que se exige estar dispuesto a intercambiar la estructura existencial habitual por cualquier otra. No hay continente para un contenido sin consistencia. Se inicia la era imaginada por Kafka.

Son también los tiempos imaginados por Ionesco. El de la insensibilización humana. Los “vientos de la Historia” suponen un estado de ánimo colectivo capaz de aceptarlo todo rápidamente, con *resignation préalable*, “por una voluntaria pérdida del sentido de los límites y de la consistencia de las cosas”<sup>923</sup>.

Un mundo desposeído de comunidad, en estado de rebeldía contra cualquier forma de autoridad, de preeminencia sustancial o de estructura prevalente. Es una situación de rebeldía “cósmica” que proyecta un estado de profunda deshumanización. Hay rebeldía, potencialmente contra toda consistencia, porque el hombre no se identifica con continuidad ontológica alguna (familiar, institucional o patria), y, lo que es peor, ha dejado de sentir el vacío de su ausencia. El hombre del “viento de la Historia” no es susceptible de ser fiel a nada; su vida “se desarrolla en una soberana e inexplicable ausencia, como un infinito vacío sin límites ni sentido”<sup>924</sup>.

Destruída la conciencia histórica; olvidado el vacío de la ausencia (de continuidad, de estabilidad y de fidelidad humanas), la sociedad se ve atrapada en “la trampa de su propia perdición”. Es decir, es condenada a no poder salir del caos del fluir continuo, porque, por definición, es inaceptable –retrógrada- cualquier crítica a los “vientos de la Historia”. La metáfora del naufragio sirve a Gamba para ilustrar la situación:

*“Nada más podemos hacer porque esta trampa es de tal naturaleza que resulta comparable a un naufragio en el cual todos los tripulantes de un barco se emplearan en deshacer minuciosamente las vigas fundamentales del barco, de forma tal que el*

---

<sup>919</sup> GAMBRA, “Seréis como dioses” (2001), pp.478-479.

<sup>920</sup> GAMBRA, “Seréis como dioses” (2001), p.482.

<sup>921</sup> Sobre el gnosticismo y sus diversos orígenes y aproximaciones, GAMBRA, “La gnosis de ayer y la gnosis de hoy. El cáncer en la Iglesia” (1996).

<sup>922</sup> GAMBRA, “El García Morente que yo conocí (aquella extraordinaria irrupción de la gracia)” (1957), pp.158-165. La caracterización antitética de la tesis providencialista y de la fe racionalista en *Ibid.*, pp.158-161.

<sup>923</sup> GAMBRA, *El Silencio de Dios* (1968), pp.21-23.

<sup>924</sup> GAMBRA, “Información bibliográfica”, SILES SALINAS, *Ante la historia* (1970), pp.144-145.

*ahogarse en ese naufragio pareciera resultarles dulce y agradable. Ante tan extraña situación, tendríamos que ser, como se nos ha llamado, "profetas de la desgracia"”<sup>925</sup>.*

Esta delicuescencia, primariamente intelectual y emocional, conducen a la humanidad hacia los amargos tiempos de la desesperanza.

### III. LA CRISIS DE LA CIVILIZACIÓN.

La adoración de la facticidad acelerada -epítome decadente del “Progreso” racionalista- refleja una interpretación particular de la Historia contemporánea. Y un correlativo proyecto de ideación de un mundo nuevo, técnico-organizativo y virtual, que se aleja definitivamente de la realidad natural y humana.

Sin embargo, sería imposible que todo este fenómeno colonizara la temporalidad del hombre medio, si no fuera porque la propia civilización en la que está inserto está en crisis, y no ofrece resistencia.

Gambra ofrece al respecto una valoración crítica muy personal, incluso biográfica, pues la época en que vivió nuestro autor es el tiempo de los sobresaltos, de las dos guerras mundiales, de la guerra civil española, del comunismo, del optimismo fatuo de la reconstrucción democrática y liberal, de la disgregación de la cultura cristiano-occidental.

En este horizonte crítico de los tiempos actuales, Gambra no representa la voz aislada de alguna Casandra sin credenciales y de oscuros augurios. El filósofo español se integra en la línea de pensadores que desde la segunda década del siglo XX hasta los años sesenta, supieron discernir desde muy diversos ángulos los aspectos centrales de la crisis de la actual Civilización<sup>926</sup>. Las reflexiones posteriores se han dispersados hacia aspectos de la civilización más parciales, probablemente porque no hay un espíritu común que describir<sup>927</sup>.

Para un buen número de pensadores, la “crisis” expresa una desadaptación momentánea de las viejas estructuras a las nuevas exigencias del movimiento contemporáneo. Se trata, por tanto, de un mal de transición: con la readaptación, desaparecerán los síntomas alarmantes.

---

<sup>925</sup> GAMBRA, “El mito del progreso: el progreso de la historia y el progreso en la historia” (1969), pp.176-177.

<sup>926</sup> A partir de la *Decadencia de Occidente (Der Untergang des Abendlandes, 1918-1922)* de Oswald Spengler, se puede hacer un elenco simplemente ilustrativo de obras sobre la materia. Así, por ejemplo, BERDIAEFF, *Le Nouveau Moyen Âge* (1924); MASSIS, *Défense de l’Occident* (1927); ALBERTI, *La grande crisi* (1934); BUREAU, *La Crise morale des temps nouveaux* (1907) y *L’indiscipline des moeurs* (1920); BENDA, *La trahison des clercs* (1946); LEWIS, *Time and Wester Man* (1927); DIMIER, *Histoire et causes de notre décadence* (1934); ROPS, *Le Monde sans âme* (1932); RAYNOLD, *L’Europe tragique* (1934); CARREL, *L’homme cet inconnu* (1935); SIEGFRIED, *La crise de l’Europe* (1935); BELLOC, *The crise of civilitation* (1937); HUIZINGA, *Incertitudes. Essai de diagnostic du mal dont souffre notre temps* (1939); BLONDEL, *Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix* (1939); FRANCA, *A Crise do Mundo Moderno* (1941); SCIACCA, *La Chiesa e la civiltà moderna* (1969); THIBON, *Vous Serez Comme des Dieux* (1959); DEL NOCE, *Secolarizzazione e crisi della modernità* (1989).

<sup>927</sup> Por ejemplo, LIPOVETSKY, *L’ère du vide: Essais sur l’individualisme contemporain* (1989); FINKIELKRAUT, *Nous autres modernes* (2005); THIBON, *Parodies et Mirages ou la Décadence d’un Monde Chrétien: Notes Inédites (1935-1978)* (2011); CASTORIADIS, *La Montée de l’insignifiance. Les carrefours du labyrinthe* (4) (2007).

Para otros, no se trata de un eclipse, sino de un crepúsculo. Estamos frente a una civilización decadente, un mundo agónico, del que emerge una nueva composición, de determinantes inseguras, de significado anti-humano, con una fuerza de transformación tan radical y disociadora como no controlable.

Para Gamba, se trata, en realidad, de una crisis dentro de la crisis. La crisis posmoderna –con su propio dinamismo- que surge de la crisis del racionalismo, como concepción de mundo.

En su estructura, esta crisis dentro de la crisis se caracteriza por la ausencia de referentes y finalidades que trasciendan el movimiento acelerado que se imprime al propio tiempo. Las transformaciones se pliegan unas sobre otras sin haber sedimentado todos sus alcances en la realidad social y sin sujetarse a una orientación global que las vincule a algo o a alguien.

En otros términos, la actual civilización se encuentra en crisis de su propia crisis porque las transformaciones que incoa el proceso desvinculador mutan a su vez sin un sentido primario que las anude en una cultura o espíritu común. Como anotamos en el capítulo I, estamos frente a una anti-civilización (humana) que se desenvuelve en el seno de una supercivilización (técnica).

Ligando los múltiples textos donde Gamba describe la civilización actual, se puede hacer una caracterización en torno a cuatro aspectos fundamentales. Es lo que pasamos a revisar.

## 1. UNA CIVILIZACIÓN QUE LLEVA A SU CUMBRE LA “EDAD DE LA REVOLUCIÓN”.

Son muchos los autores que han analizado el carácter revolucionario de los tiempos modernos<sup>928</sup>. Para Del Noce, la “revolución” es un “concepto clave” para comprender sus transformaciones sucesivas<sup>929</sup>; un fenómeno típico –dice Arendt- de la época inaugurada en 1789, condicionante de su fisonomía<sup>930</sup>. Un término que, con la caracterización adecuada, tiene la fuerza para revelar la esencia de la Modernidad<sup>931</sup>.

Gamba analiza de un modo particularmente crítico la faceta revolucionaria de la Modernidad.

La Revolución es concebida como un movimiento histórico que pretende transformar la sociedad temporal fuera de los cuadros establecidos por el orden natural y divino, basándose para ello en los principios filosóficos explicitados por el racionalismo.

El primer movimiento revolucionario moderno de carácter global está representado por la Revolución Francesa. Condorcet es, en vida, su teórico más universal.

---

<sup>928</sup> CLORIVIÈRE, *Etudes sur la Révolution* (1926); HONSBAWM, *The Age of Revolution (1789-1848)* (1969); BAECHLER, *Les phénomènes révolutionnaires* (1970); GRIEWANK, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Entwicklung* (1969); MOLNAR, *The Counter-Revolution* (1969); SCHNUR, *Revolution and Weltbürgerkrieg* (1983); MONGARDINI y MANISCALCO, *L'Europa moderna e l'idea di Rivoluzione* (1990); TILLY, *European Revolutions 1492-1992* (1993); HONSBAWM, *How to Change the World: Tales of Marx and Marxism Revolutionaries* (2011).

<sup>929</sup> DEL NOCE, *Lezioni sul marxismo* (1972), p.8.

<sup>930</sup> ARENDT, *On Revolution* (1963), p. 1.

<sup>931</sup> CORRÊA DE OLIVEIRA, *Revolução e Contra-Revolução* (1992), pp.7-56.



En su obra anuda la filosofía ilustrada, el progresismo histórico y la ejecutoria de destrucción del orden precedente. Al respecto, sostiene el filósofo español:

*“(Para Condorcet), la Razón ha tomado conciencia de su función directora de la vida humana, y un lento, pero ya incontenible proceso de ilustración creará una sociedad nueva y justa. Ha asimilado la teoría del hombre bueno por naturaleza y de su maleamiento por una sociedad irracional (histórica) que debe destruirse. La hipótesis del contrato social va a adoptar en su mente la configuración revolucionaria de Rousseau y no la meramente teórica de Locke. En él confluyen la visión progresista (evolutiva) de la Ilustración y la revolucionaria de Rousseau (...) La idea de revolución está en su pensamiento sometida a una esencial e indefinida perfectibilidad del hombre guiado por la razón (...) La Revolución tiene como fin destruir por el único medio posible (la fuerza) los obstáculos que la “ignorancia y la malicia” han acumulado en el camino de la Razón para que ésta ejerza su misión directiva y liberadora. El progreso de la sociedad racional donde la burguesía tiene un papel análogo al que detenta el proletariado en Marx”<sup>932</sup>.*

La Modernidad, como proceso revolucionario, adopta a lo largo de los siglos XIX y XX justificaciones diversas para derribar los distintos ámbitos del orden temporal y cristiano. Gamba no realiza un análisis sistemático del proceso. De cierto modo, lo da por supuesto, porque esa sistemática es moneda común en las reflexiones del Magisterio Pontificio y del pensamiento católico tradicional, previo al Concilio Vaticano II.

El aporte de Gamba en la materia es tipificar el sentido global del proceso, con especial acento en el carácter anti-teísta y deshumanizador.

La Revolución es tal porque pretende reconstruir el orden temporal, prescindiendo de la consistencia del ser creado, de sus exigencias, de sus finalidades. “Una especie de volcán en erupción –comenta nuestro autor- sin suelo ni paredes ni puntos de referencia”<sup>933</sup>. La metáfora del volcán es decidora, pues el movimiento revolucionario se ha manifestado siempre, en la Historia moderna, como fuerza esencialmente destructiva. Una fuerza destructiva del orden, del kósmos, de la ley natural. La norma de la Revolución es “*solve et coagula*”<sup>934</sup>.

Hay una suerte de unidad “metafísica” en la táctica de la Revolución para combatir y erradicar con todos sus agentes y en todas las dimensiones al Cristianismo<sup>935</sup>. La secularización y la bancarrota del Cristianismo es una meta esencial de aquella<sup>936</sup>.

En su ímpetu destructor, la Revolución apela al progreso, a la evolución, a diversas categorías que significan la voluntad de transformar el mundo hacia un destino mejor<sup>937</sup>.

---

<sup>932</sup> GAMBRA, “Condorcet” (1975), pp.204-205.

<sup>933</sup> GAMBRA, “Cambio de estructura y renovación (revolución) cultural” (1978).

<sup>934</sup> Sobre este último punto, GAMBRA, “Historia de una lealtad” (1995).

<sup>935</sup> GAMBRA, “El carlismo y las nuevas tácticas” (1969).

<sup>936</sup> GAMBRA, “El catolicismo como lastre” (1981).

<sup>937</sup> La violencia es un concepto inherente a la Revolución. Sus categorías justificadoras son “neohumanistas”: “*La Revolución debe concebirse como una gigantesca operación quirúrgica realizada, despreciando medios, hombres y generaciones, sobre el cuerpo vivo de la Historia, al servicio exclusivo del Hombre y de sus auténticas necesidades*”. GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), p.50.

La meta del paraíso construido en la tierra por mano puramente humana -secularización del Reino de los Cielos- habita implícitamente en todos los anhelos revolucionarios<sup>938</sup>.

Empero, viendo a fondo las cosas, el sentido del cambio revolucionario resulta absurdo en sí mismo. “Para intentar mejorar, corregir algo”, anota Gamba, “es preciso que exista antes ese algo y toda existencia requiere unos límites y una esencia de algún modo estable y definible”. El movimiento revolucionario consiste en la negación, por principio, de la precedencia de un “algo”, junto a la ejecutoria por construir una situación existencial, que por definición, no está sujeta a límites necesarios ni a esencias estables. Mirado el proceso desde una perspectiva diacrónica, opera “como la tela de Penélope, siempre tejida y destejida”<sup>939</sup>.

La obra revolucionaria implica construir un mundo sustancialmente móvil, en continuo dinamismo transformador. El “cambio de estructuras”, mentado en el lenguaje revolucionario marxista, no se detiene hasta que la Historia culmine en la transformación total<sup>940</sup>. Pero esa “totalidad” es una meta nunca alcanzada. Siempre quedan residuos a someter. Siempre hay lugar para el “cambio de estructuras”.

Gamba parece querer decir que el “cambio de estructuras” es la metáfora más significativa del proceso revolucionario. No alude tanto a transformaciones medidas y concretas sino a la necesidad de un cambio permanente de carácter sustancial<sup>941</sup>. El “cambio de estructuras” equivale, desde este ángulo, a la revolución permanente, que es el estado de espíritu de la Modernidad. El “estilo” de la Modernidad en su plenitud.

La novedad revolucionaria es el fruto más malévolos de la razón racionalista, en cuanto razón *insensata*. El insensato “ignora que los hombres habitan una mansión”, que la razón pura no es capaz de comprender ni admitir la determinación existencial. Es el “charlatán imbécil” que reprocha a la palmera el no ser cedro, y que en su ejecutoria revolucionaria impondrían la unificación al cedro y a la palmera, fuera del círculo de la vida, para transformarlos en polvo. La novedad revolucionaria es, en este sentido, *inanidad*. Una transformación innecesaria desde el punto de vista cósmico: no sustituye una estructura por otra, sino el orden por el cambio, la forma por lo informe<sup>942</sup>.

---

<sup>938</sup> Donde hay expectativa de paraíso, hay fe. En este sentido, la mirada prospectiva de la Revolución se funda en un acto de fe. En la elección –y el sacrificio- de los medios destructivos “es preciso obrar como profeta sin serlo; la seguridad del acierto reposa sobre la firmeza de la fe”. GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), p.53

<sup>939</sup> GAMBRA, “Cambio de estructura y renovación (revolución) cultural” (1978).

<sup>940</sup> Para Gamba, el “cambio de estructuras” es una “idea hegeliana del marxismo” y su operatividad se comprende enteramente desde la lógica marxista. En ese ámbito más estricto, opera con una estrategia revolucionaria cerrada: “*esas estructuras, aunque hayan sido producto inconsciente de la evolución económica, se quedan a menudo retrasadas, inmóviles, y originan perturbaciones y conflictos en el proceso histórico y social. Es preciso una acción revolucionaria para desmontarlas y aniquilarlas. En el término de este proceso –la socialización absoluta- cesarán las tensiones y el mundo entrará en el estadio o fase definitiva de la organización y la paz universal*” (mesianismo marxista). GAMBRA, “Cambio de estructura y renovación (revolución) cultural” (1978).

<sup>941</sup> En este sentido, nuestro autor observa que el socialismo, con particular empeño, a fuer de revolucionario, trata siempre de cambiar, no de reformar, mejorar o sanear. GAMBRA, “Aquí todos nos conocemos”, *El Pensamiento Navarro*, 23 de marzo de 1979.

<sup>942</sup> GAMBRA, *El Silencio de Dios* (1968), pp.103-107. Agrega nuestro autor que “*la Ciudad como estructura vital y albergue espacial y temporal del hombre, no es nunca comprendida ni aceptada por el insensato (...) La Ciudad podría, ciertamente haber sido de otro modo; pero es precisamente su modo concreto de ser lo que la constituye, porque nació de una aceptación y de una continuidad. El insensato, sin embargo, razona así: ¿por qué atenerse a lo que es y aceptar tales cuadros y tales cauces que pertenecen al pasado?*”

La revolución permanente se logra cuando la razón insensata y el “cambio de estructuras” se transforman, la primera en referente, y la segunda en mentalidad. Es en ese momento que la Modernidad “vive en su cumbre” la “edad de la Revolución”. Y logra su mejor fruto: dirigir los sueños y condicionar las esperanzas de los hombres. Destruir por completo el sano espíritu conservador de las sociedades para sustituirlo por el espíritu de rebelión cósmica y difusa. La temporalidad humana se convierte en el tiempo del cambio visceral:

*“Cuando esta mentalidad penetra en el ambiente, todo cambio se saluda como bueno por el hecho de serlo, y toda permanencia se rechaza por la misma razón. En toda época han existido reformistas o las sanas rebeliones que buscan el saneamiento de algo con unos objetivos concretos. Lo que es nuevo en nuestra época es esa rebelión difusa y sin límites que anhela cambiar las estructuras –toda estructura-. La Revolución y el cambio pasan de ser de un accidente superable a constituir la misma sustancia del mundo y de las mentes”<sup>943</sup>.*

Hay una transición “gramsciana” hacia este nuevo método de hacer la revolución. El marxismo clásico fracasó, entre otros motivos, porque no pudo superar el papel de la familia, la Iglesia y la educación<sup>944</sup>. La violencia física de la imposición o de la ocupación militar, será siempre superficial mientras no afecte la cultura y la psiquis. El nuevo método revolucionario se dirige principalmente a la esfera de la conciencia, a fin de impregnar las mentes y las sensibilidades. Y con el ritmo silente de lo cotidiano, no con la irrupción tormentosa de lo violento.

Todo apunta a transformar la cultura: que deje de indicar lo “normal” y pase a representar lo revolucionario, con todo su entramado de ambientes, expresiones lingüísticas, ideas, actitudes y sentimientos. El objetivo es cambiar los modos de pensar y de sentir, sobre los que descansan las estructuras institucionales<sup>945</sup>.

En esta cumbre de la edad de la Revolución, los gobiernos democráticos aceptan, al menos como premisa teórica, la revolución permanente. Y el ambiente cultural festeja las transformaciones como algo propio<sup>946</sup>. Puede hacerlo gracias al retroceso de la familia,

---

*(...) Y su designio, (...) es semejante al del hombre que por conocer y manejar bien su casa, por develar el secreto y la resistencia de los muros, los demoliere hasta convertirla en un montón de piedras. Al término de esta obra insensata, se halla la sociedad sin estructura, sin límites ni objetivos, en las que las cosas han perdido su sentido, y a fuerza de ser todo posible, nada puede ya hacerse”. En este proceso, anota nuestro autor, se llega a “la inessentialidad del existir y la futilidad de su desarrollo y de sus formas. La salud mental del individuo suele encontrarse en el mantenimiento dentro de él del sentido de la realidad y de sus límites”. GAMBRA, *El Silencio de Dios* (1968), pp.103-107.*

<sup>943</sup> GAMBRA, “Cambio de estructura y renovación (revolución) cultural” (1978). La actitud evolutiva, inessentializadora de cuanto es histórico y real, aplasta la actitud conservadora. Se impone el vanguardismo, como síntoma de disolución. GAMBRA, “Las dos actitudes de compromiso: resignación o disciplina” (1991).

<sup>944</sup> GAMBRA, “Principios generales: filosofía e historia” (1980), pp.7-8.

<sup>945</sup> GAMBRA, “Presentación” de MARINOVIC, *La estructura mental en el pensamiento de Antonio Gramsci* (1989), pp.715-717. Sobre los medios lingüísticos al servicio de la autodemolición histórica y moral, GAMBRA, “Sociedad abierta y sociedad cerrada” (1974); GAMBRA, “Un libro maravilloso para los hijos marxistas de papá carlista” (1974). Sobre el poder disolvente de la Prensa (en la elección de titulares o selección de frases), en una época donde la sociedad toda es sometida a la labor de disolución. GAMBRA, “Periodismo disolvente” (1970).

<sup>946</sup> Una civilización que educa a las nuevas generaciones en la necesidad de subvertir la sociedad, incluso por la violencia. GAMBRA, “El fariseísmo de la “violencia” (1975). Sobre los estudiantes en condición de

de la educación y de la patria en la vida de los hombres. La batalla decisiva, sin embargo, no se da en el ámbito político, social o económico, sino en el religioso. Cuando en este espacio se produce una implosión demoledora –el caso típico es la Iglesia Católica, con el Concilio Vaticano II- el naufragio es completo. Se pierden definitivamente los fundamentos trascendentes del orden<sup>947</sup>.

## 2. UNA CIVILIZACIÓN QUE CONSOLIDA REGÍMENES POLÍTICOS ANTI-NATURALES E INSOLIDARIOS.

Ya hemos analizado el pensamiento de Gamba sobre los sistemas políticos modernos. Cumple aquí medir brevemente esos juicios, desde el ángulo de la crisis civilizatoria que provocan.

A este propósito hay un texto bastante significativo donde se condensan tales alcances. Los sistemas políticos modernos, en la medida en que recogen los ideales racionalistas, han ocasionado un profundo daño a la sociedad temporal:

*“Los sistemas derivados del idealismo racionalista destruyen en nombre de la Idea o Razón la diversidad de regímenes políticos verdaderamente naturales y las instituciones sociales llenas de espontaneidad y solidez. Y crean regímenes de tesis, improvisados, artificiales. Lo mismo que en filosofía la Idea no agota la realidad, en política el sistema no sirvió a la coexistencia social. La vida se separó de la persona y el reglamento y el artificio ahogaron la verdadera vida de los pueblos. Los sistemas políticos y sociales de hoy son los más irrespetuosos para con las realidades concretas e individuales, los más apriorísticos, los más “idearios” de una pieza”<sup>948</sup>.*

La principal acusación, por tanto, que lanza Gamba contra los sistemas políticos modernos es que “huyen” de la condición humana. Revisemos brevemente esa imputación en los distintos sistemas.

i) EL LIBERALISMO. El liberalismo tiene una especial responsabilidad en la deshumanización de la política. Hemos revisado esta materia. Pero conviene destacar aquí que el punto de partida liberal –el individuo abstracto e irreal- arrastra necesariamente el sistema político hacia una crisis civilizatoria. No le es dado al hombre habitar en un espacio político y social extrínseco, anodino, sin capacidad para proyectar el orden concreto de las realidades vitales y de sus dimensiones espacio-temporales<sup>949</sup>.

La “extrañeza” de la política, su enajenación de la vida social, que revisamos en capítulos precedentes, es el efecto anti-civilizatorio más criticado por Gamba<sup>950</sup>. La

---

sedición permanente, GAMBRA, “Il tema dell’insegnamento e la “Rivoluzione culturale”. La scolarizzazione prepara le masse per la sovversione (1974), pp.3-4.

<sup>947</sup> GAMBRA, “La prioridad en las batallas” (1987), pp.27-28.

<sup>948</sup> GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), p.30.

<sup>949</sup> “La sociedad –apunta el filósofo español- debe partir no de ese individuo abstracto e irreal del individualismo liberal sino del individuo cualificado, impulsado y hecho sujeto o principio de civilización por el espíritu religioso, vinculado a unas tradiciones, encuadrado en unas instituciones, movido por unos afectos e intereses, dentro de un orden concreto de realidades y valores (...) Solo así, en el acercamiento a las relaciones vivas de la persona, podría lograrse la vida social como prolongamiento y perfección de la individual”. GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), p.34.

<sup>950</sup> Véase, por ejemplo, el siguiente texto: “El individuo átomo descualificado e igual a todos los demás de que parte el liberalismo, se reveló como una abstracción del todo irreal. Y los regímenes inspirados en él,

tendencia hacia lo extrínseco, uniforme, anónimo, le es esencial al sistema político liberal. Esto acarrea varias consecuencias:

a) la valoración invertida de lo político. Para el liberalismo, la única sociedad valiosa es la creada por el pacto social entre hombres esencialmente autónomos; individuos acabados al margen de la sociedad. Por tanto, cuando ésta constituye una comunidad vinculadora, o dotada de sentido histórico y religioso, lo que hace es generar mal social y corromper a los individuos racionales por naturaleza<sup>951</sup>.

La Voluntad General o el Pacto Social son ilustrativos a este propósito. Como origen último del derecho y del poder, son incompatibles con la concepción religiosa de la vida humana, con la historia, con las foralidades y con el sentido común. Habla a nombre del pueblo, pero le hurta existencialmente su vida política, y con ello, el empeño desubstancializador se vuelve especialmente dañino<sup>952</sup>.

b) En este cuadro, la moral pública, en sí misma considerada, resulta algo ajena al orden político. A lo más, es cuestión de rectitud subjetiva individual, de virtud personal. Por eso, el liberalismo es ciego a los graves problemas morales que afectan a la nación. Puede ver las lacras sociales, de las que intenta defenderse como patologías del sistema. Pero no ve la corrupción de la moral pública, como esencial a él<sup>953</sup>.

Sostiene Gamba que a la mentalidad liberal no le resulta difícil denunciar las “lacras sociales” como el enchufismo, el despilfarro público, los impuestos abusivos, la inseguridad ciudadana, las drogas, la corrupción administrativa, etc. Pero “hay otras lacras que (...) no ve, precisamente porque es liberal”. Y no las discierne porque emanan de las libertades consagradas por el propio liberalismo: divorcio, aborto, inmoralismo en prensa y TV, pornografía, laicismo en la enseñanza<sup>954</sup>.

La corrupción de la moral pública es, en todo caso, inherente al desenvolvimiento del liberalismo. Por razón de principio, dado que del dinamismo de las libertades modernas no se puede esperar contención en torno a sus propias reglas anti-naturales y anti-cristianas. La corrupción se impone en la medida en que la endeble base de la moral laica sustituye la fuerte articulación de la moral social cristiana<sup>955</sup>.

---

*que hicieron tabla rasa de las instituciones secularmente prestigiosas a que estaban vinculados los hombres reales, y que crearon una artificiosa máquina estatal solo adaptada solo a ese imaginario individuo-átomo resultaron falsos y desmoralizadores para la sociedad”.* GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), pp.23-24.

<sup>951</sup> GAMBRA, *El Silencio de Dios* (1968), pp.42, 52-53. Guiados por esta lógica, los regímenes liberales desarmaron comunidades históricas completas. Gamba analiza la Unidad Italiana y la adhesión de la Casa de Saboya a la legalidad revolucionaria. GAMBRA, “La “Liga del Norte” de Italia y el Vaticano. A propósito de la separación de su territorio” (1966).

<sup>952</sup> En tono sarcástico, Gamba observa que se trata una teoría en la que “nadie cree”. Y “menos que nadie los que se dedican a crearla y explotarla”. Si la clase política acreditara en su propia teoría prohibiría rigurosamente el empleo de slogans, la explotación mediática de las imágenes, y admitiría solo razonamientos y programas políticos bien trabados, que hablen a las mentes y a las voluntades reflexivas. GAMBRA, “Navarra no es negociable. No a todo referéndum” (1977).

<sup>953</sup> GAMBRA, “Lo que oficialmente preocupa en la España de hoy” (1978).

<sup>954</sup> GAMBRA, “Lo que hay que barrer en España” (1988). Sobre el aborto, como consecuencia de las libertades modernas, GAMBRA, “Un proceso programado. El aborto y su contexto” (1985). Sobre la droga, GAMBRA, “Veintisiete horas”, *Siempre p’adelante* (1989).

<sup>955</sup> GAMBRA, “Lo que hay que barrer en España” (1988). Para nuestro autor, la laicidad del Estado, en cuanto sustitutiva de la moral cristiana, es el origen de la corrupción ambiental de la democracia liberal. La moral pública en el régimen liberal se limita a evitar que se dañe física o económicamente a otro, que el

El liberalismo, además, impone la tolerancia dogmática y la mediación / conciliación práctica entre diversas posturas como criterios definitivos para resolver los grandes problemas morales en el espacio público. Pero la tolerancia, subraya el filósofo español, es útil tratándose de bienes divisibles. Pero es fútil respecto de los bienes indivisibles, como son, precisamente, los principios morales o las cuestiones teóricas<sup>956</sup>.

c) La “extrañeza” de lo político también produce otro efecto: la duplicidad entre el mundo oficial de la política -el Estado, los grandes medios de difusión, la clase política- y el mundo real de los ciudadanos<sup>957</sup>. Este efecto ha desustanciado el orden político como dimensión connatural a toda civilización<sup>958</sup>.

ii) EL SOCIALISMO. El socialismo continúa con la desustanciación liberal. Por otros medios, conduce a análogos resultados: la profunda extrañeza de lo político; su brutal deshumanización.

*“Para el socialismo moderno, el Estado –que es, como para el liberalismo, la única estructura de la sociedad- traspasa la función pasiva de guardián del derecho para convertirse en factor activo de organización y provisión de servicios. Pero el socialismo continúa concibiendo a la sociedad como algo extrínseco al hombre mismo, como un hábitat teóricamente perfecto, que el estado, como suministrador y asegurador universal, ha de construir mediante la recíproca adaptación de ese medio social al hombre (teórico) y del hombre (concreto) al medio organizado”<sup>959</sup>.*

Para el socialismo como para el liberalismo, la sociedad es asunto de imposición exterior<sup>960</sup>. Pero el socialismo, en oposición al segundo, no cree en la bondad natural del

---

derecho de uno invada el de otro. Pero no incide en el daño *moral*, sea respecto de sí mismo, sea respecto de los otros. Es el resultado de no fundar la ética en principios trascendentes. Desde un punto de vista práctico, es fácil, en ese esquema, que “el joven empiece a drogarse o prostituirse”, bajo los ojos neutrales de todos. “A nadie perjudica si no es a él mismo, y él es dueño de sí”. La incapacidad para el trabajo o la delincuencia serán unas entre muchas consecuencias. No es congruente “combatir los efectos y ensalzar a diario las causas”. *Ibíd.*

<sup>956</sup> GAMBRA, “La obsesión del punto medio” (1971). En este plano, la mentalidad liberal queda cohibida para enfrentar de forma coherente la violencia, por su ceguera frente a los principios morales y religiosos de carácter trascendente. GAMBRA lo ilustra con la metáfora del ataque de tos asmática. GAMBRA, “Reflexiones marginales a la bomba” (1974). La información “neutral” es un problema cuando supone deformación mental. GAMBRA, “Por la libertad sin ira” (1976). Por eso, la lucha contra el liberalismo es, en lo sustancial, la lucha por la defensa de la religión y de la patria contra la anarquía, la impiedad, el olvido, y la “inopia mental” de las nuevas generaciones. GAMBRA, “¿Reconciliación?” (1987).

<sup>957</sup> El “funcionarismo” burocrático es, en este sentido, obra de dos siglos de liberalismo. Y equivale a producción en serie del desarriago. El “funcionario” se opone al hombre situado y enraizado en su medio. GAMBRA, “El espíritu del cuerpo y otros males. Oposición a las oposiciones” (1951).

<sup>958</sup> De ahí las contradicciones habituales del discurso político, de la que nuestro autor da un jocoso listado, a propósito de la clase política española. GAMBRA, “Sabían ustedes” (1977).

<sup>959</sup> GAMBRA, *El Silencio de Dios* (1968), pp.53-54.

<sup>960</sup> Desde la perspectiva anti-civilizatoria, nuestro autor nota una semejanza profunda entre el Estado liberal y el Estado socialista: “*Aunque diferentes en cuanto a dinamismo y fines, la sociedad liberal y la socialista tienen en común ese carácter extrínseco respecto del hombre concreto. La una es orden de convivencia, salvaguardia del derecho; la otra es instrumento provisor de servicios y seguridades, incluso un habitáculo técnico que se forja mediante la organización y la adaptación dirigida. Pero el hombre mismo no intercambia su ser ni se proyecta en ninguna de ellas*”. GAMBRA, *El Silencio de Dios* (1968), p. 54.

individuo. Lucha, por tanto, contra la indiferenciación del cuerpo social, sometiéndolo a una planificación uniformadora<sup>961</sup>.

El socialismo es, en este plano, una tentativa por estructurar la sociedad por medios racionales -los individuos jurídicamente iguales- en la búsqueda de una organización tan omnicomprendiva como perfecta. La sociedad socialista es el más acabado de los mecanismos diseñados por el ser humano para producir la “felicidad social”. La organización lo es todo; la adaptación nada.

La creencia del socialismo en la capacidad infinita de la organización racional resulta profundamente destructiva. GAMBRA lo enuncia como eslabones de una cadena con potencial para asfixiar todos los canales de la vida social: (a) la organización como medio de regulación y control social; (b) el Estado como sujeto agente de esa organización; (d) la tecnocracia estatal como medio para transformar o sustituir las estructuras sociales-naturales; (d) fe ilimitada en la regulación para obtener el hábitat perfecto del hombre sobre la tierra<sup>962</sup>.

Un sistema así, dada la condición humana, no puede subsistir sin herir profundamente el significado de la vida social<sup>963</sup>. El socialismo es, en este sentido, la herejía social por excelencia.

iii) NAZISMO Y COMUNISMO. El comunismo marxista y el nazismo llevan al punto culminante las tres negaciones teológico-políticas de la Modernidad:

a) Negación de un Dios creador y Redentor, distinto del mundo, fundamento de la verdadera religión, bien supremo de la sociedad.

b) Negación de la existencia de una suprema ley divina –el Decálogo- de la que nace un orden moral natural, al que todos los ordenamientos humanos deben acomodarse.

---

<sup>961</sup> La mentalidad socializadora posee una fobia de la profundidad. No conoce otros supuestos que el psicológico laboral y el económico. GAMBRA, “De cómo una cosa es la caza y otra el deporte” (1975), pp.103-117. Jocosos descripción de qué pasaría en dos pueblos anegados por un embalse, si una comisión tecnocrática, imbuida de mentalidad socialista, se propusiera salvarlos. GAMBRA, “Morillo de Tou-Arasanz, o el destino de los templos” (1987).

<sup>962</sup> GAMBRA, “Las dos actitudes de compromiso: resignación o disciplina” (1991). La mentalidad socialista aplica la uniformidad estatal en todos los ámbitos de la sociedad. El Estado democrático sigue, por mimesis, análogo patrón. Unas notables observaciones sobre la policía estatal, GAMBRA, “La nueva “Policía Nacional” (1978); GAMBRA, “La nueva policía “operativa”. Patria o convivencia” (1979).

<sup>963</sup> GAMBRA, “Las dos actitudes de compromiso: resignación o disciplina” (1991). Sobre la incompatibilidad entre tradicionalismo y socialismo en sus diferentes modalidades (totalitario, tecnocrático o marxista). GAMBRA, “Una carta de Rafael Gamba sobre la “igualdad de oportunidades. A Don Pedro José Zavala” (1963), en respuesta a la réplica del artículo “el paraíso de la Igualdad de oportunidades”. El cristianismo es, en este cuadro, una solución social civilizada. Para el cristiano, “*la sociedad no debe ser una imposición exterior al hombre concreto, sino brotar históricamente de la íntima adaptación de los hombres a su medio (familia, clase, oficio, tierra) y regularse pacíficamente por sentimientos y costumbres que respondan, dentro de la una conciencia de comunidad sobrenatural, a la vinculación y el destino concreto de cada uno. Y a la regulación exterior, armonizadora de esos medios interiores vivificados, esa función que se ha llamado de subsidiariedad*”. *Ibidem*.

c) Negación de la “sociedad *orgánica* o corporativa” (en el sentido no peyorativo del término), antitética a la concepción estatista-totalitaria del orden político-social que ambos sistemas sustentan<sup>964</sup>.

En el contexto de una interpretación precristiana del germanismo y de una confusión panteísta entre Dios y el universo, el nazismo arranca el gobierno, la raza y la nación de su lugar en el orden natural, para convertirlos en suprema norma y realidad. Todo queda subordinado a esta formación política total, que a manera de proyección ineludible rinde un culto idolátrico a la fuerza. Su trágico destino era previsible<sup>965</sup>.

El comunismo marxista, por su parte, representa el ápice de la Revolución: sin Dios y sin ley natural, la sociedad temporal es triturada por la aplicación de supuestas leyes económico-materialistas, en evolución irreversible hacia una sociedad sin clases<sup>966</sup>. El comunismo constituye el ensayo más acabado de re-composición fáustica de la civilización<sup>967</sup>.

En su calidad de “moderno”, el comunismo marxista mantiene relaciones complejas con el sistema liberal. Desde el ángulo de las libertades individuales, el comunismo resulta una anomalía. La radical negación de las libertades individuales, la magna organización de crímenes legales, la minuciosa elaboración de conciencias prefabricadas, son incongruentes con el sistema liberal.

Pero, por otro lado, desde la perspectiva anti-civilizatoria, ambos sistemas constituyen un continuo. Tanto en la democracia liberal como en el comunismo, la persona “es y está en el Estado”, y “no representa nada fuera del Poder, ni opuesto, ni aún distinto de él”. En ambos sistemas, el Poder es expresión del Pacto Social o de la

---

<sup>964</sup> GAMBRA, “En el cincuentenario de dos encíclicas históricas” (1987), pp.499-501. Sociedad “orgánica”, precisa nuestro autor, siguiendo de cerca a Pío XI, equivale a “sociedad emanada de fuentes naturales en que se conjuga el bien común con el individual”. Sociedad basada, además, en “vínculos sobrenaturales”. *Ibíd.*, p.501. Dice en otro lugar: “La concepción corporativa (...) postula que el orden social no se cifra en crear o mantener un poder racional y neutro que vele solo por la libertad o que les provea medios y seguridades. Al contrario, hay que recuperar mediante el compromiso y la domesticación el universo existencial de grupos e instituciones que conferirían sentido histórico, cordial, a la vida colectiva de los hombres y la defendían a la vez de las supercreaciones del Estado racionalista planificador”. GAMBRA, *El Silencio de Dios* (1968), p.55.

<sup>965</sup> GAMBRA, “En el cincuentenario de dos encíclicas históricas” (1987), pp.503-504. Aunque Gamba observa diferencias de nota entre nazismo y fascismo (tanto en su sentido estricto como lato), hay ciertos caracteres comunes, como la parafernalia simbólica, la escenografía del Estado, el culto a la violencia, y la adhesión idolátrica al líder político, GAMBRA, “Ramón Serrano Suñer o el arte de vivir” (1995).

<sup>966</sup> El comunismo, observa nuestro autor, se coloca por sí mismo *fuera* de la Iglesia (al profesar un ateísmo expreso) y *en contra* de la Iglesia (al afirmar que la religión es un producto de la opresión económica, que ha de ser superado y eliminado). GAMBRA, “Los bárbaros en el capitolio” (1982). Una visión irónica de las prácticas del sistema comunista, GAMBRA, “Lumumba” (1976).

<sup>967</sup> En un pasaje sintomático, nuestro autor expresa: “El marxismo, desde su mismo origen, no es solo una rebelión o revolución contra el orden establecido, ni siquiera sólo contra Dios, sino contra la naturaleza misma -diríamos contra el ser- en su objetividad y legalidad. Es el cumplimiento del mito del doctor Fausto cuando, en el momento de sustituir «en el principio era el Verbo» por «en el principio era la acción», se le aparece el Diablo y toma posesión de su alma. El marxismo no se limita como la democracia liberal a sustituir la potestad de Dios por la Voluntad General; sino que pretende suplantarlo a Dios en su mismo poder creador, trocando la naturaleza por otra -o más bien por un perpetuo cambio- cuyo autor es el hombre en su ciencia y en su técnica. Dios mismo será interpretado como producto alienador de una evolución que, al autoconcienciarse, conduce al paraíso tecnocrático del socialismo. De este modo puede reconocerse en el marxismo el ápice de la subversión antiteísta”. GAMBRA, “En el cincuentenario de dos encíclicas históricas”, (1987), p.508.



Voluntad General y se opone al carácter histórico, personalizado, circunstanciado de las instituciones pre-revolucionarias. Con los modernos, el sujeto del poder estatal es una categoría racional-abstracta (la nación, el pueblo, etc.). En el mundo re-revolucionario, el sujeto del poder histórico es una persona<sup>968</sup>.

En consecuencia, en los dos sistemas, en superficie tan opuestos, se obtiene la enajenación de lo político. Ambos arrojan lo político fuera de la vida de los hombres, fuera de la civilización<sup>969</sup>. Y lo hacen a través del Poder “sublimado y totalizado en su origen y en su entidad”. Un Poder que por lógica axiomática se postula como necesariamente benefactor (guardián u organizador, según los casos); una entidad que por definición no puede obrar el mal, porque obra a nombre y representación de todos<sup>970</sup>.

iv) EL MODELO LIBERAL DE LA DEMOCRACIA NORTEAMERICANA. Con la caída del comunismo, la vivencia “cinestésica” de la izquierda queda sin objeto. El progreso revolucionario de la dialéctica marxista es privada de su rumbo. Ya no hay “Progreso de la Historia” desde esa veta<sup>971</sup>. Surge, entonces, un momento de expectativa mundial para el liberalismo. Fukuyama, en una apología de la sociedad americana, sitúa el fin de la historia en la democracia liberal. Punto de obligada confluencia para las tendencias políticas globales<sup>972</sup>.

Gambra observa que el “genio” de la democracia americana es satisfacer el *tymos* individual y político. Es una auténtica timocracia. A diferencia de lo que opina Fukuyama, la solución de la democracia americana representa una tragedia política: se trata de un sistema incapaz de dar satisfacción a los impulsos más profundos del ser humano<sup>973</sup>.

Tras el modelo de la democracia americana renace la fe liberal, tan necesitada de creencias como la religiosa, y no menos exigente en dogmas, “herejes” y víctimas. Los tres dogmas fundamentales de esa fe son el racionalismo, la bondad natural del hombre y la idea de “Progreso”, categorías que ya hemos revisado. Pero ahora no se los plantea como bases de un sistema teórico cerrado, sino, en confuso, como axiomas genéricos y adhesiones emocionales. Pero se alimenta un proceso ilusorio. En el actual devenir histórico delicuescente, el modelo americano se nutre precariamente de las creencias y convicciones valorables que aún restan del proceso de descristianización. Cuando el

---

<sup>968</sup> GAMBRA, “Prólogo” a JOUVENEL, *El Poder. Historia orgánica de su crecimiento* (1956), pp.9-10.

<sup>969</sup> En esta línea, hay una alianza espiritual entre liberalismo y colectivismo. Anota Gambra a este propósito: “El liberalismo fue el primer racionalismo de Estado, constitucionalista, esto es, planificador racionalmente. Solo que se detuvo en el individuo teórico, o incualificado, porque creía por principio que la razón individual se identificaría en el progreso, con la razón universal (...) (Pero) “la misma estructura doctrinal de la democracia liberal conlleva, en cierto modo, el tránsito hacia un universalismo transpersonalista. La voluntad general, aunque nacida de la mayoría empírica, constituye de por sí un principio unificado y absoluto de acción que habrá de imponerse a las estructuras intermedias de organización, a las minorías y a todos los individuos”. Gambra, *Eso que llaman Estado* (1958), pp.64, 52.

<sup>970</sup> GAMBRA, “Prólogo” a JOUVENEL, Bertrand de, *El Poder. Historia orgánica de su crecimiento* (1956), p.11. El gran engaño de la Revolución Francesa fue la Libertad. Ergida como lema y objeto de culto, justificó, en paralelo, la creación de un poder absoluto. De ahí la fácil deriva de la Modernidad política hacia el totalitarismo. *Ibid.*, pp.11-12.

<sup>971</sup> GAMBRA, “La decapitación del izquierdismo” (1993).

<sup>972</sup> La tesis de Fukuyama puede revisarse en FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man* (1992), particularmente pp.211-340.

<sup>973</sup> GAMBRA, “El fin de la historia” (1992).

proceso de contestación universal culmine, el sistema no podrá mantenerse por falta de una base moral mínima de carácter común<sup>974</sup>.

Destruída la Ciudad y toda noción de comunidad, el resultado no es el triunfo del racionalismo político, sino la desilusión final. En esta época las democracias se desestructuran al ritmo de las demandas de la minorías atomizadas. Se palpa en el ambiente que cualquier forma de racionalismo no tiene futuro, que “no se construye el paraíso con cemento armado”. Que “en el declinante cielo azul” siempre aparecen aves no controladas ni previstas “en los registros de la Organización”<sup>975</sup>.

Son los tiempos en que el hombre ha vuelto al yo como “realidad sentimental y lógica”, que a manera de compañero mudo lo azuza con sus requerimientos existenciales. Los altares para el Estado-nación y las democracias estructuradas ya no tienen sentido; solo hay lugar para el culto al individualismo combustible. Es la época política de los “hombres sin fe”; de los individuos sin vida interior, ni conducta exterior inspirada por ideales universales. Es la hora de la “nadificación”<sup>976</sup>.

Surge, sin embargo, la necesidad práctica de gobernar a este tipo de hombres dispersos e inestables. La democracia liberal sigue teniendo una respuesta, al menos aproximada. Pero es una respuesta mentirosa, que nuestro autor denomina “estatismo transpersonalista encubierto”. Mientras los relatos políticos universales se desvanecen, el Estado mantiene su potencia absoluta y previsor, con análogas pretensiones organizativas, designios de protectorado social y propaganda dirigida<sup>977</sup>.

Si se pudiera formular una síntesis de todos los males de los sistemas precedentes, habría que decir que la Modernidad ha sometido el orden político a una artificialidad y mecanización que le ha deshumanizado. En sus estructuras políticas, los hombres han sido “despojados de la íntima sabiduría de su ser”, dice nuestro autor en evocativa metáfora. De ahí la indiferencia de lo político “ante el Creador y ante las criaturas”<sup>978</sup>.

Gambra resalta la inexorabilidad –no la irreversibilidad– de los efectos anticivilizatorios de todo este proceso: ensimismamiento general, disolución de la patria, caos ambiental, autodestrucción de las instituciones, desarraigo de las creencias universales y “reubicación de ese polvo sideral” en que se ha convertido la sociedad en un espacio colectivo ateo y sin sentido comunitario<sup>979</sup>.

En pocas palabras, y si se perdona nuestra insistencia, lo político se ha enajenado de la vida del pueblo rumbo a una brutal deshumanización. La civilización moderna ha creado regímenes políticos anti-naturales e insolidarios.

---

<sup>974</sup> GAMBRA, “El liberalismo, fe y utopía” (1976). Sobre el acto de fe en la razón racionalista y en la técnica, como formas de auto-regulación social de la democracia liberal, GAMBRA, “Función social de los saberes liberales” (1962).

<sup>975</sup> GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), p.57.

<sup>976</sup> La nada no es tan vacía ni falta de interés como parece. El proceso moderno culmina con la “nadificación”, la preferencia de la nada sobre el ser. GAMBRA, “La nada” (1971).

<sup>977</sup> GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), pp.141-142, 194-195.

<sup>978</sup> GAMBRA, “Las dos raíces de la indiferencia” (1962).

<sup>979</sup> GAMBRA, “Lo irreversible y lo inexorable” (1978).

### 3. UNA CIVILIZACIÓN QUE SUSTITUYE LA VERDAD DE LA MORAL POR LOS “VALORES”.

La Civilización moderna ha hecho un esfuerzo supremo por afirmar una moral laica, en la medida que la sociedad se descristianiza.

En la etapa fuerte del racionalismo, la Modernidad se sostuvo en una serie de expectativas que resultaron ilusorias. De las conquistas de la ciencia esperaba un servicio indiscutido de bienestar para la humanidad. De la sociedad industrial, fundada en el *homo oeconomicus*, se esperaba una adecuada distribución del trabajo y un desenvolvimiento *racional* de la riqueza. Ni la hipertrofia de la producción, ni la desocupación, ni las concentraciones de industrias y capitales, ni la inflación desvalorizadora, ni las burbujas financieras, ni la confrontación entre clases, se encontraban en los planos del racionalismo económico.

Del mismo modo, con la expansión de las luces de la razón, se pensaba que el crimen acabaría, que se extinguirían las guerras, se erradicaría el egoísmo, se haría innecesaria la administración de justicia. El altruismo conquistaría a la humanidad, y cada cual procuraría el bien del otro, fundado en la más pulcra aplicación de la regla de oro ética<sup>980</sup>.

Sin embargo, la despreocupación -teórica o práctica- de los bienes espirituales junto al rechazo de los principios morales trascendentes, fueron minando la posibilidad de afinar una moral laica de universal aceptación, que sustituyera al cristianismo. El imperativo categórico no sirvió como base real de las decisiones prudentes. La deontología, por su lado, se fue aproximando cada vez más a una mera inducción de la moral social. Y los ensayos de objetivismo ético fueron siendo reemplazados por el no cognitivismo, el relativismo, el utilitarismo, o la moral de la situación, dependiendo de los distintos ambientes culturales o nacionales<sup>981</sup>.

Desde el ángulo de la filosofía moral, decenas de escuelas éticas fueron propuestas al calor del racionalismo para congraciarse con el sentido de lo humano. Pero, ninguna duró más que sus teóricos; ninguna fue asumida socialmente. No se encontró un punto de unión entre racionalismo y persona humana. Incluso las moralidades heroicas del racionalismo político (nacionalismo, comunismo), o de la contra-reacción nazi, terminaron en la más salvaje de las deshumanizaciones.

Para Gamba, el intento más serio por dotar a la Modernidad de una moral laica de carácter universal fue el de Max Scheler y la escuela axiológica.

Con la teoría de los valores pareció que la Modernidad podría salir del atolladero. Scheler efectivamente propuso una solución. Pero lo hizo en clave moderna,

---

<sup>980</sup> De la expansión de las luces se esperaba dogmáticamente la elevación moral definitiva de la humanidad. Véase por ejemplo, el lenguaje de GODWIN, *Inquiry concerning political Justice* (1793, II), p.528. La expectativa fue celebrada por los discípulos de Comte y Spencer en panegíricos anticipados que hoy parecen ridículos. Vr. gr., CROZIER, *Civilization and Progress* (1885), p.385.

<sup>981</sup> Sobre el fracaso de la sociología cultivada desde los cánones racionalistas, GAMBRA, “Valor y sentido actuales de la Sociología” (1949), pp.1-12.

condicionada por la negación kantiana del *intellectus* aristotélico. Le fue imposible ver la reversibilidad entre el ser y el bien<sup>982</sup>.

En la tradición clásica, el “valor” nunca se utilizó como criterio de moralidad. La escuela axiológica, el cambio, le dio directamente ese carácter<sup>983</sup>.

Para salvar la moralidad de lo humano (los proyectos racionalistas no necesitan, en rigor, de moralidad), Scheler hubo de distinguir entre el *ser* y el *valor*. El *ser* corresponde a lo que la ciencia positiva reivindica como realidad: lo experimentable y verificable con el concurso de los sentidos; lo expresable por la razón metodológica. El *valor*, en cambio, es lo que no puede alcanzarse con los sentidos y la razón. Solo es captable por la intuición emocional, por una especial capacidad humana valoral y estimativa, que puede clasificar los valores en una jerarquía. La moralidad consiste precisamente en anteponer los valores superiores a los inferiores<sup>984</sup>.

Para Gamba, de la axiología queda un legado que, de alguna manera, destruye las buenas intenciones de Scheler:

*“La axiología o teoría de los valores, aunque como fundamentación metafísica de la moral sea fácilmente desmontable, nos ha legado un término muy útil y socorrido para la época laicista o atea que vivimos: el término valor. Ya no se oirá hablar del bien o del mal, ni de la virtud y el vicio, ni del pecado y la Redención, ni del temor o del amor de Dios, sino de “los valores” que, sin mayor precisión, encubren toda realidad que exceda del mundo material que trata la ciencia físico-matemática”*<sup>985</sup>.

En los tiempos contemporáneos, los valores sirven, entonces, como anclajes para establecer la moral común de una civilización que, por primera vez en la historia, ya no cree, en su sentido fuerte, en el bien y en el mal<sup>986</sup>.

---

<sup>982</sup> GAMBRA, “El García Morente que yo conocí (aquella extraordinaria irrupción de la gracia)” (1957), p.143. Sobre la relación entre ser y bien, GAMBRA, “A vueltas con los “Valores” (1998), pp.837-839.

<sup>983</sup> En la tradición clásica, el término “valor” equivalía a la virtud de fortaleza (o valentía). O en un sentido genérico, al conjunto de virtudes que daban valía a una persona, o la hacían valorable para efectos del juicio moral o del relacionamiento humano. También se aplicaba a cosas, susceptibles de representar diversos “valores”. Por ejemplo, las monedas, significaban un “valor de cambio” y eventualmente un “valor estético” o numismático. GAMBRA, “A vueltas con los “Valores” (1998), p.835.

<sup>984</sup> GAMBRA, “A vueltas con los “Valores” (1998), p.837. Como prolongación de la escuela kantiana de Baden y alternativa a la interpretación marburguesa cerradamente fenomenista, la teoría de los valores se construyó en oposición al positivismo materialista, que reducía lo real a lo asequible a los sentidos. Gamba resalta que en la cultura positivista de la época solo lo tangible, cuantificable y mensurable era digno de conocimiento. La bondad o la belleza de las cosas pertenecían a la esfera de las reacciones subjetivas. Fenómenos de la mente, producidos por el estímulo de vibraciones materiales, su apreciación dependía sin más de cada cual. GAMBRA, “A vueltas con los “Valores” (1998), p.836.

<sup>985</sup> GAMBRA, “A vueltas con los “Valores” (1998), p.839.

<sup>986</sup> La figura de Pilatos, junto a la de Caifás, es, como hemos visto, la figura de la democracia liberal, espacio socio-político donde se da esta negación. Anota nuestro autor: “*Pilatos, como tantos romanos decadentes y escépticos, no creía en la verdad ni servía a ninguna verdad (quid est veritas?). Pilatos era el precursor a título individual de la teoría que niega la verdad (y el bien) objetivos, por referencia a los cuales ha de juzgarse y gobernar. Como liberal subjetivo acudió para resolver la cuestión a la única fuente que queda a quien no cree en una verdad y orden objetivos: a la opinión de la multitud. Y se lavó las manos en el asunto para que no se alborotara el pueblo: una solución democrática. Cristo murió bajo el poder del liberalismo y la democracia, no como régimen jurídico o político, sino como disposición subjetiva en la mente y corazón de un hombre. Si solo supiéramos que Pilatos autorizó la muerte de Cristo por debilidad o miedo, tal alusión permanecería misteriosa, pero esa pregunta previa –quid est veritas- posee a esta distancia un gran valor aclaratorio*”. GAMBRA, “Bajo el poder de Poncio Pilatos” (1978), pp.16-17. Sobre

Desde tal perspectiva, los “valores” han pasado a tener una capacidad encubridora y una capacidad transmutadora. Por medio de la capacidad encubridora orillan el fundamento metafísico y antropológico de la moralidad humana, situando el ethos en el terreno puramente estimativo y emocional. El canal de expresión de esos valores así situados es la moral social en su más crasa facticidad.

Empero, esa moralidad social fáctica, no se vive ni se propone sino que se impone desde los fuelles del poder político y propagandístico. Aspira a genéricos ideales universales, de los que se espera el futuro encuadramiento de las conductas en la utópica sociedad organizada por la técnica. En la política nacional e internacional, los valores son los de la democracia moderna y el pluralismo; en el plano social, son los derechos humanos; en el nivel religioso, el ecumenismo; en la dimensión educacional, el laicismo y el humanismo ateo. Todos son resortes sobre los que se sostiene el clima espiritual de la sociedad despersonalizada<sup>987</sup>.

Afirma el filósofo español que la verdad ya no es la adecuación del entendimiento a la realidad, sino un momento del devenir histórico; una realidad *in fieri*, que evoluciona, caduca y se supera. Movidos dentro de este torrente, todos los valores se destinan a destruir la noción de verdad.

En otros términos, los “valores” contemporáneos, tras una aparente vocación positiva, encubren una función demoleadora de la verdad. Así, el *pluralismo ideológico* equivale a negar la existencia de una verdad social cierta y conocida a la que se deba entera adhesión y servicio. Es lo que profesaba Pilatos en su respuesta a Cristo. La *fraternidad*, como categoría revolucionaria, entraña la función de las ideas como puro intercambio paritario de expresiones subjetivas. La *libertad religiosa* es la aplicación del pluralismo ideológico al orden religioso, en donde éste pierde toda consistencia<sup>988</sup>.

¿Impedirán los “valores” que la delicuescencia contemporánea, que devora personas e instituciones, se transforme en caos? Es evidente que no. Más aún, colaborarán al resultado devastador, en la medida en que favorecen la indistinción moral.

#### 4. UNA CIVILIZACIÓN QUE ALIMENTA LA DELICUESCENCIA UNIVERSAL.

Químicamente, un cuerpo es delicuescente cuando tiene la propiedad de absorber la humedad del aire y disolverse en él<sup>989</sup>. La figura sirve a GAMBRA para notar el estado en que se encuentran, en la actual civilización, las asociaciones, costumbres, instituciones y tradiciones fundadas en el orden natural e histórico.

No existe en la obra de autor un estudio sistemático de la delicuescencia moderna, sino un conjunto de análisis ocasionales sobre múltiples aspectos de la civilización contemporánea, que pueden ser agrupados bajo esa perspectiva. Ya vimos en su momento

---

la indiferencia ante la verdad, GAMBRA, “El aniversario de la victoria y la reconciliación nacional” (1978) y GAMBRA, “Dios, opinión mayoritaria” (1991). Desde este ángulo, la misma libertad de prensa sirve para destruir las bases culturales de la civilización. GAMBRA, “El bunker no se rinde” (1976).

<sup>987</sup> Sobre este último punto, GAMBRA, “Persona y sociedad” (1948), pp.9-10.

<sup>988</sup> GAMBRA, “La verdad y Poncio Pilatos” (19719).

<sup>989</sup> DICCIONARIO DE LA LENGUA ESPAÑOLA DE LA REAL ACADEMIA, 23ª edición (2014), Voz “delicuescente”, segunda acepción.

cómo afecta esa delicuescencia a la vida individual de la persona. Corresponde revisar aquí sus distintas facetas como problema civilizatorio.

Desde el ángulo societario, el concepto de delicuescencia supone la noción *negativa* de desvinculación. La delicuescencia es el resultado social (en rigor, a-social) del proceso moderno de desvinculación individualista de los lazos religiosos, naturales e históricos.

Pero Gamba busca en la delicuescencia una noción *esencial*, una caracterización positiva. Para tales efectos, se sirve de dos imágenes. En primer lugar, la imagen de la mendicidad medieval. El mendigo de los pueblos españoles pirenaicos llevaba una vida al margen de la sociedad que recorría y que lo alimentaba. Una vida errante, evasiva, ajena a la vigorosa vida asociativa de las familias troncales, de los pueblos rurales, de los gremios y cofradías de artesanos.

Metafóricamente esa mendicidad puede interpretarse como una forma de evasión de la sociedad comunitaria, un “canto a la libertad en su sentido de no vinculación”. Una libertad cuyo costo, eso sí, es una vida a muchos títulos miserable, y paradójicamente, dependiente<sup>990</sup>.

La imagen moderna de la mendicidad medieval la encuentra Gamba en el turismo. Ya no es el mendigo, sino el hombre moderno situado en su propia civilización quien no vive en ambientes vigorosos. En ese sentido, su andar es errante y evasivo. El proceso individualista y desvinculador ha afectado todos sus ámbitos próximos, como la familia y el trabajo, y sus espacios de sentido global, como la política.

El turismo representa el imperioso anhelo de evasión de este mundo no vincular. Una huida del “ritmo vertiginoso y del vacío”, de la disociación constante, de la rutina uniformadora. Pero es una huida contaminante: lleva a dónde va la exigencia del medio tecnificado, el culto a la velocidad, el peso de la desvinculación ambiental; la mirada superficial de quien no puede comprender la vida que tiene ante sí; la visión extrínseca que convierte lo peculiar en pintoresco<sup>991</sup>.

La civilización delicuescente presenta distintas facetas. Algunas de ellas son dignas de ser analizadas:

i) LA CIVILIZACIÓN DE LA HUMANIDAD “SIN FRONTERAS”. Su síntoma más característico es la migración, considerada como derecho universal de un mundo sinárquico, sellado por la uniformidad general<sup>992</sup>.

Ese mundo sinárquico corresponde, en mayor o menor medida, a la anticipación de Huxley: un gobierno mundial dirigido por medios tecnocráticos sobre hombres fabricados en serie que lo habitan, adaptados a la función que deben desempeñar. De las

---

<sup>990</sup> GAMBRA, “Formas históricas de evasión” (1958).

<sup>991</sup> GAMBRA, “Formas históricas de evasión” (1958). Sobre la manía de los viajes, GAMBRA, “Poromanía” (1994), con la metáfora del guardagujas ferroviario del Principito. La imagen del “gamberro” puede servir, asimismo, para graficar el estado de delicuescencia. El gamberrismo es fruto de una sociedad sin vinculación. El gamberro, salvo excepción, no es el analfabeto sino un producto típicamente ciudadano, de gran ciudad. Es el resultado de la inadaptación íntima y radical al medio que le rodea y a su falta de control. GAMBRA, “Gamberrismo y analfabetismo” (1956), pp.73-76, con alusión a la metáfora de Orestes.

<sup>992</sup> GAMBRA, “Seguimos marchando, pero... ¿por qué?” (1972).

carencias de fronteras geográficas e identificadoras se pasa a la humanidad sin fronteras antropológicas.

En ese mundo, la “T” de la tolerancia universal reemplaza a la esfera y la cruz del Cristianismo. Sus presupuestos son la laicidad absoluta y el humanismo integral, apoyados en la producción y el bienestar universal dirigidos<sup>993</sup>. Se ha sustituido, al fin, el jueves santo, la fiesta del amor de Dios en la institución de la Eucaristía, por el día de la fraternidad total, fiesta del amor humano de la relación horizontal<sup>994</sup>.

Observa el filósofo español que cada civilización histórica entraña un sistema de educación (*Paideia*), por la que forma en su seno hombres orientados espiritualmente según la fe y los ideales que sostienen y vivifican dicha civilización. Hay un modelo o tipo ideal de hombre para cada cultura, según se ve en los griegos de los tiempos clásicos, en los medievales, en los ingleses anglicanos, en los españoles de la Hispanidad.

En los tiempos contemporáneos, el tipo ideal es el *hombre universal*, pieza industrial fabricada en serie, contraria al mundo humano e individualizado. Es el modelo de lo que Gamba denomina gráficamente la “civilización de la UNESCO”<sup>995</sup>.

ii) LA CIVILIZACIÓN DEL RACIONALISMO “ACTIVISTA”. Pocos son los que hoy creen en el poder liberador de la Razón racionalista. Sin embargo, el hombre asiste en solitario a los más grandes intentos por racionalizar la existencia desde fuera.

¿Cómo es posible esta incongruencia? Un tiempo atomizado y disperso en individualidades en pugna, subsiste con los empeños más formidables de uniformización global.

Para Gamba, la explicación se encuentra en tres características del espíritu contemporáneo pos-racionalista, impregnado por el mito de los “vientos de la Historia”: la aversión total a la contemplación, el rechazo a la aceptación del misterio, y la correlativa pasión activista –un apresuramiento febril- por un designio “solucionador” de todos los problemas terrenos.

Ese designio es racionalista no por convicción, sino por necesidad. No es un racionalismo filosófico ni reflexivo, ni un racionalismo mesiánico de ideales universales, sino un racionalismo “apasionado”, pragmático, activista del presente.

Y es lógico que sea así. Si no hay nada consistente, entonces el Hombre es el demiurgo, el “organizador” paradigmático, ante lo cual todo es y debe ser “organizado”. Incluso lo único que queda por no organizar ahora entra al ruedo: el ocio. Asistimos a un tránsito indecente desde el “ocio fecundo” de Aristóteles a la “organización del ocio” contemporáneo, mediante los instrumentos uniformadores de la entretención<sup>996</sup>.

---

<sup>993</sup> Es probable, dice Gamba, que éste sea el mundo del “Anticristo”. GAMBRA, “Dos pasos hacia el mundo feliz. Seres humanos por clonación” (1994), a propósito del establecimiento de la Unión Europea.

<sup>994</sup> Observa el filósofo español que vistas las cosas en el plano meramente humano, el amor fraterno no es el paradigma del amor. Parece ser, más bien, un invento -contrario a la piedad- de la Revolución Francesa. Más innato es el amor materno/paterno y el amor filial, el conyugal a veces. GAMBRA, “El amor fraterno” (1992).

<sup>995</sup> GAMBRA, “El hombre del futuro” (1970).

<sup>996</sup> GAMBRA, “El ocio y su futura organización” (1951).

Hay que agregar otra razón para comprender el racionalismo “activista” y su necesidad de control organizacional del presente. Con la atomización emancipadora del individuo, el hombre masa se cree libre (pues no se ve atado), pero su situación de desarraigo entraña la renuncia a la libertad concreta, en la medida que, sin contención, tiende a moverse habitualmente en los marcos de la espontaneidad animal. El resultado es del todo previsible: el Estado crece ante la masa amorfa. Y engrosa su capacidad para asaltar al hombre masa en su elemental libertad, convirtiendo a los ciudadanos en dependientes mentales, en subordinados beneficiarios, en funcionarios burócratas si es del caso<sup>997</sup>.

La civilización contemporánea se presenta en este ámbito como un caleidoscopio de todas sus incongruencias. Una sociedad individualista, “desatada”, pero planificada. Arrastra la extirpación de toda influencia vinculadora, haciendo convivir la atomización individual con la organización controladora a nivel global. Es el “infierno”: el creerse en el paraíso equivocadamente<sup>998</sup>.

iii) LA CIVILIZACIÓN DEL ESPEJISMO. Así como en el desierto se vislumbran, a lo lejos, ciertos espejismos, cuya realidad se deshace en cuanto nos aproximamos a ellos, la actual civilización crea ciertas realidades sociales que se disuelven ante nuestros ojos apenas las miramos de cerca y detenidamente.

Estamos ante una civilización preocupada por la *dignidad de las personas*. Pero en ella los seres humanos no son sujetos personales encaminados a la perfección, sino núcleos o cápsulas cerradas, liberadas de la *contrainte* del mundo circundante, con su potencialidad vacía. Sujetos inconsistentes de emancipación, objeto de exaltación de las pasiones primarias e instintivas<sup>999</sup>. Estamos frente a una civilización que sustituye la antropología de la perfección por la antropología del auto-desarrollo, en lucha titánica contra toda forma de alienación<sup>1000</sup>.

Es una sociedad sedicentemente *racional*. Pero, en realidad, es la civilización del ensayo como estilo intelectual, del pensamiento aproximativo e indistinto, que aborrece la intelección sistemática de las viejas Sumas medievales<sup>1001</sup>.

---

<sup>997</sup> GAMBRA, “La falsa libertad de la sociedad de masas” (1979). Hoy existe el individuo-ciudadano único, susceptible de ser numerado para constituir un voto de opinión, según el ideal igualitario de la Revolución Francesa. No hay nada que identifique la vinculación del individuo con un estatus o servicio. Se ha mermado o abandonado incluso la caracterización de la marcialidad del militar o de la unción del sacerdote. GAMBRA, “La sociedad desvertebrada” (1992).

<sup>998</sup> GAMBRA, “El paraíso de la igualdad de oportunidades” (1963).

<sup>999</sup> Precisa Gamba a este propósito: “*Ese "núcleo" humano que (...) ha de ser liberado de todo género de constricción 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 (...) Paradójicamente, 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*”. GAMBRA, “Sociedad y religación. La ciudad como habitáculo humano”, *Verbo* (1971) 91-92, pp.15-17.

<sup>1000</sup> GAMBRA, “Sociedad y religación. La ciudad como habitáculo humano” (1971), pp. 91-92, pp.18-19.

<sup>1001</sup> GAMBRA, “Una filosofía de la salvación” (1944). También GAMBRA, “El ensayo, símbolo de la burguesía”, (1975). La Modernidad como estilo se refleja asimismo en los distintos tipos de novelas. Un análisis de la novela, como expresión de su tiempo, GAMBRA, “La novela en la filosofía” (1961), con alusión



Es la civilización *tecnológica*. Pero la técnica se ha vuelto demente. Independiente de cualquier norma superior, la técnica desorbita sus fines humanos, volviéndose fin de sí misma<sup>1002</sup>.

Es una sociedad que se funda en el *pluralismo*. Pero, como vimos en su lugar, el pluralismo sirve de instrumento para homologar; para negar las últimas unidades de la civilización<sup>1003</sup>.

Es una civilización que declama el *pacifismo*. Pero, por medio de este ideal anodino pretende ignorar las legítimas diferencias que separan a los grupos humanos<sup>1004</sup>. Para Gamba se trata de un ideal cínico, pues en diversas circunstancias la necesidad defensiva y expansiva de una verdad puede terminar arrastrando a conflictos y guerras defensivas. Esas luchas nunca son puras, pues la debilidad humana las complican o envenenan.

De todos modos, ha sido la Modernidad la que ha creado, por supuración, las reivindicaciones y luchas puramente ideológicas, nacidas por entero de las ideaciones racionalistas, sin relación con las necesidades reales de este mundo. Conflictos originados en ideas descarnadas, como las simbólicas barricadas de Mayo de 1968<sup>1005</sup>.

iv) LA CIVILIZACIÓN “INMORAL” POR ANTONOMASIA. Gamba afirma que la sociedad contemporánea ha impuesto una evolución inversa a la operada en el campo de la profilaxis y de la terapéutica. Se han destruido progresivamente los medios de defensa comunitarios contra la contaminación moral. En el nombre de la razón pura y de la libertad individual se extirpó la creencia en el carácter contagioso del mal, en su capacidad de difusión fulminante. Por primera vez en la historia, la mente humana ya no es defendida por un sistema de convicciones, de respetos y de costumbres, que la preserven en el camino del bien<sup>1006</sup>.

Por el contrario, la moral operativa en la presente civilización se funda en la teoría antropológica marxista y freudiana, en el más vulgar sentido de los términos y de las influencias. En la significación marxista, las tensiones personales o históricas se resuelven apelando a la siempre subyacente cuestión económica. En la dimensión freudiana, toda motivación o conflicto en la vida de los hombres se explica y resuelve en una liberación o terapéutica sexual. El freudismo transformado en panacea aconseja obrar a gusto, porque el autodomínio es nocivo para la salud. El origen de las enfermedades psíquicas se encuentra, en sus ultimidades, en la Ley de Dios<sup>1007</sup>.

---

a la novela filosófica, la novela individualista, la novela existencialista y la novela ideológica. Sobre “tomismo” y “dantismo”, GAMBRA, “La nueva democracia cristiana y su logotipo” (1988).

<sup>1002</sup> GAMBRA, “El “parte” de la radio” (1971), a propósito del desorden informativo.

<sup>1003</sup> GAMBRA, “Falso pluralismo” (1984). La variedad real e histórica es poco tolerada por los pluralistas. GAMBRA, “Pluralistas homologadores” (1984), y GAMBRA, “El pluralismo” (1992).

<sup>1004</sup> GAMBRA, “Una nueva asociación de excombatientes. Ya no hay Pirineos (abolidos Dios y la Patria)” (1987).

<sup>1005</sup> GAMBRA, “La rebelión sin objetivo” (1969).

<sup>1006</sup> GAMBRA, “Epidemias de ayer y de hoy” (1971).

<sup>1007</sup> GAMBRA, “Existe Navarra?” (1971), con referencia a la incongruencia de Marx y de Freud para encubrir el “irracional histórico”. GAMBRA, “Prólogo” a JUGNET, Louis, *Rudolf Allers o el Anti-Freud* (1975), pp.5-9, con referencia a la doctrina cristiana del pecado y la realidad existencial de las humanas debilidades.

Para agravar el escenario, el “resentimiento ambiental”, ocasionado por la envidia y el igualitarismo actuante, corroe la sociedad<sup>1008</sup>.

v) LA CIVILIZACIÓN DE LOS “DERECHOS HUMANOS” Y DE LA CONTESTACIÓN UNIVERSAL. En lenguaje no eufemístico, la sociedad de los derechos humanos es la sociedad que se construye no a partir del respeto por los derechos esenciales de la persona, sino a partir de la contestación universal. Es la civilización de la ingratitud, donde los derechos son instrumentos para extirpar los vínculos de lealtad, docilidad, respeto o agradecimiento. Donde los derechos se afirman en un escenario vacío de deberes primordiales, y se recitan como quien tabula unas reivindicaciones sobre otras. Es la sociedad de la irresponsabilidad global, de la victimización transversal, de la “cizaña para el ensimismamiento” antropológico<sup>1009</sup>.

Desde la antítesis, Gamba resalta que a los pueblos no los unen los derechos sino los deberes<sup>1010</sup>.

vi) LA CIVILIZACIÓN DE LAS CATEGORÍAS POLÍTICAS NECIAS Y TAUTOLÓGICAS. Con estulticia, la sociedad contemporánea valora solo dos regímenes políticos, articulados desde ideales racionalistas uniformes: la democracia (de valoración necesariamente positiva) y la “no democracia”, que se formula en términos de “dictadura” (de estimación forzosamente negativa). En la primera fructifica la libertad, emerge el Estado de Derecho, se desarrolla la sociedad de bienestar, florecen las artes y las ciencias, todo se encamina hacia la felicidad social. En la segunda, el resultado es diametralmente el opuesto.

La aplicación de estas categorías denota la complacencia absurda de la actual civilización respecto de su tiempo y la ceguera voluntaria ante su obra delicuescente. El siglo de oro español, el Renacimiento italiano o incluso la época de Pericles, por no connotar las características de la democracia moderna, debieran tener una valoración negativa. Y la época democrática y liberal, que “ha presidido la decadencia y la ruina de España” y de muchos pueblos, hasta el envilecimiento, debiera ser aplaudida axiomáticamente, como de hecho ocurre<sup>1011</sup>.

Sin perjuicio de lo ya analizado sobre la materia, Gamba se empeña en destacar la “falsedad” de la democracia como categoría basal para valorar los regímenes políticos. La democracia es falsa en todas sus bases: en el gobierno del “demos”, en la génesis de la soberanía, en la autoridad política, en la representatividad de la ley, en la alternancia

---

<sup>1008</sup> GAMBRA, “La evasión de capitales y su reparto. Periodismo y demagogia” (1977). Sobre el “resentimiento ambiental”, GAMBRA, “Las nuevas técnicas de revolución cultural” (1971).

<sup>1009</sup> Puntualiza nuestro autor al respecto: “*Concienciar*” a todos de sus derechos (sin hablar nunca de sus deberes), crear en todos un sentimiento de “*explotados*”: a los obreros contra los patronos (éste es el enemigo, sea bueno o malo), a los negros contra los blancos, a los jóvenes contra los viejos, a las mujeres contra los hombres, a los invertidos contra los “heterosexuales”, a los inmigrantes contra quienes los reciben, a los estudiantes contra sus maestros, a los pacientes contra los médicos, a los curas contra los obispos, etc. *Una contestación universal*”. GAMBRA, “Cizaña para el ensimismamiento” (1996).

<sup>1010</sup> GAMBRA, “La epopeya de los adolescentes” (1971).

<sup>1011</sup> GAMBRA, “Democracia y dictadura”, *Siempre p’adelante* (1996). También GAMBRA, “La democracia como psicopatología colectiva” (1976), y GAMBRA, “La democracia, estado de bienestar” (1997). Con la democracia, los españoles “han alcanzado la mayoría de edad” ... después de mil trescientos años, comenta irónicamente nuestro autor. GAMBRA, “Las tres noticias bravas” (1974). Sobre la democracia y la destrucción de España, GAMBRA, “Nuestra actitud ante las elecciones” (1971).

en el Poder, en la función de los partidos políticos, en los alcances del sufragio universal como cómputo de pareceres<sup>1012</sup>.

Desde este ángulo, la democracia es disfuncional: no ha realizado sus propios ideales de libertad y racionalidad. Ha sido, más bien, un régimen de transición, un “recurso de emergencia” ante la destrucción de la comunidad, un ensayo por soslayar la “pérdida de la común fe religiosa y cósmica”<sup>1013</sup>.

La democracia representa, entonces, una estructura política funcional a un colectivo que coexiste bajo el techo de endebles ideales racionalistas, a falta de referencias externas y superiores. Pero, sostiene nuestro autor, “el uso práctico de la democracia actual” ya ni siquiera posee ese techo. La praxis universal e indisimulada de la preparación del sufragio mediante técnicas de publicidad y propaganda imaginativas, desmontan toda lógica democrática<sup>1014</sup>.

En este sentido, recordémoslo, la democracia no mantiene una coherencia mínima, ni institucional, ni cultural, según ya concluimos en el capítulo III.

La incoherencia institucional de la democracia es analizada por nuestro autor en varios lugares. Sostiene que la institucionalidad democrática posee tantas fallas, “que muchos gobiernos fracasan por ser democráticos”. Es el caso de España y los países hispanoamericanos, donde el sistema incuba el germen del desgobierno<sup>1015</sup>. En algunos países, el principio democrático es compensado por cierto monarquismo o estabilización del poder, como en Gran Bretaña, Francia, Estados Unidos o las democracias nórdicas. Pero, en principio, la organización democrática falla porque se construye fuera de “las fuentes de sabiduría”<sup>1016</sup>.

Las “fuentes de sabiduría” aluden al problema cultural. En la democracia actual hay muchos medios de vida, pero ninguna razón para vivir<sup>1017</sup>. Por principio constitutivo, el sistema no tiene brújula respecto de ninguna verdad moral. Es un régimen donde no es posible proclamar que el orden tiene su fundamento en la verdad, y que en ese suelo axiológico germina la auténtica paz. La democracia, por el contrario, prioriza la labor de desmoralización y de desarme espiritual<sup>1018</sup>.

---

<sup>1012</sup> Sobre la “Partitocracia”, GAMBRA, “El temor a definir y a mandar” (1994). Sobre las nocivas práctica de los partidos políticos, GAMBRA, “Los aspirantes a políticos y la gramática castellana” (1975). Sobre la “alternancia democrática” y los partidos políticos como hordas de mercenarios con “derecho al saqueo”, GAMBRA, “Un régimen de locos” (1994). Sobre el “papatachar” superficial de los políticos, GAMBRA, “Papatachar” (1974). Sobre el uso de palabras vacuas en el discurso político y el “arte combinatorio” de los términos intercambiables, GAMBRA, “Pompas de jabón” (1993). Sobre el poder de la propaganda mediática para crear axiomas y condicionar reflejos por tiempo indefinido. GAMBRA, “Los buenos y los malos. Entre causas justas y perdidas” (1997).

<sup>1013</sup> GAMBRA, “El reflejo “condicionado” nacional” (1979).

<sup>1014</sup> GAMBRA, “El reflejo “condicionado” nacional” (1979), con alusión a Pavlov y Freud.

<sup>1015</sup> Desde un ángulo más cotingente, sobre la mala administración de la democracia, GAMBRA, “Índice de precios y democracia” (1981).

<sup>1016</sup> GAMBRA, “Visión de una España vertebral. Con Rafael Gamba (entrevista)” (1983). La democracia ha destruido el ideal político de un poder independiente y justiciero. El individuo y el individualismo han sido los constantes aliados del crecimiento del poder. En este plano, no faltan hombres rectos sino instituciones, medios y ambientes en que esos hombres sean eficaces. GAMBRA, “Encuesta sobre la indiferencia de la juventud” (1947).

<sup>1017</sup> GAMBRA, “El sentido de la vida. 1990. Primer minuto” (1990).

<sup>1018</sup> GAMBRA, “El silencio de la derrota” (1970).

La sociedad democrática tiende a convertirse, así, en sociedad “inviabile”, donde nada se puede prohibir o entregar en términos absolutos. A lo más hay coexistencia laica, y el mayor acto de heroísmo es “morir por el estándar de vida”<sup>1019</sup>.

Opuesta a la jerarquización del orden contenido en el Decálogo, la democracia es fuente de aberraciones y conflictos. “El desorden se ve sublimado y la forma despreciada”<sup>1020</sup>. En este sentido, la “sociedad abierta” empuja no a una crisis circunstancial, sino a una crisis degenerativa, según apuntamos en su lugar<sup>1021</sup>.

Gambra resalta que para la democracia liberal, todas las “opciones” políticas son legítimas y todas las oposiciones son relativas<sup>1022</sup>. Al respecto, discurre sobre el absurdo del término “opción política”. Frente a los principios universales y las verdades primeras, no hay opciones, sino adhesiones y entregas<sup>1023</sup>. La simple opinión (a través del sufragio) no puede pesar de un modo definitivo sobre las razones jurídicas e históricas<sup>1024</sup>. Aquí cobra su pleno significado lo que analizamos en el capítulo I: la democracia es el “dehritus” máximo<sup>1025</sup>.

vii) LA CIVILIZACIÓN DESHUMANIZANTE. En su etapa posmoderna, la actual civilización rechaza por completo la búsqueda de la verdad y del bien, y profesa, como fin de la Historia, no la armonización de los impulsos humanos, sino la abdicación del auténtico espíritu humano.

El “culto al Hombre” se expresa, en esta etapa, en la asimilación de todas las convicciones, religiones, filosofías y “orientaciones” sexuales, en una suerte de intercambio universal<sup>1026</sup>. A nivel individual, se manifiesta en el abandono completo del *esprit de serieux* y la sujeción a normas inmanentes a la acción misma de cada individuo. Es la antropología del ser caduco y olvidadizo<sup>1027</sup>.

---

<sup>1019</sup> GAMBRA, “Mi conciencia objeta” (1971).

<sup>1020</sup> GAMBRA, “El supremo esfuerzo de la verdad. Un nuevo libro de Gabriel Alférez” (1979).

<sup>1021</sup> GAMBRA, “La democracia como religión” (1995), pp.23, 25.

<sup>1022</sup> GAMBRA, “La nueva policía “operativa”. Patria o convivencia” (1979), y GAMBRA, “Las “opciones” democráticas” (1995). Sobre la relatividad de la “oposición” democrática, GAMBRA, “Los grupos de la oposición. ¿Oposición a qué?” (1976).

<sup>1023</sup> Para el cristiano, por ejemplo, no es “opción” presenciar impávido la extirpación de la fe, la ateización de la familia, la “reeducación socialista”, y la “descerebración” general. GAMBRA, “Las “opciones” democráticas” (1995).

<sup>1024</sup> GAMBRA, “Gibraltar y los gibraltareños” (1992).

<sup>1025</sup> Como régimen de opinión, sin verdad ni licitud moral, que explora y aprovecha las pasiones humanas, es la gran sembradora de cizaña y promotora del desmedulamiento mental. GAMBRA, “La cizaña” (1978).

<sup>1026</sup> GAMBRA, “El culto al hombre” (1998), pp.11-14. Sobre la “Libertad” como abdicación de toda autoridad y de todo sistema coherente de convicciones y creencias, GAMBRA, “El derecho a la coherencia” (1973). Sobre el día del orgullo gay, como icono de la mixtura posmoderna, GAMBRA, “El día del orgullo gay” (1997). Sobre el uso de los términos homo/heterosexual, GAMBRA, “Nosotros los heterosexuales” (1990).

<sup>1027</sup> Lo justo y lo bueno se dice por referencia a una justicia y un bien permanente. GAMBRA, “El espíritu de seriedad” (1951).

En este espectro, el lenguaje se abandona como medio de entendimiento para transformarlo en instrumento de confrontación agresiva y disolución<sup>1028</sup>. Es el triunfo del “viva lo *pior*” como tendencia irresistible de la actual civilización<sup>1029</sup>.

Esta actitud es fruto de una de las tendencias del existencialismo “de puertas cerradas”, que ha llegado a nuestros días a sus últimas consecuencias: al ideal de “emancipación” profesado en la pura “mundanidad”. Se postula que el ser humano debe ser “liberado” en todos sus momentos existenciales a fin de que se aferre a su sola realidad contingente, finita y efímera. Es la culminación del *profiter de la vie*, dado que no hay sanción superior, ni posible repetición de la única vida. En este cuadro, emerge el “realismo” contemporáneo que solo mira a lo práctico y a lo eficaz, con su estulto monismo que extingue los ideales universales<sup>1030</sup>.

Al final, no se trata más que de un “humanismo insignificativo”, donde se vuelve evanescente el espíritu humano como reflejo del universo e innato anhelo de trascender<sup>1031</sup>.

viii) LA CIVILIZACIÓN, POR ESENCIA, ANTI-RELIGIOSA. “La modernidad, sostiene Gamba, es la civilización que tributa un culto al hombre y abriga una íntima y no siempre declarada rebelión contra la religión como religación con un orden sobrenatural, divino”<sup>1032</sup>.

Desde el ángulo teológico, el filósofo español sostiene que la Modernidad es una civilización que prepara los tiempos del Anticristo. No cita a este propósito los textos apocalípticos de las Escrituras (el discurso escatológico de Cristo, la II Carta a los Tesalonicenses de San Pablo, el Apocalipsis de San Juan, etc.). Pero es indudable que ve la época desde aquellos presupuestos. Es la única civilización que ha logrado que el catolicismo se auto-disuelva en antropocentrismo y laicismo. Lo que aterra, a este propósito, no es la impiedad de los impíos, sino el desarme moral de los que no lo son<sup>1033</sup>.

---

<sup>1028</sup> GAMBRA, “El idioma como arma arrojada” (1994).

<sup>1029</sup> En este caudro valoral, a los que nadan a contra-corriente se les expone como opinión solitaria divergente, para que por contraste, se patentice a todos su soledad respecto de la unanimidad. GAMBRA, “El “no” de Joaquín Baleztena” (1971).

<sup>1030</sup> GAMBRA, “El Existencialismo y el tema de la responsabilidad” (1959).

<sup>1031</sup> GAMBRA, “El humanismo de este tiempo indigente” (1958), pp.666-667. El análisis del humanismo griego, como paradigma de los demás humanismos, por la concepción del hombre armonioso y su incorporación al Cosmos, en *Ibíd.*, pp.668-669. La referencia al Cristianismo, que no es un humanismo, sino un “divinismo”, por el que se logra, sin embargo, el equilibrio más profundo entre lo natural humano y la fe sobrenatural, entre lo poseído y lo esperado, en *Ibíd.*, p.670. Sobre el humanismo renacentista, donde se resaltan sus aspectos negativos pero también positivos: el “dolce stil nuovo” y la inquietud por la cabida de lo humano, *Ibíd.*, pp.671-672. A juicio de Gamba, en su tiempo aún queda espacio para un existencialismo sensato, en la búsqueda de lo humano más inmediato y radical. *Ibíd.*, pp.675-677. El humanismo (existencialista) de esperanza, con alusión a Koestler, Orwell, Papini y Heidegger contra Sartre y Guide, en *Ibíd.*, pp.677-680.

<sup>1032</sup> GAMBRA, “Prólogo” a GORRIZ RUIX, *La Revolución de la modernidad. ¿La bestia del Apocalipsis?* (1990), p.5.

<sup>1033</sup> GAMBRA, “Una vela a Dios y otra al diablo” (1987). También GAMBRA, “Un proyecto de película sobre la segunda guerra carlista. Los falsarios de la historia” (1979), a propósito de la defeción de la Jerarquía eclesiástica y del carlismo.

Tras un tenue y declinante barniz religioso, emerge la nueva seudoreligión del “auto-servicio”, la religión del culto al Hombre, al Desarrollo y a la Paz<sup>1034</sup>. La religión del *je fais l’amour, pas la guerre*; de la sociedad irénica del consumo y de la abundancia, a quien hiere la distinción categórica entre el bien y el mal<sup>1035</sup>.

Las formas políticas anti-teístas que ha adoptado la Modernidad, permiten suponer que la figura de Satán -no como metáfora, sino como persona, como ángel caído- ha recibido licencia para poseer las colectividades, a manera de una posesión colectiva<sup>1036</sup>. En el nombre de los derechos humanos, las libertades modernas conducen lógicamente a abrazar lo indistinto, y, si el caso llega, a proteger la blasfemia, el sacrilegio, y si posible fuese, al propio Satanás<sup>1037</sup>.

Síntoma de lo anterior, es el papel que juegan en la cultura contemporánea las profanaciones y los espectáculos sacrílegos y blasfematorios. Insultar la religión, particularmente la católica, resulta una expresión legítima, y ofender a Dios, aparece como un juego festivo<sup>1038</sup>.

En virtud de su fondo antirreligioso, la presente civilización gira hacia las “izquierdas”, en cuanto éstas puedan definirse como un movimiento histórico que desde la época de la Revolución Francesa se caracteriza por el “desafío a Dios”. Elementos centrales de ese desafío es la rebelión contra la norma, el orden natural, las legitimidades inmemoriales y el derecho ancestral. La “izquierda” representa la desesperanza respecto del orden, y la esperanza exclusiva en la organización y la técnica del hombre<sup>1039</sup>.

---

<sup>1034</sup> GAMBRA, “Sociedad y religación. La ciudad como habitáculo humano” (1971), p.19, con alusión al protestantismo, al modernismo y a la democracia cristiana de Maritain, como hitos que anteceden a la actual transformación. En este cuadro, el triste destino de la democracia cristiana es la renuncia a los principios del Evangelio en la sociedad temporal y el desarme moral ante la profundización del avance de la Revolución. GAMBRA, “El peculiar cristianismo de la democracia cristiana” (1986). Sobre la mentalidad demócratacristiana, eliminadora del fundamento político-cristiano de la Ciudad, GAMBRA, “Viejas amistades de 1937” (1973).

<sup>1035</sup> GAMBRA, “Sociedad y religación. La ciudad como habitáculo humano” (1971), p.20. El mundo no tolerará por mucho tiempo el cómputo de los años por el nacimiento de Cristo. El autor espera no llegar a ver esa “era del Hombre”. GAMBRA, “¿Fin de milenio, fin de era?” (1994).

<sup>1036</sup> Es una tesis que, obviamente, en el actual estado de naturalismo ambiente no se puede probar. Pero como conclusión teológica es un juicio válido. A propósito del libro “Satán en la Ciudad” (Bigne), Gamba plantea el problema de la posesión diabólica. En los tiempos actuales habría una disminución de la posesión individual y un auge de la ambiental o colectiva. Satanás habría recibido licencia para poseer las ciudades, los ambientes, las civilizaciones. GAMBRA, “La posesión diabólica colectiva” (1977). El demonio no se entretiene en tomar almas una a una, cuando puede hacerlo en bloques, a racimos. En este sentido, la democracia antiteísta es un indicio fuerte de posesión diabólica colectiva. Es un desencadenante de dicha posesión y su caldo de cultivo. GAMBRA, “La posesión diabólica en nuestros días” (1987). Sobre la obsesión y la posesión diabólica, ROYO MARÍN, *Teología de la Perfección Cristiana* (1954), pp.345-361.

<sup>1037</sup> GAMBRA, “Los derechos del hombre y Satanás” (1989).

<sup>1038</sup> GAMBRA, “Una Iglesia exangüe” (1984), p.43. Sobre el papel desmoralizador de las blasfemias, GAMBRA, “Un test al catolicismo español” (1984). Sobre la profanación y el sacrilegio, no cambia esa condición si los hechos se arropan en motivos ecumenistas, pluralistas o evolutivos, ni que se realice con permiso del obispo. GAMBRA, “¿Profanación sacrilega en la Catedral de Córdoba? Carta abierta al director de El Pensamiento Navarro” (1974), en polémica con José Cabezudo.

<sup>1039</sup> Subraya nuestro autor que “*Jacques Madaule dice que el hombre de derechas considera la naturaleza humana como inmutable, y el de izquierda como ilimitadamente transformable. Para el primero existe un orden natural (moral y ley naturales) que son objetivos e inmutables como obra de Dios, creador y ordenador. Para la izquierda tales normas no existen, sino que la organización y técnica del hombre pueden y deben modificar el orden de las cosas de raíz, es decir, según un ideal revolucionario*”. Empero, la clasificación no deja de ser relativa: “*Los partidarios del antiguo régimen –tradicionalistas, en España, carlistas- no admitieron su inclusión en las derechas, porque ellos no aceptaban el régimen parlamentario,*

ix) LA CIVILIZACIÓN QUE PONE FIN A LA CIVILIZACIÓN. Como aludimos a propósito de los “vientos de la Historia” (II, 2), toda civilización procura responder adecuadamente ante la angustiada conciencia del paso del tiempo. Ese paso del tiempo es una experiencia universal, a veces desgarradora: la muerte está inserta en el mismo ser temporal humano; el tiempo todo lo va erosionando o acabando, y, desde ese ángulo, “el hombre muere todos los días”<sup>1040</sup>.

Ante la conciencia del paso del tiempo, las civilizaciones pre-revolucionarias procuraron afirmarse en un orden estable. Ha sido la civilización moderna la única que ha huido de los referentes inmóviles. Inserta en la velocidad y en la aceleración histórica, la civilización industrial pretendió, desde sus inicios, aturdir la conciencia del tiempo mediante el incremento del activismo en sus distintas formas y símbolos: el trabajismo; el culto a la juventud; la eliminación del envejecimiento; el ocultamiento de la muerte, reducida a trámite de servicios público.

Se trata, sin embargo, de un lenitivo que no tiene éxito. En la conciencia de su decrecimiento, los hombres despiertan a la angustia de su devenir temporal<sup>1041</sup>. Y con una agravante: sin cultivo del tiempo interior, no hay vidas en línea recta; solo vidas dispersas e incoherentes, sin unidad de significado<sup>1042</sup>.

El aumento sostenido del estándar de vida en Occidente impone una disminución paralela del estándar del tiempo. El “tiempo es oro”, dice nuestro autor, no por la posibilidad de hacer negocios sino por el caudal de vida personal que nos es entregado con él. La renuncia al tiempo, al “estar con nosotros”, la incompreensión del “precio” de la tranquilidad, son unos de los grandes males de la vida moderna<sup>1043</sup>.

Vimos en su lugar el problema de la falta de tiempo interior junto a la aceleración del tiempo histórico. Hay que agregar aquí que para las nuevas generaciones -las más afectadas por la aceleración- la cultura ambiente crea vidas ajenas para cada existencia individual. Atosigadas de medios, carecen de lo más elemental: la intencionalidad de los fines permanentes, el sentido unitario de los objetivos vitales<sup>1044</sup>.

---

*ni su posición convencional en el Parlamento. Derechas e izquierdas, decían, eran igualmente liberales”.* GAMBRA, “La Derecha y la extrema derecha” (1978). También GAMBRA, “¿Extrema derecha?” (1985). Sobre la evolución de la izquierda, desde el liberalismo del siglo XIX al socialismo estatal del siglo XX, GAMBRA, “La izquierda y la extrema izquierda” (1978).

<sup>1040</sup> GAMBRA, “El tiempo interior y la leyenda de Leyre” (1963).

<sup>1041</sup> GAMBRA, “El tiempo interior y la leyenda de Leyre” (1963), con alusión a Ovidio, Bergson y San Virila.

<sup>1042</sup> GAMBRA, “El tiempo interior” (1957), pp.5-7, con análisis de las distintas impresiones radicales del fluir temporal: la estoica, agustiniana, la racionalista, la romántica y la bergsoniana.

<sup>1043</sup> GAMBRA, “Las prisas” (1959). Sobre la burguesía posrevolucionaria y la renuncia a las reservas vitales. GAMBRA, “Las raíces económicas de la libertad” (1961).

<sup>1044</sup> Escribe el filósofo español: “La cultura ambiente de las nuevas generaciones, educados por la TV, los ordenadores y la nueva escuela, resulta rápidamente ajena a cuanto sus padres han conocido y amado. Viven en las prisas y el hedonismo, porque es lo único que han recibido”. Soportan el peso de “la intuición espontánea de que la vida pasa de prisa; del principio inculcado de que “no hay otra vida que la presente”, que “solo se vive una vez”. Sus medios para vivir, en un mundo arrolladoramente tecnificado, son inmensos, pero no conocen -ni tienen tiempo para planteárselo- los fines u objetivos de esa vida. De ahí la propensión creciente a las depresiones patológicas y al suicidio”. GAMBRA, “Prólogo” a BOIXADÓS, Alberto, “La IV Revolución Mundial. New Age: crónica de una revolución anunciada (1997), pp.5-6.

Para efectos de civilización, estos fenómenos producen un sabor a “fin de época”<sup>1045</sup>. Y es que, efectivamente, nos encontramos ante el fin de la civilización occidental, porque no hay recodo de la realidad que no sea afectado por la transformación global. Gamba lo formula en los siguientes términos:

*“Hemos llegado al techo de la labor disolvente del juglar de las ideas, del insensato racionalista, “el perverso Amok de la razón pura”, que justifica con la necesidad infinita de su “¿por qué no?” el cambio constante de la estructura espacial y temporal del habitáculo humano. Se anuncia la muerte de la Ciudad por principios internos de disolución, mientras que las civilizaciones previas –decadentes- conocieron siempre un final violento, determinado por factores exteriores a ellas mismas. El techo o cimientado alcanzado es el de la fe religiosa, el fenómeno que podríamos llamar de juglarización de la fe”*<sup>1046</sup>.

Si lo más inmóvil fue alcanzado –el Cristianismo-, nada se puede esperar del resto, en cuanto reserva de resistencia. La aceleración súbita es omnicomprensiva. La civilización se define por lo inquietante.

La Cristiandad era el mundo del latín común y del afinamiento conceptual y terminológico. La Modernidad se ha convertido en la Torre de Babel: el mundo de la pluralidad de lenguas, percepciones y emociones, con sus profundas y radicales divergencias. En los primeros tiempos de la Modernidad, las ideas habían perdido su valor trascendente. Hoy, esas ideas ya no existen<sup>1047</sup>.

La “implosión” de las instituciones es el reflejo de esta transformación general y acelerada. Sin Dios ni hitos morales, sin objetivos y ni normas para el movimiento, la vida social se disgrega, y la negatividad o la destrucción se convierten en el signo vital de la sociedad<sup>1048</sup>. Mientras Occidente renuncia a transmitir a sus hijos la moral y la religión que recibió, los musulmanes se levantan al alba para orar<sup>1049</sup>. Occidente se encuentra sometido a aquella “soledad del barco, sin naufragio y sin estrella” (Machado)<sup>1050</sup>.

La civilización occidental se encuentra en una crisis que parece terminal. La peor crisis de su historia.

---

<sup>1045</sup> “Los filósofos vocacionales sufren esta vivencia inquietante en un plano superior, universal o cósmico: la impresión de aceleración súbita alcanza todas las dimensiones de la vida, desde la religión hasta la intimidad del pensar y del estar. El cierto sabor de fin de mundo o de época”. GAMBRA, “Prólogo” a BOIXADÓS, Alberto, “La IV Revolución Mundial. New Age: crónica de una revolución anunciada (1997), p.6.

<sup>1046</sup> GAMBRA, *El silencio de Dios* (1968), p.147.

<sup>1047</sup> GAMBRA, “La indiscriminación del “otro” (1959). El autor tiene una impresión radicalmente crítica del espíritu liberal. Los liberales “son los tecnócratas, los europeizantes, minorías desarraigadas, que buscan que dejemos de ser lo que somos, mediante una gradual revolución desde arriba”. GAMBRA, “Nuestra actitud ante las elecciones” (1971).

<sup>1048</sup> GAMBRA, “Implosión” (1994).

<sup>1049</sup> GAMBRA, “La abdicación de la moral y de la religión” (1992).

<sup>1050</sup> GAMBRA, “La actual apoteosis del liberalismo” (1978), pp.39-43 y en versión más sintética, GAMBRA, “La actual apoteosis del liberalismo” (1976).



#### IV. LA CRISIS DE LA IGLESIA CATÓLICA.

La crisis de la Iglesia Católica influye sobremanera en la crisis de la Civilización. Particularmente, si se atribuye a la Iglesia –cual es el caso de Gamba- el papel de sostener espiritualmente a la Civilización Occidental. Más aún si esa función se considera no solo en la etapa genética, sino también en su prolongación en el tiempo, de manera que la Iglesia resulta ser el sostén religioso y moral de Occidente. Y lo que se dice de la Historia de Occidente, se dice, por su particular influencia universal, de la Historia del mundo.

Lo que le acontece a la Iglesia afecta, en consecuencia, a Occidente, por una relación análoga a la que existe entre la vida de una madre y la vida de su hijo. Aún cuando ese Occidente huya de casa paterna y reniegue de su filiación, le influirá lo que ocurra con la Iglesia, por la relación inevitable que hay entre lo que ha sido definido en la Historia –la Civilización cristiano occidental- y lo que se pretende a futuro: desarrollar una civilización poscristiana o anticristiana.

Gamba no se propone en particular, al menos como punto basal de su pensamiento, probar la tesis de la “filiación” de Occidente respecto de la Iglesia Católica. Nuestro autor parte del supuesto<sup>1051</sup>. Sin perjuicio de ello, dedica importantes páginas a defender la tesis del influjo del principio religioso sobre las sociedades temporales<sup>1052</sup>, a destacar cómo se dieron esos caracteres en la Cristiandad<sup>1053</sup>, y cómo España, por vocación especial, se formó en la tradición católica<sup>1054</sup>.

Si tal es el influjo de la Iglesia Católica, ¿cómo puede afectar su eventual crisis al tiempo histórico, a la civilización occidental y más en particular a España? ¿Y en qué sentido se puede hablar de “crisis de la Iglesia”?

---

<sup>1051</sup> Un texto entre otros: “*El aglutinante espiritual que engendró nuestra civilización en sus orígenes fue, como en toda civilización histórica, un impulso religioso. Sin la fe cristiana, aquel conjunto vario de elementos culturales que sobrenadaron a las invasiones bárbaras –romanos, helenísticos-romanos, góticos, aborígenes- no hubieran constituido una nueva y poderosa civilización*”. Gamba, *El Silencio de Dios* (1968), p.148.

<sup>1052</sup> Sobre el influjo del principio religioso en las sociedades, GAMBRA, “Sociedad y re-ligación. La ciudad como habitáculo humano” (1971), pp.9-22; sobre el influjo del principio religioso católico en la sociedad temporal cristiana y en España, GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp. 23-107 y 125-141; sobre la influencia de la educación católica en la sociedad temporal, GAMBRA, “Religión y cultura religiosa” (2000).

<sup>1053</sup> Sobre la Cristiandad como comunidad en oposición a Europa como colectivo coexistente, GAMBRA, “comunidad y coexistencia (una introducción al tema general) (1972), pp.1-9; sobre la Cristiandad y su proceso de disolución, GAMBRA, *Tradición o mimetismo* (1976), pp.17-67; sobre el orden político católico como tesis y realidad histórica, GAMBRA, “La filosofía católica del Estado y del derecho” (1949), pp.434-457 y GAMBRA, “Unidad religiosa, encrucijada de la teología y la política” (1989), pp.1239-1249.

<sup>1054</sup> Sobre la esencia católica de lo hispano, GAMBRA, “Hispanidad” (1992), pp.59-62; sobre el catolicismo como “espíritu vivificador” de la monarquía tradicional hispana, GAMBRA, *La Monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional* (1946), pp.119-134, y GAMBRA, “Confesionalidad del Estado y unidad católica” (1991); sobre la formación de la América cristiana, GAMBRA, *La Cristianización de América* (1992), pp.23-205, y GAMBRA, “Civilización y colonización” (1987), pp.1145-1150; sobre el catolicismo político, social y cultural del Antiguo Régimen hispano, GAMBRA, “Cómo pensaba un fraile español en tiempo de la Revolución Francesa” (1985), pp.231-236; sobre el carácter religioso de la guerra civil española, GAMBRA, “La clave religiosa de la victoria nacional” (1996); GAMBRA, “Las razones eternas del Alzamiento nacional” (1972), y GAMBRA, “Las razones eternas del Alzamiento nacional” (1997).

Para Gamba se trata de una crisis profunda, según veremos. Y que afecta no sólo el ámbito religioso, sino también –y con particular fuerza- a la sociedad temporal. Analizaremos a continuación estas dos dimensiones, intentando abarcar todas las interrogantes precedentes.

## 1. LA CRISIS DE LA IGLESIA CATÓLICA EN SÍ MISMA CONSIDERADA.

El tema es vastísimo. Supuesta una “crisis” de la Iglesia, ella puede ser abordada desde diversos ángulos. El enfoque de la “auto-demolición” parece ser el más claro para dar unidad de significado a los distintos aspectos de esa crisis.

Fue el año de 1968 cuando Pablo VI habló por primera vez de la “auto-demolición” de la Iglesia para referirse a su estado después del Concilio Vaticano II<sup>1055</sup>.

La situación ha sido descrita después, en análogos términos, por el Cardenal Ratzinger<sup>1056</sup>, Juan Pablo II<sup>1057</sup> y Benedicto XVI<sup>1058</sup>.

---

<sup>1055</sup> El texto de Pablo VI es bastante gráfico: “*La Iglesia atraviesa hoy un momento de inquietud. Algunos practican la autocritica, se diría que hasta la autodemolición. Es como una perturbación interior, aguda y compleja, que nadie habría esperado después del Concilio (...) La Iglesia es golpeada también por quienes de Ella forman parte*”. PABLO VI, “Alocución en el Seminario Lombardo” (1968), p.1188. Vuelve a insistir en el tema en el V aniversario de la clausura del Concilio, con un listado de los elementos de esa “auto-demolición”: perturbación de la fe en el pueblo creyente, amplia difusión por manos consagradas de dudas en torno a los más esenciales dogmas católicos (trinitarios, cristológicos, bíblicos, eucarísticos, eclesiológicos, etc.), contestación del valor de la oración y de los sacramentos, de la vigencia de la moral cristiana, etc. PABLO VI, “Discurso del 8 de diciembre de 1970”. Pontífice atormentado, el Papa Montini habla del “humo de Satanás” poseyendo a la Iglesia de Dios: “*Por alguna fisura ha entrado el humo de Satanás en el templo de Dios. También en la Iglesia reina el estado de incertidumbre. Se creía que, después del Concilio, vendría un día soleado para la historia de la Iglesia. Vino, por el contrario, un día lleno de nubes, de tempestad, de oscuridad, de indagación, de incertidumbre. Predicamos el ecumenismo, y nos apartamos siempre más los unos de los otros. Procuramos cavar abismos en vez de llenarlos*”. PABLO VI, “Alocución Resistite fortes in fide” (1972), pp.707-709. Un poco después: “*La apertura al mundo fue una verdadera invasión del pensamiento mundano en la Iglesia. Tal vez hemos sido demasiado débiles e imprudentes*”. PABLO VI, “Discurso del 23 de noviembre de 1973”.

<sup>1056</sup> Hay muchos textos. El más extenso y detallista es de 1985. Algunas frases se hicieron célebres: “*En los últimos veinte años han sido decisivamente desfavorables para la Iglesia Católica. Los resultados que se siguieron al Concilio parecen cruelmente opuestos a las expectativas de todos, comenzando por las del Papa Juan XXIII y Pablo VI. Los cristianos son de nuevo minoría, más que en ninguna otra época desde finales de la antigüedad*”. RATZINGER, *Informe sobre la Fe* (2005), p.35. Originariamente la obra fue publicada por Paoline Edizioni. “*La Iglesia del posconcilio*”, prosigue Ratzinger, “*es como un gran astillero; pero un espíritu crítico añadía a esto que es un gran astillero donde se ha perdido de vista el proyecto y donde cada uno continúa trabajando a su antojo*”. Un análisis descarnado, que toca a todos los ámbitos del catolicismo en *Ibíd.*, pp.53-72.

<sup>1057</sup> Hay una buena cantidad de documentos. Es imposible referirse a todos. En los inicios de su pontificado, el más sugerente es JUAN PABLO II, “Alocución del 6 de febrero de 1982”, donde se refiere a la universal confusión de los católicos, a las “herejías” divulgadas pródigamente por manos eclesiológicas en materias dogmáticas y morales, a la general alteración de la liturgia, al oscurecimiento del *sensus fidei*, al relativismo y al permisivismo, etc. En los últimos años del pontificado, el texto más destacable es JUAN PABLO II, “Mensaje del 28 de junio del 2001 al Capítulo General de la Orden de Predicadores.

<sup>1058</sup> Una exposición de textos de Benedicto XVI, Juan Pablo II y Pablo VI alusivos a la cuestión en ALVEAR TÉLLEZ, *Caerá desde el Cielo. A 100 años de Fátima. Una historia jamás contada* (2017), pp.110-114, 136-143, 199-208.

Gambra utiliza frecuentemente la designación de “auto-demolición” o similares, como “empresa de liquidación y derribo”<sup>1059</sup>, o “estado de ruina” auto infringido<sup>1060</sup>.

Evidentemente, el filósofo español no comparte los aspectos positivos del Concilio que los pontífices mencionados también destacan, a menudo con hipérbolos tan festivos que no es fácil para el intérprete calzarlas, en un mismo plano lógico, con los aspectos negativos<sup>1061</sup>. Nuestro autor se inserta dentro de las corrientes tradicionales de la Iglesia, donde abunda la literatura crítica del Vaticano II, particularmente en los últimos veinte años<sup>1062</sup>.

Refiere el filósofo español a la metáfora de la madre anciana para explicitar su visión de la Iglesia antes del magno evento conciliar<sup>1063</sup>. El Segundo Concilio Vaticano habría sido un ensayo, organizado por hijos rebeldes, para remover de sus vidas la presencia de la madre. Un ensayo que resultó efectivo, porque cambió profundamente la posición de la Iglesia frente al mundo moderno. Aun con sus defectos humanos<sup>1064</sup>, la Iglesia permaneció durante dos milenios como “ejemplo de continuidad doctrinal y de disciplina”.

A juicio del autor, después del Concilio, se eclipsó la Iglesia como vértice perenne de continuidad, sirviendo de “piedra de escándalo universal” por su “cronolatría”, su

---

<sup>1059</sup> GAMBRA, “Una empresa de liquidación y derribo” (1996).

<sup>1060</sup> GAMBRA, “Prólogo” a SILVA, Emilio, *Libertad religiosa y Estado católico* (1991), p.5. No hay nada del firmamento católico que no haya sido contestado dentro de la Iglesia: una degradación mental y moral inmensa, sin precedentes. GAMBRA, “La Declaración de Libertad Religiosa y la caída del Régimen Nacional” (1985), p.V.

<sup>1061</sup> Las hipérbolos para describir la situación de la Iglesia después del Vaticano II, pueden verse en ALVEAR TÉLLEZ, *La libertad moderna de conciencia y de religión. El problema de su fundamento* (2013), pp.298, 302-305.

<sup>1062</sup> El precursor de estos estudios es WILTGEN, *The Rhine flows into the Tiber. The Unknown Council*, 1967). El autor describe, como periodista del concilio, las estrategias de los sectores avanzados. Como resultado, rompe la idea de un concilio festivo, amante de la paz, y de “buena voluntad”. Para una crítica global del Concilio, AMERIO, *Iota unum. Estudio sobre las transformaciones de la Iglesia Católica durante el siglo XX* (1994); GHERARDINI, *Concilio ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare* (2009); DE MATTEI, *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta* (2010); GHERARDINI, *Concilio Vaticano II. Il discorso mancato* (2011); GHERARDINI, *Il Vaticano II. Alle radici d'un equivoco* (2012). GNOCCHI y PALMARO, *La Bella Addormentata. Perché dopo il Vaticano II la Chiesa è entrata in crisi* (2011); MANELLI y LANZETTA, *Concilio Ecumenico Vaticano II, un Concilio Pastorale. Analisi storico-filosofico-teologica* (2011); CASTELLANO, Danilo; AYUSO, Miguel; DUMONT, Bernard; REVEILLARD, Christophe (Dirs), *Église et politique. Changer de Paradigme* (2013), referido a los efectos político sociales del Vaticano II.

<sup>1063</sup> “La Iglesia, aún en tiempos como éstos de descreimiento generalizado, sigue siendo el cimiento y el punto de referencia de nuestro mundo. Es como esas madres, quizás extremadamente ancianas, pero cuya presencia mantiene, sin embargo, unida a una familia cuyas fisuras solo se desgarrarán cuando ella falte o pierda definitivamente la consciencia”. GAMBRA, “Prólogo” a SILVA, Emilio, *Libertad religiosa y Estado católico* (1991), p.5.

<sup>1064</sup> Sobre los defectos del catolicismo preconiliar en el plano de la fe, anota el autor: “El casuismo de la moral reinante en los últimos siglos y la excesiva tutela de los supuestos técnicos de la dirección espiritual de las almas, que han privado a muchos espíritus de tomar conciencia de sus responsabilidades. No me refiero a la Iglesia en sí, sino a la Iglesia temporal in vía”. GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), p.158.

“culto al Hombre” y sus aperturas y compromisos con la Modernidad<sup>1065</sup>. Se trata de una crisis universal<sup>1066</sup>.

Si pudiéramos tomar prestada una imagen para describir la “crisis de la Iglesia”, se diría que Ella ha sido afectada por un cáncer. Y que el cáncer tiene un nombre. Gamba, siguiendo el uso común del pensamiento tradicional católico le denomina “progresismo”.

El filósofo español analiza el “progresismo católico” en muy diversos textos. Desde una lectura conjunta, es posible destacar los siguientes caracteres fundamentales:

### 1.1. EL PROGRESISMO, COMO ACTITUD Y TENTACIÓN TEMPORALISTA.

En tiempos de San Pío X se conoció el “modernismo” como doctrina teológica. Sin embargo, se trata de una teoría que no solo tiene incidencia teológica, pues de suyo se proyecta al campo filosófico y de ahí al político, jurídico y social. El modernismo como filosofía reconoce su último origen en el rechazo al orden natural, en cuanto creado, en una tentativa del hombre de sustituir a Dios<sup>1067</sup>.

Para Gamba, el heredero del modernismo es el progresismo. El Concilio Vaticano II sería el cambio de época que habría permitido el ascenso del progresismo al interior de la Iglesia, a extremos como los que hemos descrito y vamos a caracterizar.

El progresismo es la gran “tentación temporalista” del Clero en los tiempos modernos. Ha surtido su pleno efecto precisamente después del Vaticano II. Consentida

---

<sup>1065</sup> Sobre el “escándalo universal”, refiere Gamba que utiliza el término escándalo en sentido evangélico. Por la desacralización universal del sacerdocio y la abundante secularización –con impudicia- de sacerdotes; por la desertificación de seminarios y casas de formación religiosa, o su utilización para fines políticos-ideológicos anti-cristianos; por la prohibición de la misa y su sustitución por una “eucaristía” ambigua, de influencia protestante explícita; por el abandono del latín y del canto gregoriano, y su reemplazo por un cántico vulgarizado, mundano, y a la carta; por el eclipse de la prédica sobre el juicio divino y la vida eterna, y su reemplazo por una prédica humanista o liberacionista; por la corrupción general de las costumbres, que como metástasis social, afecta también al clero: la sexualidad se dispara, el matrimonio se disuelve, el vicio da pasos de gigante. GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp.5-6. Sobre el “culto al Hombre”, GAMBRA, “Una empresa de liquidación y derribo” (1996).

<sup>1066</sup> “Pienso que la crisis en que se debate actualmente -desde hace treinta años- la Iglesia Católica y lo que perdura de la Cristiandad que ella inspiró es sólo comparable a la gran convulsión que en los siglos III al V azotó a la Iglesia en la lucha contra el arrianismo. Igual desconcierto, igual penetración de la herejía en todos los niveles de la jerarquía eclesiástica, igual desesperanza de sobrevivir. Dios, sin embargo, inspiró en aquella época a unos cuantos varones apostólicos que fueron en su época luchadores incansables, héroes y mártires, y que hoy veneramos como santos. Gracias a ellos se restauró la verdadera fe, se pacificó la Iglesia y pudo pervivir tras ellos mil quinientos años hasta nuestros días”. GAMBRA, “In Memoriam, Osvaldo Lira SS.CC.” (1997), p.154.

<sup>1067</sup> En una lectura de la encíclica *Pascendi* de San Pío X (1907) y de la encíclica *Depuis le jour* de León XIII (1899), Danilo Castellano caracteriza la filosofía “modernista” a través de cuatro principios: el subjetivismo, la razón inmanente, el racionalismo omnipotente, la autodeterminación como fuente de la verdad. CASTELLANO, *De Cristiana Republica. Carlo Francesco D’Agostino e il problema político (italiano)* (2004), p.67. La referencia a GENTILE, “Il Modernismo e l’enciclica Pascendi”, en EL MISMO, *Il Modernismo e i suoi rapporti fra religione e filosofia* (1962), p.45. Un estudio de la filosofía anti-moderna de Del Noce, en CASTELLANO, *La politica tra Scilla e Cariddi. Augusto Del Noce, filosofo della politica attraverso la storia* (2010), pp.71-96. Un análisis de la filosofía anti-moderna de Rafael Gamba, en CASTELLANO, “L’antimoderno politico di Rafael Gamba Ciudad e il problema dell’ordine sociale” (1997), pp.55-68.

la tentación, se produce el desplazamiento de la fe hacia los proyectos históricos de la Modernidad<sup>1068</sup>.

Psicológicamente, el progresismo es sobre todo una actitud. En primer lugar, una actitud *acomodatícia* frente al espíritu de la Modernidad. De ahí el llamado a cesar la lucha contra la cosmovisión moderna y sus correlatos morales, sociales, políticos, económicos y culturales. De ahí la pérdida de la militancia respecto del “mundo” en su sentido evangélico (como escenario donde Dios no está presente).

Pero el progresismo va más allá. La actitud acomodaticia es superada por la actitud *transformadora*, puesto que lo que se pretende es intercambiar las significaciones: las conquistas modernas deben ser consideradas como hechos cristianos. Al respecto, destaca Gamba:

*“La actitud progresista no consiste en encajar los hechos de una sociedad concreta que ha dejado de ser cristiana o que vive extravertida por la vorágine tecnocrática, ni aún en adaptarse en lo posible a ella. Se trata más bien de incorporarse a su espíritu, a sus estructuras, a su mentalidad, de darlos como buenos, de aceptarlos como cristianos. De la nueva actitud surge no solo la paz y el diálogo con el mundo moderno, sino el ecumenismo, que acabe con el recuerdo de las luchas religiosas, incluso con las mismas diferencias. Se trata de diluir las diferencias”*<sup>1069</sup>.

A fuer de intercambiar las significaciones, el progresismo se empeña en esta tarea de diluir las diferencias entre Cristianismo y Modernidad. Minimiza la fe y la moral, limando cuantas aristas rocen con la mentalidad y las formas de vida modernas. Los dogmas y las exigencias morales son sometidos a un proceso de “desmitificación”, reduciéndolos a lo que en cada momento se considere como “esencial”, a fin de que no choque con las tendencias modernas, según los casos<sup>1070</sup>.

Con análoga pretensión, se limita la vida religiosa al interior de las conciencias, renunciando a toda pretensión comunitaria, a todo principio religioso que informe política y jurídicamente la sociedad temporal. Se reduce también el lenguaje religioso, a fin de que connote lo menos posible la especificidad católica. El mensaje cristiano se vuelve intercambiable con el altruismo laico. El “amor”, la “paz”, el “diálogo”, la “tolerancia”, apuntan al trabajo en común de asociaciones religiosas y organismos de las Naciones Unidas u ONGs de voluntarios.

Los antiguos obispos que creyeron que el Vaticano II sería una “crisis de crecimiento” y que la “Iglesia sería defendida por Roma”, no acertaron. Dimitieron y se

---

<sup>1068</sup> El progresismo va acompañado de otra tentación temporalista: el arqueologismo, que busca en el pasado el hecho diferencial y explicativo de la fe, sin contar con el desenvolvimiento homogéneo a través del tiempo. GAMBRA, “Las dos tentaciones del clero actual” (1997). Sobre las nuevas preces del *Novus Ordo* de la Misa, GAMBRA, “Las preces dominicales” (1975). Para quien conozca la grandeza de la liturgia antigua, soportar la nueva resulta superior a las humanas fuerzas. GAMBRA, “*En Leyre*” (1982).

<sup>1069</sup> GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp.146-147.

<sup>1070</sup> Llámame algunos la fe “adulta”. Para Gamba, la “fe adulta” del progresismo expurga todos o casi todos los objetos de la fe divina, a fin de quedarse con el significado genérico de ciertos ideales comunes – la lucha contra la pobreza, la igualdad, etc.-, susceptibles de ser compartidos con la Revolución. Se trata de una creencia ilusoria y mentirosa en las utopías secularizadas de la Modernidad. GAMBRA, “El mito del progreso: el progreso de la historia y el progreso en la historia” (1969), p.174.

retiraron con la implosión dentro de sus diócesis<sup>1071</sup>. En el intertanto, la Iglesia ha terminado arrodillada ante el mundo moderno, apoyando la democracia laicista y sus instituciones<sup>1072</sup>.

## 1.2. EL PROGRESISMO, FORMA DE EXPRESIÓN DEL “INSENSATO” RACIONALISTA.

Desde el ángulo filosófico, el progresismo es la forma de pensamiento que corresponde al cristiano cuando su mente ha sido informada por el racionalismo moderno.

Para Gamba, el racionalista, como tipo humano, es un “insensato”. Sólo sigue lo que le indica la razón descarnada, que es aquella razón que desconoce la diferenciación de la realidad. Inserto en ideaciones esencialistas, toda realidad concreta situada en el tiempo y en el espacio es susceptible de ser vista como un accidente.

El insensato racionalista no inquiere el *por qué* de las cosas. Se pregunta solo *por qué no pueden ser de otra manera*, según sus ideaciones. Su pensamiento se caracteriza por la pérdida del sentido de lo real; por la no “aceptación existencial” de las civilizaciones históricas y sus lazos religiosos.

El progresista, como tipo humano, es el último “juglar de las ideas” del racionalismo. En su esencialismo abstracto, busca separar la religión de su desenvolvimiento en la historia –la historia sagrada-, a fin de limpiar el catolicismo de sus “particularismos” y “adherencias”. Desvinculada la religión de la historia sagrada–y, por tanto, de la encarnación de la fe en la naturaleza humana corpórea- encuentra la “esencia”, lo “necesario” de la religión, en el hecho primitivo que le dio origen. Todo el resto debe ser cambiado, como mera accidentalidad. La tradición misma se disuelve en ese primitivismo como algo todavía no formado<sup>1073</sup>.

A fuer de racionalista y primitivista, en los espacios mentales del racionalismo no cabe el fenómeno de una Revelación histórica transmitida fielmente a lo largo de los siglos. Tampoco el hecho de una fe trascendente. El progresista, como tipo humano, ha perdido el sentido del misterio que es inseparable de toda religiosidad, y le habita el desamor hacia todas las formas concretas en que esa religiosidad se percibe y se venera.

En consecuencia, el progresista no puede soportar la función de eternidad de la religión católica, particularmente cuando se encarna en la tradición histórica. Porque es en esa tradición –amada, vivida, sentida y transmitida- donde la fe se vuelve relación vinculadora –en su sentido comunitario- y raíz permanente del existir. Es en esa tradición donde se vuelve posible la re-ligación, el compromiso o entrega perenne a Dios.

De ahí que se impulse el cambio en la tradición de la Iglesia. El imperativo es removerlo todo: *“Vuestras costumbres nada tienen de necesario, ¿por qué no cambiarlas? ¿Qué os mueve acudir al templo un domingo y no cualquier otro día? ¿A*

---

<sup>1071</sup> GAMBRA, “Una ancianidad dramática. En la muerte del Dr. Delgado Rojas” (1978).

<sup>1072</sup> GAMBRA, “La traición de los clérigos. Apuntes para una psicología del progresismo” (1990). Sobre Pablo VI, el designio de abrirse al mundo moderno y a la democracia universal, y cómo esto afectó al Clero español. GAMBRA, “Espagne: impacts politique du Concile” (1999), pp. 20-27. Sobre la penetración de la mentalidad democrático liberal en los medios eclesiásticos posconciliares, para defender las “causas justas”, GAMBRA, “Protestas católico democráticas” (1986).

<sup>1073</sup> GAMBRA, *El Silencio de Dios* (1968), pp.157-158.

*qué comulgar de rodillas y no de pie? ¿A qué rezar en latín y no en esperanto? ¿A qué a enlutaros de negro y no de blanco?*”<sup>1074</sup>.

Para el “juglar de las ideas”, los constitutivos de la religión católica –la dogmática, la moral, las Escrituras, la tradición- dejan de ser objeto de aceptación y de re-ligación, y se convierten en interpretaciones adaptativas, abiertas a todos los significados evolutivos. El catolicismo se disuelve en un marasmo de conceptos elásticos, de semejanzas sin forma ni límites<sup>1075</sup>.

Con la insensatez racionalista, el progresismo rompe dos lazos: el que une al hombre con el Dios trascendente, y el que sacraliza, al amparo de esa religión, las cosas, las actitudes y las tradiciones que Le hacen presente en la perdurabilidad del tiempo.

### 1.3. EL PROGRESISMO, “RECOLECTOR DE LAS HEREJÍAS”.

Como se sabe, el año 1907 San Pío X condenó bajo la denominación de “modernismo” una serie de desviaciones filosóficas y teológicas al interior de la Iglesia, de amplias consecuencias políticas, sociales, económicas y culturales. El Pontífice concibió al modernismo como “*omnium haereseon conlectum*”<sup>1076</sup>.

Según apuntamos, el heredero del modernismo es el progresismo.

Para Gamba, el progresismo desborda la noción clásica de herejía o apostasía. Como proyección triunfante del modernismo, no apunta a negar explícitamente determinadas verdades teológicas y filosóficas esenciales para la fe católica. Pretende, más bien, convertirlas en inútiles, hacerlas evanescentes en su conjunto<sup>1077</sup>.

El progresismo se instala en el seno del catolicismo como una raíz anti-religiosa que simula la fe. De tal raíz brota un cúmulo de vivencias que suponen, a lo largo del tiempo, la negación implícita y completa del catolicismo, sin perjuicio de su formulación explícita en afirmaciones teológicas particulares, con sus disímiles y variados correlatos teóricos evolutivos. Pero, en rigor, esas formulaciones explícitas no siempre son necesarias para el progresismo, ni se dan de hecho<sup>1078</sup>.

---

<sup>1074</sup> GAMBRA, *El Silencio de Dios* (1968), pp.161.

<sup>1075</sup> El ecumenismo y el diálogo con los no creyentes se convierten en la ruta privilegiada para orientar el catolicismo “actualizado” hacia una religión básica o racional de la Humanidad (como el culto al “Gran Ser”, o a “lo mejor del Yo que llevamos dentro”). Prefiguración alegórica de la deificación del Hombre. GAMBRA, *El Silencio de Dios* (1968), pp.167-168.

<sup>1076</sup> Dice el párrafo completo: “*Iam systema universum uno quasi obtutu respicientes, nemo mirabitur si sic illud definimus, ut omnium haereseon conlectum esse affirmemus. Certe si quis hoc sibi proposuisset, omnium quotquot fuerunt circa fidem errores succum veluti ac sanguinem in unum conferre; rem nunquam plenius perfecisset, quam modernistae perfecerunt. Immo vero tanto hi ulterius progressi sunt, ut, non modo catholicam religionem, sed omnem penitus, quod iam innuimus, religionem deleverint. Hinc enim rationalistarum plausus: hinc qui liberius apertiusque inter rationalistas loquuntur, nullos se efficiores quam modernistas auxiliares invenisse gratulantur*”. Pío X, *San, Pascendi Dominici Grecis* (1907).

<sup>1077</sup> Anota Gamba a este propósito: “*Si una herejía niega una o varias verdades –la Trinidad, por ejemplo- no por eso deja de existir esa verdad. Pero si una herejía pone en duda el Sacramento de la Eucaristía y reduce la misa a una asamblea o a un memorial de la pasión, puede lograr que deje de producirse la Transubstanciación*”. GAMBRA, “Bajo el poder de Poncio Pilatos” (1978), p.18.

<sup>1078</sup> Los términos que utiliza nuestro autor son inequívocos. El progresismo ha producido una “conmoción religiosa y eclesíástica incomparable a la de cualquier otra época”, que “en nada recuerda al crecimiento de un ser vivo, sino a los espasmos de la muerte”. Hay “difusión rápida, como cáncer vertiginoso, de herejías

No es fácil, por tanto, arribar al núcleo teórico de este movimiento.

Los antecedentes teóricos del progresismo se encuentran en el Modernismo, que, a su vez, ancla su visión de lo religioso en el pensamiento de Lamennais<sup>1079</sup>. Felicité de Lamennais sería, por tanto, el “precursor y profeta” del movimiento. Apunta Gamba al respecto:

*“La idea central que este autor transmitió al modernismo y a sus herederos espirituales es que la fe no es un conjunto de verdades inmutables por divinas en su origen y reveladas en su transmisión, ni la Iglesia algo constituido sobre bases incambiables, ni la religión re-ligación con un orden trascendente y eterno, sino que fe, Iglesia y religión son algo in fieri, en evolución perfecta, como la razón y la ciencia humanas, con cuyo progreso o desarrollo vendrán a identificarse”*<sup>1080</sup>.

Lamennais representa el primer ensayo dentro del Catolicismo para una alianza entre la Iglesia y la Modernidad. Para el teórico francés, con el progreso de la ciencia y de la técnica se acerca el hombre a su plenitud histórica, y, simultáneamente, a la futura religión universal, en la que convergerán todas las religiones del mundo. Las verdades o dogmas de la Iglesia son manifestaciones culturales, que responden a la mentalidad y necesidades del hombre de cada época. Como todas las religiones, posee una parte de verdad, expresiva de un momento del desarrollo de la razón humana, rumbo a la liberación de las opresiones históricas. El catolicismo debe ser interpretado, en este sentido, como un eslabón de la emancipación del ser humano.

En la lectura de Gamba, son varias las matrices doctrinarias que Lamennais aporta al movimiento modernista y progresista:

a. Las Revoluciones modernas, desde 1789 en adelante, deben ser interpretadas como eventos benéficos de emancipación, sucesos cripto-cristianos.

b. La religión en su etapa adulta es una religión progresiva, sin dogmas ni normas inmutables. La Iglesia es una *Iglesia en marcha*, surcada por el “aggiornamento”.

---

en diversos niveles de la Iglesia”. Pero, en general, a lo largo de la historia de la Iglesia, “las herejías contradicen o niegan uno o varios dogmas de fe, pero no todos, ni el espíritu en conjunto del catolicismo, al paso que la presente invasión afecta a todo dogma, a toda disciplina, al espíritu y la vida toda de la Iglesia”. El progresismo también desborda los límites clásicos de la apostasía. Como abandono global de la fe, la apostasía “nunca alcanza a todos y el apóstata –por serlo- se sale de la Iglesia y permite a los demás –muchos o pocos- permanecer en su fe. Lo que vivimos es más bien una perversión interna de la fe alentada por muchos de los pastores que han dejado de creer en su misión y toleradas por otros que se reconocen ya incapaces de cumplirla”. Es una pseudo-religión simuladora que va invadiendo las *venas* mismas del catolicismo, imagen esta última que utiliza San Pío X. La estrategia del progresismo es perversa: un hombre, apunta nuestro filósofo, no puede tragarse una piedra del porte de un puño, pero sí a pequeños trozos y con ayuda del agua. Esa es la labor del progresismo para mutar la religión católica. GAMBRA, “La cuestión religiosa en El Pensamiento Navarro. Esa manipulación de nuestras almas” (1971).

<sup>1079</sup> Luego de las condenas pontificias, Lamennais fue considerado por muchos sectores del catolicismo como “modernista”. Es, por ejemplo, el término con que le califica Perrin, en un estudio crítico sobre su pensamiento más íntimo. PERRIN, *Le Modernisme dans l'Église d'après les lettres inédites de Lamennais* (1881), pp.5-45. También MOURRE, *Lamennais ou l'hérésie des temps modernes* (Paris, Amiot-Dumont, 1955). La biografía de Lamennais, con la complejidad de las circunstancias históricas, RICHARDT, *Lamennais, le révolté. 1782-1854* (Paris, Artège, 2017).

<sup>1080</sup> GAMBRA, “La filosofía católica del siglo XX”, *Verbo* 83 (1970), p.174.



c. La religión tiene una faceta esencialmente ecuménica<sup>1081</sup>

d. La religión ha de perder verticalidad, para situarse como un *servicio al Hombre*. El valor del Catolicismo radica en el *humanismo cristiano*, especie de culto al Hombre como depositario de todo valor. La Iglesia ya no es el “pueblo fiel” sino que engloba a toda la humanidad, llamada a una panteística apertura de amor a todo lo humano como progreso. Los dogmas deben ser re-interpretados con ese significado. En tal contexto, es necesario desasirse de toda forma de civilización supuestamente cristiana; de toda simbología, rito o costumbre de la Iglesia pretérita, vistos como "alienaciones" superadas o por superar<sup>1082</sup>.

El Modernismo recogió estas ideas, pero la condena de San Pío X paralizó su dinamismo. Se produjo entonces, en el parecer de Gamba, una floración brillante de la filosofía católica hasta la década de los sesenta. Pero en esa floración ya se anunciaba el rebrote del neo-modernismo o progresismo.

Para comprender bien este punto, el filósofo español hace notar que todas las grandes herejías que marcaron una época en la historia de la Iglesia, se insinuaron y difundieron al calor de polémicas sobre grandes cuestiones filosóficas y teológicas. El arrianismo, principal herejía de la Antigüedad, alentó la gran controversia sobre la Trinidad y la naturaleza del Verbo en su relación con el logos de los paganos. Terminó negando, con el semiarrianismo, la consubstancialidad del Padre y del Hijo. El protestantismo, la herejía central de Modernidad naciente, creció en la disputa sobre la predestinación y la ciencia divina. En sus múltiples formas, negó el carácter divino de la Iglesia, con todo el cotejo de consecuencias dogmáticas.

El modernismo fue el modo en que el racionalismo –esencialmente anti-religioso– se insinuó al interior del catolicismo. Detenido su empuje, se asomó en las décadas siguientes a partir de dos polémicas centrales: la disputa sobre la noción de filosofía cristiana y la controversia sobre el orden político católico<sup>1083</sup>. Las polémicas revelaron que la tendencia modernista no estaba muerta, sino que pervivía. Su expansión más o menos subterránea fue posible gracias al ambiente espiritual de la postguerra, plagado de nihilismo intelectual y de desorden moral<sup>1084</sup>. Con el Concilio Vaticano II, esta tendencia

---

<sup>1081</sup> El ecumenismo no es el intento de atraer hacia una verdadera Iglesia a quienes no hacen parte de ella, sino el ensayo extraeclesialístico de alcanzar un punto teórico de confluencia para el nacimiento de un nuevo cristianismo, desarrollo de las religiones ya existentes. Punto de confluencia, asimismo, de la paz irenística, capaz de superponerse a las "diferencias" y "discriminaciones" religiosas. GAMBRA, “La filosofía católica del siglo XX”, *Verbo* 83 (1970), p.175.

<sup>1082</sup> GAMBRA, “La filosofía católica del siglo XX” (1970), pp.174-176, y GAMBRA, “Bajo el poder de Poncio Pilatos” (1978), pp.16-18. El “*humanismo cristiano*” es el planteamiento puramente antropológico de la religión y sus frutos. Toda religión es un divinismo y solo accesoriamente puede tener derivaciones humanistas. GAMBRA, “El “*humanismo cristiano*” que nos enseñan” (1982), pp.35-36.

<sup>1083</sup> GAMBRA, “La filosofía católica del siglo XX” (1970), pp.177-183, y GAMBRA, “Maritain y Teilhard de Chardin” (1969), p.783-784. En el análisis de la primera controversia, Gamba alude a Demph, del Prado, Chevalier, Gilson, Grabmann, Mercier, Mandonnet, Maritain, Scheler, Chenu, Congar, Bréhier. En el estudio de la segunda controversia, alude a Maritain, Mounier, Eschmann, Koninck y Palacios.

<sup>1084</sup> Anota nuestro autor: “*vencidos los fascismos -formas desafortunadas del espíritu nacional y patrio-, vencedores universales los soviets y los norteamericanos, una ola de nihilismo intelectual y de desorden moral penetró en todo el ámbito occidental. Deshecha y colonizada Alemania, desacreditado el espíritu tradicional y católico en Francia por su episódica vinculación a la ocupación alemana, el más desenfrenado izquierdismo y el espíritu abandonista de un pacifismo pro-marxista se apoderan de toda Europa, con la sola excepción de Portugal. Y es en este ambiente, en la década que ahora (1969) culmina, cuando se ha operado en el seno de la Iglesia un dramático resurgimiento invasor de las teorías que hemos*

emerge a la superficie y se vuelve generalizada, explosiva y acelerada al interior del Catolicismo<sup>1085</sup>.

Gambra considera que el progresismo es la gran herejía de la edad contemporánea. El problema es que no se trata de una herejía claramente identificable, pues ni ha sido definida como tal por el Magisterio Pontificio, ni se contiene, como vimos, en los lineamientos clásicos de esta noción<sup>1086</sup>.

El progresismo es el más terrible brote del modernismo que, acomodado a los tiempos delicuescentes que vivimos, invade y ocupa la Iglesia en todos sus niveles, tergiversando y descomponiendo la cosmovisión católica. Como toda herejía, si bien difusa y confusa, bebe sus fuentes en el gnosticismo, particularmente en lo que respecta a la primacía de la ciencia (*gnosis*) sobre la fe (*Pistis*), y la consecuente “desmitificación” de ésta; y en la reducción de la filosofía a cosmogénesis, con la correlativa disolución del contenido de las verdades naturales de la religión a “realidad” cosmogénica, que en los modernos es la Evolución<sup>1087</sup>.

La raíz gnóstica, junto a la idea del *aggiornamento* de la Iglesia, que se populariza con Juan XXIII, sirve de clave para una caracterización del proyecto progresista:

a) RECONCILIACIÓN DE LA IGLESIA CON EL MUNDO MODERNO. Entraña varios elementos:

a.i) Esperanza terrena en el "desarrollo" racionalista y tecnocrático, interpretado en todos sus aspectos como realización de la naturaleza del Hombre y cumplimiento en la Tierra de las promesas evangélicas.

---

*conocido por modernismo y de las posiciones laicistas que en esas polémicas afloraron*". GAMBRA, "La filosofía católica del siglo XX" (1970), p.183. La prédica de la paz como estrategia comunista y progresista prepara las condiciones psicológicas de la Revolución. GAMBRA, "La paz sí es posible" (1986).

<sup>1085</sup> Gambra no parece querer entrar en la conocida disputa entre la "letra" y el "espíritu" del Concilio. En el caso de la Declaración *Dignitatis Humanae*, atribuye a la letra, según veremos, la incompatibilidad con el Magisterio Pontificio precedente. Lo mismo dígame de lo que Gambra llama el "designio ecumenista". También tiene dudas respecto del "pluralismo democrático" y del "humanismo" sostenidos en ciertos textos del Concilio. GAMBRA, "Prólogo" a SILVA, Emilio, *Libertad religiosa y Estado católico* (1991), p.6-8. En el resto de las situaciones, nuestro autor opta por imputar el desvío al "espíritu del Concilio", que mal utiliza la letra, explorando las ambigüedades o aprovechando las omisiones. GAMBRA, "Información bibliográfica" sobre RICART TORRENS, José, *Lo que no ha dicho el Concilio* (1971) 91-92, p.177-178. En cualquier caso, el filósofo español considera tramposo el criterio de armonizar a toda costa el sentido de los textos del Concilio con la tradición, cuando hay obstáculos de monta. GAMBRA, "La tradición católica y el Concilio Vaticano II. Una precisión final al P. Pérez Argos" (1992), con el ejemplo de la crisis arriana y semiarriana, y el gran cisma de Occidente.

<sup>1086</sup> Al respecto, puntualiza nuestro autor: "no se trata todavía de una herejía definida como en los antiguos arrianos o en el protestantismo, debido a que vivimos, tras la *vacatio legis* que siguió al Concilio Vaticano II, una auténtica *vacatio auctoritatis* en la Iglesia de hoy". GAMBRA, "Maritain y Teilhard de Chardin" (1969), p.784.

<sup>1087</sup> El mensaje de Cristo termina siendo una visión mitificada -tal vez profética- de cuanto la ciencia y el progreso humano realizan sobre la tierra. GAMBRA, "Maritain y Teilhard de Chardin" (1969), pp.785-786. Nota el filósofo español que la masonería cultivó el espíritu del gnosticismo antiguo, particularmente el helénico, de convergencia de todas las religiones hacia una supra-religión cósmica y humanista. En el Concilio Vaticano II habrían penetrado en la Iglesia esas formas de gnosticismo, tomando carta de naturaleza. Gambra hace una lectura de Pablo VI desde esa línea: su idea de que la religión cristiana debe fundirse con la religión racionalista de la ciencia y el progreso no es católica. GAMBRA, "La religión planetaria del año 2000" (1994), pp.28-31.

a.ii) Renuncia de la Iglesia a su pasado histórico, a su tradición y a cuanto representa la Cristiandad secular.

a.iii) Reconciliación de la fe cristiana con la ciencia moderna, interpretando la fe, al modo gnóstico, como una visión profética o una versión mitificada de cuanto la ciencia moderna descubre y promueve. La fe aparece, en este cuadro, como una respuesta a las necesidades del hombre.

a.iv) Reconciliación con la democracia moderna, en sus diversas formas (Maritain, Mounier, Cardonnel), en cuanto realiza el "mensaje social" del Evangelio<sup>1088</sup>.

a.v) En esta misma línea, otros aspectos de detalle pueden ser destacados como caracteres del progresismo: la abjuración de la ciudad cristiana; la teoría maritainiana de la sociedad política; la creencia de que el verdadero depósito de la fe lo tiene la Humanidad; la "funcionalidad comunitaria y de participación" del "Novus Ordo" de la Misa. Todo esto entraña un cúmulo de negaciones de la fe católica, pero de un modo "subrepticio, taimado, gradual, hipócrita (...), para que el pueblo abandone la fe sin conciencia de apostasía"<sup>1089</sup>

b) ENSAYO DE UNA "RELIGIÓN SIN DIOS". Implica al menos dos elementos:

b.i) Abandono progresivo de la idea de un Dios trascendente y personal y su sustitución por el culto al Hombre y al Desarrollo, tal como se ha analizado<sup>1090</sup>.

b.ii) Cualquier forma de sacralización de la sociedad carece de sentido. Es necesario propugnar la laicización del Estado y el "servicio" de la Iglesia a la sociedad secular como principio animador de carácter humanitario y filantrópico<sup>1091</sup>.

Al final, el progresismo es una mitificación. La "apertura al Mundo" es, en rigor, una "conversión en falso" de la realidad moderna, un "artificialo bautismo" de la misma. Un truco intelectual, que Gamba compara con el pasaje del Rey Absoluto y Universal de "El Principito" de Saint-Exupéry:

*"El rey "absoluto y universal" del asteroide pretende poseer dominio sobre todo el universo, e incluso ha llegado a creérselo. Pero es por el expediente de sincronizar sus mandatos con los sucesos de un mundo que para nada conoce su autoridad (...) No se trata meramente de abrirse al mundo (como conjunto de hombres que viven hoy con su mentalidad y lenguaje) para conquistarlos a la fe y conformar a ésta sus vidas y sus estructuras políticas (en el amplio sentido etimológico del término político). Se trata de algo mucho más ambicioso, si bien de carácter puramente teórico: (...) poseer las llaves de este mundo como hasta aquí las del otro, (de tal modo) que nada le sea extraño u*

---

<sup>1088</sup> Sobre la adhesión a la democracia y la ruptura con la obra milenaria de la Cristiandad, GAMBRA, "Doctrina Social de la Iglesia y Progresismo Católico" (1991), p.1093. Sobre el aparente "pluralismo" del progresismo, cuya odiosidad a la variedad de ritos, costumbres, jurisdicciones y caminos de perfección, alcanza lo incontenible, GAMBRA, "Qué es el pluralismo" (1984), p.27.

<sup>1089</sup> GAMBRA, "La procesión del Corpus y la circulación rodada" (1973).

<sup>1090</sup> GAMBRA, "La filosofía católica del siglo XX" (1970), pp.183-185.

<sup>1091</sup> GAMBRA, "Información bibliográfica" sobre ZURDO, Manuel, *De Mounier a la teología de la violencia* (1969), pp.663-664. En otro lugar, Gamba sostiene que las dos ideas madres de la delicuescencia eclesialística son: el ecumenismo sin conversión y la sociedad humana sin fundamentación religiosa. GAMBRA, "El Concilio y los concilios" (1991).

*hostil (...) Pero su dominio (...) se disuelve en el mundo a fuerza de plegarse a él y de entregarle, en impío holocausto, su propia sustancia*”<sup>1092</sup>.

c) EL ECUMENISMO. Faceta manifestativa de esta apertura al mundo es el ecumenismo contemporáneo. Gamba critica largamente el ecumenismo posconciliar, en particular el designio ecumenista de Juan Pablo II<sup>1093</sup>.

El ecumenismo cae en una serie de equívocos porque presenta la religión no desde los básicos derechos de Dios y los deberes del hombre de religarse a él, aceptar su revelación y adorarle, sino desde los derechos del hombre y la utilidad de Dios como “respuesta a las necesidades espirituales”. Desde este ángulo antropocentrista se comprende la aceptación de las diversas religiones como “respuesta histórica a los problemas humanos”. De ello se hace un principio basal de la Iglesia posconciliar<sup>1094</sup>.

Pero, observa el filósofo español, la religión o se profesa desde la infancia o es objeto de conversión, pero nunca de mezcla, diálogo o tratamiento diplomático<sup>1095</sup>. En este sentido, el ecumenismo supone jugar con una equívocidad inaceptable respecto de la persona de Dios. Se puede negociar -dialogar, pactar, mediar, realizar acercamientos- sobre todas las cosas que no afecten a una concreta existencia personal. Respecto de la existencia personal de Dios y la divinidad de Cristo, o se le afirma, se le niega o se le ignora. Sobre esto no cabe mediación, ni participación ni componenda. Como el niño de Salomón, Cristo no se puede partir, ni degradar, ni silenciar diplomáticamente. Por eso, las Escrituras maldicen el lenguaje equívoco: *bilinguis maledictus* (Eccles. 28, 15)<sup>1096</sup>.

Desde el ángulo histórico, el ecumenismo confluye hacia un nuevo mundo desacralizado bajo el solo culto al hombre<sup>1097</sup>. Recuerda el viejo proyecto masónico de la

---

<sup>1092</sup> GAMBRA, “Maritain y Teilhard de Chardin” (1969), pp.794-795. Nuestro autor suministra otra comparación para notar que la apertura al mundo termina indeclinablemente en la subordinación de la Iglesia visible: “*Algo parecido a la solución de los Nuevos Francos arbitrada por De Gaulle al problema de la moneda: si la inflación hizo del franco una moneda más que débil, insignificante, bastará con llamar un franco a los cien francos: todo quedará resuelto y el proceso podrá comenzar de nuevo. Sin aludir, naturalmente, a que tal operación supone el reconocimiento oficial de que el Estado y la inflación han desposeído al ciudadano de 99 de cada cien francos*”. *Ibidem*.

<sup>1093</sup> Para Gamba “el designio ecumenista se encuentra en los textos del Concilio Vaticano II”. No se trata de la actitud caritativa del padre que acoge y perdona al hijo pródigo arrepentido, sino de conversaciones interreligiosas en un plano de igualdad. GAMBRA, “¿Unidad en la apostasía?” (1997).

<sup>1094</sup> GAMBRA, “De Cuenca a Córdoba. Dos congresos antagónicos” (1979). La formación en la apertura al mundo y en la religión ecumenista, convivente, opcional, es la resonancia vaga de una religión desmantelada. GAMBRA, “El “humanismo cristiano” que nos enseñan” (1982), pp.35-36.

<sup>1095</sup> GAMBRA, “¿Con qué fin?” (1997), a propósito del proyecto del Monte Sinaí por el Jubileo del año 2000. Sobre la convocatoria al encuentro de Asís, el filósofo español sostiene que si se sabe con certeza que fuera de Cristo los dioses son falsos, la invitación es un acto inútil, casi una burla. Si el destinatario es lo de menos -o no existe-, lo importante entonces no es el Dios verdadero, sino la comprensión universal, la tolerancia, el pluralismo humanista. GAMBRA, “El teléfono de Dios y otros teléfonos” (1986), con la metáfora del teléfono. En el acto ecuménico de Asís, se invitó a rezar a dioses falsos, es decir, a cometer idolatría. GAMBRA, “La línea de Asís” (1996). Son ilícitos los encuentros como el de Asís, de acuerdo a los criterios fijados por *Mortalium Animos* de Pío XI. GAMBRA, “¿Unidad en la apostasía?” (1997). De las religiones paganas, el budismo es la más antitética con el cristianismo. Se trata de un panteísmo cósmico. GAMBRA, “Mysterium iniquitatis. El Dalai Lama en Navarra y en el templo de Dios” (1990) y GAMBRA, “La paz de Cristo y la paz de Buda” (1996).

<sup>1096</sup> GAMBRA, “De Cuenca a Córdoba. Dos congresos antagónicos” (1979).

<sup>1097</sup> Nuestro autor sostiene que por el camino del ecumenismo “*se ha llegado a la antítesis misma de lo que Cristo encargó a sus discípulos: “id e instruid a todas las naciones, bautizándolas en el nombre del padre, del hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a observar cuanto Yo os he mandado (Mt. 19,20). La Iglesia*

sinarquía, como solución para ensamblar las distintas filosofías y religiones, más o menos sincréticas, rumbo al nuevo orden mundial puramente humano<sup>1098</sup>. Surge un catolicismo que adora falsos dioses, particularmente al dios confluyente de todas las religiones, figurado en la “Unidad” del género humano, la “Paz”, la “Justicia”, el “Amor”, u otros<sup>1099</sup>.

Plegado a la “Justicia” emergen los cristianos para el socialismo<sup>1100</sup>. Plegado a la “Paz”, se cultivan la política de los “perdones” unilaterales<sup>1101</sup>. A juicio de Gamba, el espíritu pacifista de la Iglesia posconciliar apunta a desarraigar, en nombre de la fe, el espíritu de defensa y heroísmo de los cristianos, el espíritu de lucha y de virilidad de la Cristiandad. Lo que tiene un efecto concomitante: el catolicismo como religión de la paz universal se hace cada vez menos la religión de la paz interior<sup>1102</sup>.

En definitiva, el progresismo es una seudoreligión que se infiltra a título de evolución en los símbolos, textos y disciplina del catolicismo, trocando sutilmente su sentido y situando al cristiano ante un mundo y espíritu nuevos<sup>1103</sup>.

#### 1.4. EL PROGRESISMO, COMO ACELERACIÓN DEL TIEMPO *DE LA IGLESIA*.

El progresismo no comprende la tragedia de la temporalidad moderna.

La Iglesia enfrentó, desde la época de la Revolución Francesa, esa tragedia, ofreciendo a los hombres y sociedades disconformes con ella, un tiempo distinto. Su propio tiempo, anclado en elementos perennes, no susceptible de erosión externa. La vida de la Iglesia representó, entonces, un tiempo “contra-histórico” ante el fluir incesante de la Modernidad:

---

*Posconciliar del año 2000, retiene este otro mensaje contradictorio: “Id y eliminad de la tierra cuando Yo os he enseñado y fundado para vuestra eterna salvación”.* GAMBRA, “De todos, menos de Cristo” (2000).

<sup>1098</sup> GAMBRA, “De la sinarquía al espíritu de Asís” (1997).

<sup>1099</sup> GAMBRA, “Juventud y unidad (en la apostasía). Delirios episcopales” (1985). Sobre estos ideales ecuménicos, GAMBRA, “La locura entronizada” (1979).

<sup>1100</sup> Sobre el diálogo catolicismo-marxismo, GAMBRA, “Dos compromisos cristianos” (1964).

<sup>1101</sup> Sobre los perdones de la Iglesia posconciliar, Gamba analiza particularmente la actitud de Pablo VI y de Juan Pablo II, por el ofrecimiento de “perdones” sin que el mundo ofrezca el suyo. Aceptar los cargos en la formulación calumniosa que de ellos hace el adversario, es un ataque impío a la santidad de la Iglesia. Y un despropósito a quien se dirige. Es el retrato más claro de la “Iglesia arrodillada ante el Mundo” GAMBRA, “Los perdones que pide la Iglesia actual. Arrodillada ante el mundo” (1997). También, GAMBRA, “Nos perdonarán los herejes?” (1995). Con los “perdones” se expande la sensación de que la Iglesia ha sido en su historia una equivocación cruel. GAMBRA, “Una voz de sensatez y justicia” (1998), en elogio a Mons. Cañisares. Sobre la ausencia de militancia para defender la fe, GAMBRA, “Los incidentes en el cine Palafox” (1975).

Juan Pablo I es un tema anexo. Gamba sospecha de las causas de su muerte. Pide públicamente la autopsia. GAMBRA, “Es necesaria la autopsia” (1978). Juan Pablo I sería el Papa de la “Medietate lunae”. Es posible que lo hayan matado a la florentina. GAMBRA, “Sería necesaria la autopsia. Para tranquilidad del Pueblo fiel” (1978).

<sup>1102</sup> GAMBRA, “La paz de Vietnam y la paz de Cristo” (s/f), con la metáfora del ejército chino. A juicio de nuestro autor, el “pacifismo posconciliar” transgrede el primer artículo de la fe y del Decálogo. Se trata más bien de la paz de los hombres, que de la paz de Dios. Paz como mera ausencia de guerra, condición para el bienestar y el desarrollo. Nuestro autor subraya la necesidad de la guerra defensiva, y, en ocasiones, de la guerra de conquista, dada las circunstancias, incluso religiosas. GAMBRA, “El pacifismo ante los héroes y los mártires”, *Siempre p´alante*, 16 de marzo de 1995. La difusión del pacifismo, y el desarme moral que conlleva, son una de las causas de la guerra. GAMBRA, “El pacifismo y las guerras” (1987). También, GAMBRA, “La paz de los pacifistas” (1982).

<sup>1103</sup> El filósofo español formula un listado tentativo con los artículos del nuevo “Credo” progresista. GAMBRA, “Una nueva religión?” (1971).

*“El depósito de una verdad teológica considerada como absoluta y la concepción de un fin y de una norma moral necesarios para el hombre, no parecen conciliables con la idea del flujo permanente de la Historia y el imperativo de esencial evolución del ser humano, de sus formas de vivir y de relacionarse. Por eso mismo, fue la Iglesia romana, durante los tres últimos siglos un reducto del tiempo vivido, de su ritmo humano, pausado, constructivo, frente a la inaudita aceleración del tiempo exterior a ella. Pero la aceleración de la Historia en el mundo extra-ecclesiástico separó a la Iglesia del llamado “mundo moderno” con un contraste cada vez más acentuado de espíritu, lenguaje y estructuras”*<sup>1104</sup>.

El progresismo no comprendió la necesidad de esa separación. Y, por adición, se volvió incapaz de comprender la grandeza de la función de la Iglesia, no como sierva de su época, sino como faro inmóvil en la era del suceder móvil y acelerado:

*“El progresismo católico ignora la grandeza de la Iglesia en esta hora y su significación histórica frente a un mundo lanzado al vértigo de la revolución continua por el mito de la Historia y la ruptura con los diques humanos que contenían antaño la aceleración del proceso histórico. Al propugnar su incorporación a esa dinámica y a su ritmo desconoce la misión providencial de la Iglesia, que ha mantenido el sentido de continuidad y de los límites en un tiempo interior o continuo, librando a sí a los hombres de la concreta incoherencia. Ignora asimismo el sentido del silencio de Cristo, que renuncia a responder desde la Cruz a quienes le dicen que se salve a sí mismo y que durante su vida niega el diálogo a quienes hablan con intención de tentarle, y al diablo que le ofrece la posesión de toda la tierra”*<sup>1105</sup>.

En el párrafo hay dos tipos de consideraciones. Una de *Filosofía de la Historia*. Si, como vimos en su lugar, la aceleración de los tiempos presentes y las exigencias de los “vientos de la Historia” han llevado a los hombres a abdicar del tiempo interior, sometiéndolos a un “instanteneísmo” avasallador, siempre cambiante y continuamente exigible, habría que llorar con Gamba y no festejar con el progresismo el cambio dentro de la Iglesia. Desde el ángulo de la filosofía de la Historia, quienes representan a la Iglesia parecen haber renunciado a su propia conciencia histórica, anclada en la tradición (cuya autocomprensión es la eternidad) y no en el devenir transformador y desorientador.

Los hombres de Iglesia estaban llamados a garantizar a la humanidad las reservas de su propio tiempo interior, el único que en las actuales circunstancias podría servirles de remanso. Pero han enajenado esas reservas. Y con ello, la Historia se transforma en un continuo y absoluto devenir sin contención, estabilidad, ni paz<sup>1106</sup>.

---

<sup>1104</sup> GAMBRA, *El silencio de Dios* (1968), p.150.

<sup>1105</sup> GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), p.147.

<sup>1106</sup> Es interesante repasar los términos que utiliza nuestro autor: “La Iglesia –sostiene– resultó inmune al mito de la Historia, y a sus dos formas, progresista y revolucionaria, aunque por razones distintas a las que oponían las comunidades históricas y políticas. Estas se oponían a la subsunción de su propio tiempo histórico en un tiempo universal por razones naturales emanadas de su sentido de conservación. La Iglesia se opuso, aún más radicalmente, por razones sobrenaturales (...) Por eso, la Iglesia romana fue durante dos siglos un reducto del tiempo vivido, de su ritmo humano, pausado, frente a la inaudita aceleración del tiempo exterior. Su espontánea aversión al cambio repentino, su sentido de estabilidad supra histórica, hicieron de ella un refugio de paz y un faro de orientación y serenidad”. GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), p.144.

El texto citado alude, complementariamente, al “silencio de Cristo”. Son consideraciones de *Teología de la Historia*, que parece oportuno analizar aquí. La aceleración de la Historia produjo un desfase entre el mundo extra-ecclesial y la Iglesia. El contraste entre el espíritu, el lenguaje y las estructuras se fue acentuando durante los siglos XIX y XX. El malestar con la Modernidad vertiginosa se hizo cada vez más notorio; pero también el cansancio con la actitud de oposición y de lucha.

Y es que no es posible armonizar cuestiones como la contemplación o el sacrificio expiatorio con un medio progresivamente tecnificado y economicista. O ajustar el misterio sobrenatural y la gracia divina a la ciencia racionalista. O conceder un lugar honroso a los ritos milenarios y a la unción del sacerdote en la sociedad de masas y el Estado tecnocrático. O dar validez a los preceptos inmutables de una moral de principios en un mundo que acoge la ética de la situación o el imperativo de la eficacia,

Gambra sugiere que a partir del Concilio Vaticano II, la jerarquía de la Iglesia no imitó el silencio de Cristo. Sin romper con un extremo –el de la tradición- se ajustó al otro: al mundo moderno. Figurativamente, siguió al tentador y se propuso superar el desfase con el tiempo presente. Para ello, la Modernidad le ofreció un puesto de poder. Un poder no rector, dice nuestro autor, pero un poder al fin. La Jerarquía aceptó la propuesta. Cesó la lucha y se abrió al influjo de los “vientos de la Historia”<sup>1107</sup>.

Con esto, se ha condenado a la Iglesia visible al cambio. Un cambio que trae su propia paradoja: el tiempo de duración de sus concreciones es relativamente corto, pues éstas solo pueden mantenerse mientras duren sus promotores. La lógica del movimiento no les permite otra cosa. Por eso, de los sucesores –transformadores, a su vez- no cabe esperar que muestren hacia los cambios precedentes el respeto que aquellos no tuvieron hacia la herencia milenaria<sup>1108</sup>.

Pero el tiempo de los modernos es absolutamente incongruente con el tiempo de las cosas sagradas. Y arrastra, tras de sí, su propio peso. Por ello, la mutación operada en la Iglesia “posconciliar” ha transformado toda la religión y su práctica en un puñado de años. Y lo ha hecho de un modo innecesario, arbitrario, impuesto desde arriba por unas autoridades que se apresuraron a insertarse en los tiempos modernos, con la correlativa aversión o desprecio a cuanto habían recibido con el depósito de la tradición.

La Iglesia visible ha sido invadida y solo quedan restos de su propio tiempo interior. El tiempo de la Iglesia es ahora, en gran parte, tiempo acelerado.

---

<sup>1107</sup> GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), p.145. Vid. también GAMBRA, “Cómo mueren las religiones” (1986), p. 20.

<sup>1108</sup> GAMBRA, “Una nueva formulación del Vía Crucis, o el cambio por el cambio” (1991). Los nuevos sacerdotes viven en la paradoja de beneficiarse de la tradición (de utilizar la tradición) para sostener la prédica anti-tradicional y anti- cristiana, que es la prédica de la resignación a la propia suerte. GAMBRA, “Oprimidos y opresores” (1975). Los obispos en sus asambleas suelen complacerse en subvertir, negar y escarnecer cuanto constituyó el ser de la Iglesia milenaria, de cuya tradición reciben todo su poder y dignidad. Hasta que ésta se agote, donde se agotará también su autoridad. GAMBRA, “Lo que hablan los pobres en los pajares” (ii) (1972).

## 1.5. EL PROGRESISMO COMO ABJURACIÓN DE LO SAGRADO.

El progresismo ha promovido una revolución religiosa que ha sido impuesta desde arriba en todos sus aspectos, niveles e implicaciones. Sustancialmente es la religión del culto al Hombre y a su evolución<sup>1109</sup>.

El progresismo busca que el Catolicismo abjure de lo sagrado. Afronta cuestiones dogmáticas, pero con una preocupación especial para que éstas se desvinculen de sus proyecciones temporales. Fomenta el desapego hacia todo el “mundo circundante” de la fe, hacia toda la estructura espacio-temporal que le cobija y que es solidario con ella. Evapora toda militancia y lealtad hacia empresas políticas relacionadas con la Cristiandad y hacia tradiciones filosóficas<sup>1110</sup>.

El proceso no conoce límites claros, aunque alcanza al dogma<sup>1111</sup> y, en el extremo, conduce a una suerte de nihilismo religioso:

*“Todo lo que la devoción, el amor y el sacrificio de los siglos ha hecho nuestro, y han transfundido de valor sagrado por haber hablado de Dios a generaciones sucesivas, es objeto de desdén y aún de la fobia del progresista actual. El arte y la lengua tradicionales de la Iglesia, las devociones y costumbres, las imágenes y los sitios, los símbolos todos de la historia sacralizada de los pueblos diversos de la Cristiandad son interpretados como “alienaciones”. En el término de este proceso se halla una visión impersonal y deísta, primero; nihilista o anuladora, al fin, de la divinidad”<sup>1112</sup>.*

El progresismo llega al nihilismo a través de un proceso de anulación de la divinidad en diversos ámbitos. Una vez que se ha privado a la religión del sentido de continuidad y se ha ignorado “el principio humilde de fidelidad a lo que es y a lo que – envolviéndolo y generándolo- es más”, solo queda desocupar a Dios de sus distintos lugares. Así por ejemplo, en el ámbito institucional, la Iglesia deja de ser “mansión”, deja de ser cosmovisión y sacramento universal de quienes desean vivir y morir en su seno. En el campo moral, caen en desuso los preceptos anclados en la naturaleza inmutable. En la faceta soteriológica, se anula el sentido vital de los Novísimos. En el ámbito intelectual, se exponen las inteligencias a la incoherencia del relativismo y a la corrupción subsecuente<sup>1113</sup>.

---

<sup>1109</sup> GAMBRA, “Prólogo” a JUGNET, Louis, *Rudolf Allers o el Anti-Freud* (1975), pp.5-7. Agrega el autor que en España “la única virginidad que conservamos es no haber sido cuna de ninguna herejía, sólo se encontró acá epígonos e “infernados”. *Ibíd.*, p.7.

<sup>1110</sup> Dentro de la estrategia de destruir el mundo solidario con la fe, Gamba alude a dos tácticas sucesivas: la táctica de las opciones temporales indiferentes religiosamente, por la que a pretexto de mantener incontaminada la fe y sostener la independencia de la Iglesia, se neutraliza social y políticamente a los católicos. Y la táctica del compromiso social y temporal por los oprimidos, en la que se vuelca el catolicismo hacia causas humanitarias, materialmente compartidas con la Revolución. GAMBRA, “La traición de los clérigos. Apuntes para una psicología del progresismo” (1990).

<sup>1111</sup> Son frecuentes en el progresismo las negaciones decreídas acerca de la persona de Cristo. GAMBRA, “Los apóstoles progresistas” (1979). Sobre la interpretación progresista de la Revelación divina, GAMBRA, “El mercado común de las religiones” (1995). Sobre el imperativo eclesiástico de desterrar del comportamiento toda clase de discriminación, con lo que se disuelven los preceptos prohibitivos de la moral católica. GAMBRA, “Una Iglesia a la deriva” (1986).

<sup>1112</sup> GAMBRA, *El Silencio de Dios* (1968), pp.161-163.

<sup>1113</sup> GAMBRA, *El Silencio de Dios* (1968), pp.169, 171.



El proceso de anulación de la divinidad arrastra, en concomitancia, la abdicación del Clero de su propio oficio. En fórmula platónica, Gamba atribuye a dicho oficio la dirección de la Ciudad cristiana. Corresponde a los “sabios” por el ascendente de la autoridad. Al respecto, Gamba escribe uno de sus textos más sentidos:

*“Pero cabe un mal superior, el engendrado por la abdicación en su cometido de los sabios o directores (los clérigos de la Ciudad cristiana) (...). Si esto sucede, los hombres dejan de sentirse en la firmeza y el fervor, desconocen los límites del bien y del mal, de la verdad y del error, dudan del norte de su existencia. Es como vivir un gran terremoto, el no saber ya dónde está el suelo, la pérdida de un punto o un plano básico de referencia”<sup>1114</sup>.*

Todavía hay esperanza mientras queden reductos de sabiduría religiosa. Pero el progresismo consiste precisamente en arrumbar esa sabiduría:

*“Mientras existe en la Ciudad conciencia de pecado, es decir, de la norma y su transgresión, hay esperanza de reforma y encauzamiento. Si esa conciencia se ha perdido individual y ambientalmente, pero existe algo o alguien que conserve el depósito de la verdad y de la norma, cabrá allí un último recurso para reconocerla y abrazarla. Pero cuando falta también eso en el seno de un ambiente humano, la redención de las almas se vuelve imposible, salvo intervención milagrosa. Pues son precisamente los sabios en la ciudad platónica y la Iglesia docente –los pastores y clérigos- en la ciudad cristiana, los encargados de dirigirla en la virtud y en la verdad, o, cuando menos, de conservar en ella el depósito de las nociones”<sup>1115</sup>.*

Es claro que la eliminación del oficio del sabio, y de toda la realidad circundante sacralizada que le acompaña, produce un vacío en el alma religiosa. El progresismo reemplaza ese vacío con una fe seudoreligiosa de sentido alegórico-gnóstico, que para Gamba apunta a la creencia en la Ciudad perfecta del Hombre futuro, de significado liberal, socialista o emancipador, según sea el caso. La religiosidad se desvirtúa y se convierte en preparación para esa Ciudad futura.

Una preparación, en primer, lugar motivacional y vivencial, con el “asambleísmo”, como símbolo y prefiguración de la Humanidad universal fraterna<sup>1116</sup>. En segundo lugar, una preparación intelectual, con la metamorfosis de los contenidos revelados, transmutados en una serie de creencias utópicas sobre una humanidad nueva, fundada en la dignidad y los derechos humanos. Las verdades eternas desaparecen del firmamento eclesial, que ahora se puebla de ejecutorias por el bienestar de la Humanidad<sup>1117</sup>.

---

<sup>1114</sup> GAMBRA, *El Silencio de Dios* (1968), pp.154-155.

<sup>1115</sup> GAMBRA, *El Silencio de Dios* (1968), pp.156-157

<sup>1116</sup> El “pueblo fiel” se transforma en “comunidad-masa”, conjunto de quienes asisten a un acto religioso en la moderna Ciudad neutra; la “Misa” se transforma en la “asamblea” del sacerdote con los presentes; la “comunión” en mero “ágape” fraterno; el “bautismo” en recepción en la comunidad-asamblea, etc. GAMBRA, *El Silencio de Dios* (1968), p.165.

<sup>1117</sup> Para Gamba, la osmosis de la mentalidad moderna por parte de la Iglesia ha sido total, particularmente en la transmisión de la fe. Escribe al respecto: “Los contenidos de la fe en el Dios transcendente eterno y creador, la doctrina eterna e inmutable pregonada a lo largo de los siglos indefectiblemente por la Iglesia, se transmutan en la fe en una humanidad nueva (...) La nebulosa dogmática de estos tiempos deja paso a una comunidad en el quehacer por el bien de la humanidad, pacífica y feliz, a cuya consecución la Iglesia parece dirigir todos sus esfuerzos y predicas. Predicas que dejan de ser exposición de las enseñanzas

A juicio de Gamba, ha sonado la hora de la “muerte de Dios” dentro de la propia Iglesia Católica:

*“La Iglesia oficial o visible no reconoce casi más misión que la finalidad temporal de coadyuvar con sus medios al desarrollo técnico-científico, a la promoción humana, a la lucha (en este mundo) contra la injusticia, el hambre o las guerras. Si su destino parece el disolverse en esa labor "humanista" y socializadora, ¿constituirá ésta la muerte de Dios entre los hombres?, ¿el final efectivo de la Iglesia de Cristo?, ¿la desaparición de la idea de Dios y del anhelo de Él en el corazón humano?”*<sup>1118</sup>.

En el pensamiento de Gamba la interrogante tiene sentido. Con el proceso incoado por el Concilio Vaticano II se ha transitado de una Iglesia reducto de la verdad y de la disciplina en un mundo desquiciado, a una Iglesia en estado de descomposición, empleada en destruir y escarnecer su propia significación y doctrina<sup>1119</sup>.

A juicio del filósofo español, el Clero católico se encuentra en un estado de “perversión intelectual” y de decadencia espiritual. Es la cuadratura del círculo de su misión<sup>1120</sup>. Esta se ha invertido: ahora son los sacerdotes los que se “encarnan” en “el mundo” y procuran “desacralizar” la sociedad. Con ello, destruyen el único ámbito en que, en realidad, podrían “encarnarse” en la sociedad temporal<sup>1121</sup>.

Algo grave ha sucedido al interior de la Iglesia, cuya naturaleza exacta es muy difícil de calibrar. Pero los síntomas de demolición -en rigor, de “auto-demolición”- corresponden a las postreras degradaciones que puede sufrir una religión: la pérdida del temor a lo sagrado, su tratamiento como producto cultural, la destrucción programada de la fe y de la disciplina por parte de los eclesiásticos, la apertura al mundo para sincronizar

---

*eternas que elevan a la contemplación de Dios, para convertirse en informaciones sobre el estado del mundo y en llamamientos a la acción, todo lo cual no es sino la versión eclesiástica de la información tiranizadora en el mundo moderno. Abandonada la realeza (social) de Cristo (...), convertido el pacifismo en precepto cristiano, metida la democracia en la doctrina social de la Iglesia y en su organización interna, sólo les falta abjurar de lo que la Iglesia ha representado en el mundo; cosa ya hecha con los perdones pedidos ante la humanidad divinizada”. GAMBRA, “La inteligencia en peligro de muerte” (2004), pp.375-376. Las reformas han llegado hasta la sustitución de las “deudas” por las “ofensas” en el Padre Nuestro. GAMBRA, “Sobre as alteracoes do Pai-Nosso” (1994), p.25, y GAMBRA, “La oración del Padre Nuestro” (1990). Los cambios tocan a los sacramentos. Sobre el bautismo y la extremaunción. GAMBRA, “Extremaunción comunitaria” (1978).*

<sup>1118</sup> GAMBRA, “Seréis como dioses” (2001), p.483.

<sup>1119</sup> GAMBRA, “En defensa de herejes y apóstatas” (1970).

<sup>1120</sup> GAMBRA, “Cosas veredes amigo Sancho” (1975). Gamba anota que la religión católica “ha llegado a languidecer en tal extremo que no queda de ella más que un moralismo arrancado de sus raíces vitales y una liturgia vaciada de sustancia. Son las características de las religiones que mueren (...) Pero las religiones no mueren por persecución, ni por apostasía o cambio generalizado de religión, determinado por una invasión o por otra causa exterior a su propio ámbito. Estos hechos históricos violentos suelen engendrar una reacción de los creyentes, un reverdecimiento de la fe y a menudo una reconquista. Las religiones mueren de degradación, en la vivencia ambiental de la fe, de una anemia espiritual en los creyentes (...) Vivimos hoy en Occidente el grado último de extenuación del espíritu religioso cristiano. En su entreguismo al mundo moderno, los cristianos de hoy solo predicán un vago moralismo filantrópico, un pacifismo incondicional, una colaboración al desarrollo temporal, un “servicio a la humanidad”. Creen que en esto consiste su misión religiosa. Ya no se dicen católicos, sino partidarios de humanismos de inspiración cristiana. En las antípodas del inicio del viejo catecismo: decid, sois cristiano? Sí, por la gracia de Dios”. GAMBRA, “Cómo mueren las religiones” (1986).

<sup>1121</sup> GAMBRA, “Sociedad y religación. La ciudad como habitáculo humano” (1971), p.15.

la religión a los cambios, el sofocamiento de la fe en las nuevas generaciones en virtud del ecumenismo y del pacifismo<sup>1122</sup>.

La Iglesia está ocupada por otra religión. La “religión del Hombre, del desarrollo y del bienestar universal”<sup>1123</sup>. Tan general ha sido la abdicación, que desde el ángulo teológico, puede decirse que “Satanás gobierna en jefe” en nuestro mundo y “campea en la Iglesia”<sup>1124</sup>. En términos descriptivos, la “autodemolición de la Iglesia” ha sido completa. “Ya no queda nada por destruir. Misión cumplida. Basta con esperar un poco a lo que aún queda en pie para que se derrumbe por sí mismo”. A lo más resta una Iglesia “desertora” y meramente parlante<sup>1125</sup>.

La “traición” de la “iglesia posconciliar” a la Cristiandad también ha sido total<sup>1126</sup>. La revolución laicista y antropocéntrica ha penetrado claramente en la Iglesia a partir del Concilio Vaticano II<sup>1127</sup>. Luchar por Dios y por un orden político cristiano, es para los

---

<sup>1122</sup> GAMBRA, “Cómo mueren las religiones” (1986). Los juicios sobre el Clero son durísimos. Estamos ante una “Iglesia ocupada”, en el mismo sentido que lo estuvo Francia en 1941. GAMBRA, “Nota del círculo carlista” (1997). Una Jerarquía que ha renunciado a su misión sobrenatural, GAMBRA, “Domund de la vida” (1990). Son los hijos que odian el rostro de la madre, y pretenden cambiarlo, GAMBRA, “Domund, 1974. El genio de la autodemolición eclesiástica” (1974). La misión de los obispos es predicar la palabra divina y no combinar conceptos humanitarios intercambiables en declaraciones de prensa. GAMBRA, “Sentencias episcopales” (1971), con un análisis de la regla lingüística de Noel Clarasó. La Revolución no encuentra en el Clero un valladar moral y religioso serio, que impida u obstaculice su avance. Del antiguo holocausto en la lucha ha pasado a un estado moral de inmunidad. GAMBRA, “Del holocausto a la inmunidad” (1993). Cree más en la ciencia profana ( y sin pruebas) que en la tradición de la Iglesia. GAMBRA, “La Sábana Santa y el carbono 14” (1994), con referencia al discutido experimento del carbono 14 sobre la Síndone de Turín. Extremando la lógica no discriminatoria del ecumenismo, el Clero debiera incluir la entronización de Lutero y la canonización de Satanás. GAMBRA, “Últimas iniciativas eclesiales ecumenistas. 450º de Lutero” (1996). La “deserción” del Clero navarro en GAMBRA, “Desconfianza o decepción” (1975). Sobre los tipos humanos representados por tres generaciones sucesivas de sacerdotes en Navarra, GAMBRA, “Debimos haber desconfiado” (1975). Sobre el progresivo vaciamiento del seminario de Pamplona. GAMBRA, “La demolición de la fe en Navarra” (1978). La transformación del Clero vasco en GAMBRA, “El clero carlista y el euskadiano” (1987) y GAMBRA, “El clero carlista y el euskadiano” (1988). El filósofo español también analiza el perfil psicológico eclesial del Cardenal Tarancón, GAMBRA, “La cana al aire del Cardenal Tarancón” (1977). Respecto de algunos obispos españoles, GAMBRA, “De qué se reirán” (1988).

<sup>1123</sup> GAMBRA, “La traición de los clérigos. Apuntes para una psicología del progresismo” (1990).

<sup>1124</sup> GAMBRA, “La última y verdadera secta” (1986). De ahí el gusto por el sacrilegio. GAMBRA, “Un artículo, tres cartas y una precisión final” (1966), en polémica con Javier María Pascual, director del periódico.

<sup>1125</sup> Comenta Gamba a este propósito que ni siquiera queda, propiamente, gobierno de las diócesis. Los obispos se dedican a redactar declaraciones cada vez menos escuchadas. GAMBRA, “Lo que hablan los pobres en los pajares” (1971). Sobre los alcances de la indefectibilidad y visibilidad de la Iglesia ante la crisis iniciada por el Concilio, el documento recién citado y GAMBRA, “La madre de todas las batallas” (1991). La inerrancia y continuidad doctrinal de la Iglesia se preserva aún con los “errores” del Vaticano II (v.gr. los contenidos en Dignitatis Humanae). Se trata de un Concilio pastoral y no dogmático, lo que exime a los fieles, en este punto, del asentimiento obligatorio. GAMBRA, “Fundamentalismo y tradicionalismo” (1988).

<sup>1126</sup> “La responsabilidad la tiene la Iglesia, no la Iglesia fundada por Cristo, sino esto llamado “iglesia posconciliar” que, por permisión divina, es fachada visible de la Iglesia Católica. Su traición a la cristiandad histórica, su protestantización, su entrega al servicio “del mundo” (y del príncipe de este mundo) han creado entre los católicos un ambiente de duda sobre la legitimidad de su causa. Para la nueva iglesia no hay cuestión en la fe, ni en la verdad ni en el bien: solo hay cuestión en la existencia de ricos y pobres”. GAMBRA, “La locura desatada” (1977).

<sup>1127</sup> Nuestro autor observa que, en la historia de la Iglesia, los concilios se convocaron para precisar un dogma, combatir una herejía o acabar con un relajamiento moral. El Concilio Vaticano II, en cambio, se

actuales progresistas el mayor de los contrasentidos<sup>1128</sup>. El progresismo católico ha vuelto imposible que la Iglesia sea el cimiento moral de la civilización occidental y el núcleo de resistencia frente a las fuerzas disolventes<sup>1129</sup>. Ahora, las “injusticias” no son las que se cometen contra la Cristiandad, o lo que resta de ella, sino contra el “culto al Hombre”<sup>1130</sup>.

Ello explica, en parte, el abandono de la teología de la expiación, para lo cual se requieren razones sobrenaturales, no puramente humanitarias<sup>1131</sup>.

## 2. LAS PROYECCIONES TEMPORALES DE LA CRISIS DE LA IGLESIA.

De las obras de Gamba se pueden espigar diversos efectos del Concilio Vaticano II de gravitación decisiva en el ámbito temporal, particularmente en el orden político-social.

### 2.1. LA SECULARIZACIÓN, COMO OBRA DE LA JERARQUÍA DE LA IGLESIA

La tendencia a la laicidad que venía gestándose desde la Paz de Westfalia, como expresión política del antropocentrismo, es recogida por la misma Iglesia a contar del gran Concilio.

La Iglesia visible impulsó, en especial con la declaración *Dignitatis Humanae*<sup>1132</sup>, la caída de los Estados católicos o su rápida laicización<sup>1133</sup>. Sin reparar que, en el fondo, se estaba rechazando la inspiración católica de la legislación y del orden político<sup>1134</sup>.

---

convocó para amparar un relajamiento de conducta o disipar un dogma. GAMBRA, “El Concilio y los concilios” (1991).

<sup>1128</sup> GAMBRA, “Las razones eternas del Alzamiento Nacional” (1972).

<sup>1129</sup> GAMBRA, “Mensaje para un tiempo de prueba” (1986).

<sup>1130</sup> Sobre el Mensaje de Pablo VI a la Asamblea General de la ONU, GAMBRA, “Las víctimas silenciosas de la injusticia” (1974), donde denota que las principales víctimas no son las que denuncia el Pontífice, sino las víctimas espirituales: “*las que ven desmoronarse su mundo espiritual y religioso a manos de quienes deberían ser sus depositarios y guardianes, las que no tienen ya criterios sobre el bien y el mal, los jóvenes sin norte, los que no tienen dónde colgar su dolor, los atormentados que no encuentran silencio en los templos, los padres que no saben en nombre de qué educar a sus hijos y mantenerlos en disciplina*”. En la senda del “culto al Hombre”, Gamba destaca cómo “la Iglesia oficial” y la “clerecía progresista” deriva hacia un izquierdismo “humanista” y apátrida; mientras la izquierda intelectual española encamina hacia ciertas posiciones tradicionales, al menos desde la crítica histórica. GAMBRA, “Metamorfosis cruzadas” (1987), con alusión a Salvador de Madariaga, Sánchez Albornoz y Julián Marías. Sobre la subversión del progresismo promarxista y la utilización de los templos católicos para esos fines, GAMBRA, “Los “aggiornados” pastores” (1976).

<sup>1131</sup> Gamba observa cómo los obispos ya no suelen pedir la expiación por los pecados de la sociedad. A lo más, en casos puntuales, “reprobaban lo hecho”. Como por ejemplo, en el caso del aborto. Pero incluso en ello invocan el valor de la “vida” y no la Ley de Dios conculcada. GAMBRA, “Las barbas de tu vecino” (1974).

<sup>1132</sup> Un estudio crítico de la declaración *Dignitatis Humanae* (7 de diciembre de 1965) con revisión de todas las sesiones del Concilio y de la bibliografía especializada que se ha desarrollado a su respecto, ALVEAR TÉLLEZ, Julio, “Estudio histórico-crítico sobre el derecho a la libertad religiosa en la declaración conciliar *Dignitatis Humanae*” (2012), pp. 639-700.

<sup>1133</sup> GAMBRA, “Prólogo” a SILVA, Emilio, *Libertad religiosa y Estado católico* (1991), p.6.

<sup>1134</sup> La confesionalidad exige la inspiración católica de las leyes. La laicización, lo opuesto. GAMBRA, “Fundamentalismo y tradicionalismo” (1998). La pérdida de la confesionalidad religiosa del Estado trae aparejada como consecuencias la intemperie moral de la legislación civil y la posibilidad de cualquier aberración legal. La fe, además, deja de ser preservada ambientalmente. GAMBRA, “Reivindicaciones espirituales de España ante la próxima venida de SS el Papa” (1982).

En opinión de Gamba, los fundamentos doctrinarios de esta política eclesial contradicen la doctrina constante de la Iglesia, particularmente el Reinado Social de Jesucristo<sup>1135</sup>. De ahí que los juicios del autor sobre *Dignitatis Humanae* sean bastante severos<sup>1136</sup>.

Simbólicamente, la libertad religiosa proclamada por el Concilio Vaticano II en *Dignitatis Humanae* equivale a promover el rompimiento de los puentes que unen a la sociedad temporal con el Cielo. Después, todo es posible, en la legislación y en la sociedad<sup>1137</sup>.

Desde cierto ángulo, el régimen constitucional de la libertad religiosa garantiza algo muy humano: el desarrollo de los sentimientos que proceden de la sensación de soledad del hombre y de su temor a la muerte. Pero no admite la existencia de una realidad exterior correlativa a ese sentimiento, ni una Revelación, ni un Dios trascendente, ni mucho menos una Iglesia apostólica<sup>1138</sup>.

La libertad religiosa moderna, como lo subrayó el Magisterio Pontificio del siglo XIX, equivale a proclamar la indiferencia del Poder político ante Dios y el hecho religioso. Cuando en pro de la libertad religiosa moderna, los países dejan de ser oficialmente católicos, están en camino apresurado de dejar de serlo socialmente. No se puede prever ni constatar otro resultado<sup>1139</sup>.

---

<sup>1135</sup> GAMBRA, “Fundamentalismo y tradicionalismo” (1998). Aunque la Revolución no haya rectificado su laicidad, la Iglesia posconciliar cesó la condena y se lanzó a una actitud de acogida y halago. Gamba refiere a la “coquetería intelectual” y a “la vanidad infantil” del clero progresista. GAMBRA, “La traición de los clérigos. Apuntes para una psicología del progresismo” (1990). Sobre la actitud posconciliar hostil al espíritu del martirio, para favorecer la tolerancia y el ecumenismo. GAMBRA, “El martirio y la tolerancia ecuménica” (1998).

<sup>1136</sup> Gamba puntualiza al respecto que: a) El Concilio Vaticano II no es dogmático, solo pastoral, exento de infalibilidad; b) La libertad religiosa en el fuero externo, proclamada como derecho natural por *Dignitatis Humanae*, contradice el magisterio precedente; c) La declaración conciliar *Dignitatis Humanae* se contradice a sí misma, pues afirma al mismo tiempo que deja intacta la doctrina anterior; d) Los amargos frutos de esta declaración son patentes; e) Si *Dignitatis Humanae* ha de ser recibida como “palabra de Dios”, deben disolverse los últimos y más heroicos empecinamientos en defensa del régimen de Cristiandad. GAMBRA, “El carlismo y la libertad religiosa” (1985).

El filósofo español precisa que *Dignitatis Humanae* apela a la libertad en materia religiosa no como una situación de hecho más o menos tolerable sino como un derecho de la persona, fundado en su dignidad natural. GAMBRA, “Democracia con valores” (1996). En *Dignitatis Humanae* ha influido la idea de libertad de la Enciclopedia y de la Revolución Francesa. GAMBRA, “Los heraldos del Anticristo, grupos de la oposición. ¿Oposición a qué?” (1976). La doctrina de la libertad religiosa de *Dignitatis Humanae* es incompatible *in terminis* y conceptualmente con la doctrina de *Quanta Cura* (Pío IX) y el Magisterio Pontificio precedente. GAMBRA, “La libertad religiosa y la tradición de la Iglesia” (I) (1991), y GAMBRA, “La libertad religiosa y la tradición de la Iglesia” (II) (1991), en réplica al Padre Pérez Argos. También, GAMBRA, “Los límites debidos” (1980), en polémica con Raimundo de Miguel.

<sup>1137</sup> GAMBRA, “Mi conciencia objeta” (1971). La libertad religiosa parece compatible con las expresiones más disparatadas, GAMBRA, “Carlismo y cuestión social” (1970).

<sup>1138</sup> GAMBRA, “Proceso a Dios” (1995).

<sup>1139</sup> Es la democracia festejada por los obispos posconciliares, precisa irónicamente nuestro autor. GAMBRA, “El triste flamear de nuestra bandera” (1985). Sobre el retroceso del catolicismo en el régimen de libertad religiosa. GAMBRA, “La unidad católica de España. Los efectos históricos y sus verdugos” (1989). La doctrina de la libertad religiosa de Juan Pablo II es incompatible con los principios del carlismo sustentados por Carlos VII. GAMBRA, “Puntualizaciones a un artículo. En el XIV centenario de la Unidad Católica en España” (1989), en polémica con Raimundo de Miguel. El carlismo constituye en su esencia la pretensión de restablecer la unidad católica, porque sólo a través de ella se favorece y preserva la religiosidad individual, familiar, social y ambiental. GAMBRA, “¿Nadie defiende ya la confesionalidad del Estado y la unidad católica?” (1989).

El régimen de libertad religiosa tiende ineluctablemente a producir todas sus consecuencias lógicas: la autoridad pública y la sociedad dejan de cumplir su deber de rendir culto público a Dios; la fe y la moral ambientales, que debieran ser preservadas como la salud o la fortuna, se pierden; la “ortodoxia pública” es sustituida por la “Voluntad General”<sup>1140</sup>.

Del régimen de libertad religiosa hay que esperar la “naturalización” del cristianismo”, la equivalencia de la Iglesia con cualquier asociación con pretensión religiosa<sup>1141</sup>, la proliferación de sectas destructivas como sustituto<sup>1142</sup>, y la intervención estatal en la educación cristiana (prohibición de la “mentalización” religiosa a los menores de edad).

A partir de entonces, el desarme moral del catolicismo como punto de referencia civilizatorio, como “núcleo espiritual” de la civilización occidental, se ha impuesto, lo que ha permitido la definitiva y vertiginosa destrucción del orden temporal en sus bases naturales y religiosas<sup>1143</sup>.

En el caso de España, hay efectos suplementarios. La pérdida de la unidad católica inicia la disolución política del país<sup>1144</sup>. Con la a-confesionalidad, entierra, además, su propia historia<sup>1145</sup>. Y su presente: sin apoyatura en el fundamento religioso, no hay resistencias ante las iniciativas inicuas (aborto, demolición jurídica de la familia, etc.). De nada sirven, frente a la lógica democrática laica, las componendas político-eclesiales<sup>1146</sup>.

La España, que era espada de la Cristiandad, recibe ahora al Papa como un Jefe de Estado extranjero<sup>1147</sup>. Y la religiosidad popular expresada en las procesiones –la más

---

<sup>1140</sup> GAMBRA, “La Declaración de Libertad Religiosa y la caída del Régimen Nacional” (1985), pp.VI-X; GAMBRA, “¿Hay quién dé más?” (1975). El drama de la conservación de la fe católica ambiental en el tiempo del posconcilio, en GAMBRA, “Información bibliográfica”, SEGARRA S.J., Francisco, *Propaganda religiosa. Nuevos datos y aclaraciones* (1970), pp.140-142. Sobre la pérdida de la orientación política católica, GAMBRA, “Luces episcopales y adivinación profética” (1996).

<sup>1141</sup> GAMBRA, “Puntualización y disentimiento. Desde nuestra fe” (1978).

<sup>1142</sup> GAMBRA, “El techo de la Ley de Libertad Religiosa. Una curiosa observación” (1996).

<sup>1143</sup> GAMBRA, “La Declaración de Libertad Religiosa y la caída del Régimen Nacional” (1985), p. IV-VI. Las condenas papales al liberalismo católico y al modernismo se archivan rápidamente, puntualiza el filósofo español. Libres de las condenas pontificias, se consolidan las democracias cristianas como respuesta de la Iglesia a la Modernidad Política, y la consiguiente reducción del catolicismo al ámbito privado, a fin de promover una “sociedad pluralista”.

<sup>1144</sup> A propósito de la conversión de las fiestas de los pueblos en motines revolucionarios, Gamba sostiene que la disolución de la Iglesia trae aparejada la disolución de España, puesto que su unidad la hizo la religión católica (mientras que en Francia, la casa de los reyes capetos y borbones). GAMBRA, “La fiesta de los pueblos y el desmadre nacional organizado” (1976).

<sup>1145</sup> GAMBRA, “Son desleales?” (1969). Gamba es severo en este punto: con la ayuda del Concilio Vaticano II y su libertad religiosa hecha ley por Franco, España olvidó su fe religiosa, aceptó la Constitución atea, y rompió los lazos con el más allá. Todo le será quitando por “añadidura”, por no buscar el reino de Dios. GAMBRA, “El reino de Dios y lo demás por añadidura” (1984). Ninguna nación del mundo ha hecho tanto por la Iglesia como la España cristiana. GAMBRA, “Setién y los suyos” (1992).

<sup>1146</sup> GAMBRA, “La Unidad religiosa y el carlismo” (1986).

<sup>1147</sup> Un ejemplo ilustrativo. El Estado a-confesional, como lo quiere el Vaticano, solo puede recibir a un Papa como Jefe de Estado extranjero, y no como quien tiene una cierta jurisdicción sobre un Estado católico. Ha de ser recibido sin embargo como Vicario de Cristo -suprema dignidad humana sobre la tierra- y homenajeados no tanto en su persona como en la tradición que representa para los países católicos. GAMBRA, “Reivindicaciones espirituales de España ante la próxima venida de SS el Papa” (1982).

odiada, la del Corpus Christi- pueden ser prohibidas o reducidas por los obispos para no perturbar el tráfico<sup>1148</sup>.

La antigua Cristiandad ha sido desorientada y abatida por el Concilio Vaticano II<sup>1149</sup>.

## 2.2. EL “CAMBIO DE BANDO” DE LA IGLESIA VISIBLE.

Con el Concilio Vaticano II, la teoría y la praxis de la jerarquía de la Iglesia cambian de signo respecto de los tiempos modernos. Las categorías de “Mundo” (como dominio del Maligno), de “Modernidad” (como sujeto de la Revolución) y de “hombre” (como siervo del pecado original) dejan de tener una resonancia sospechosa u hostil<sup>1150</sup>.

En la práctica política y social, la Iglesia visible “cambia de bando”, y sostiene, según los tiempos, al liberalismo, a la democracia, al socialismo, incluso al marxismo, como solución de los problemas político-sociales<sup>1151</sup>.

De ahí la serie de fenómenos sobre los que Gamba reflexiona públicamente, acompañado de un dejo amargo de ironía, por los fracasos que avizora tras las intenciones de sus protagonistas. A título ejemplar:

i) LA ALIANZA MORAL CON EL ADVERSARIO. La Iglesia visible otorga continuos apoyos y enuncia renovadas esperanzas por este régimen político. Sin embargo, en la “democracia perfecta” no existirán los “poderes fácticos”: ni la familia, ni la propia Iglesia<sup>1152</sup>. No reparar en que la democracia moderna impone un ambiente contrario al cristianismo; no discernir la descomposición nacional, familiar y mental que ella trae aparejada, es uno de los elementos más salientes de la “traición del Clero”<sup>1153</sup>.

La alianza moral con la democracia moderna, abre las puertas a diversos fenómenos colaterales. Por ejemplo:

---

<sup>1148</sup> GAMBRA, “La procesión del Corpus y la circulación rodada” (1973).

<sup>1149</sup> GAMBRA, “La presencia de Lefebvre” (1978). Gamba destaca, asimismo, la indiferencia, incluso el carácter ofensivo de esa política vaticana contra la misma noción de Cristiandad. Pablo VI realizó una “conmemoración impía” de la conquista de la Puerta Pía por Garibaldi. Juan Pablo II alzó su voz por la unidad del Estado italiano (de origen anti-cristiano) y no lo hizo por la unidad de España (contra el secesionismo vasco). La Unidad Italiana se realizó al calor de las ideas democrático liberales y en torno a la casa de Saboya, que aceptó la legalidad revolucionaria. GAMBRA, “La “Liga del Norte” de Italia y el Vaticano. A propósito de la separación de su territorio” (1996).

<sup>1150</sup> GAMBRA, “La Declaración de Libertad Religiosa y la caída del Régimen Nacional” (1985), p. IV. El posconcilio ha creado, mediante el “progresismo”, una nueva mentalidad cuya relación con el catolicismo es altamente problemática. Parte de esa nueva mentalidad, es el cambio de lenguaje en casi todos los aspectos del catolicismo. GAMBRA, “Información progresista” (1971).

<sup>1151</sup> Sobre el “cambio de bando”, GAMBRA, “Prólogo” a SILVA, *Libertad religiosa y Estado católico* (1991), p.6; GAMBRA, “La Declaración de Libertad Religiosa y la caída del Régimen Nacional” (1985), p. IV. La Iglesia está ocupada, sostiene, en el mismo sentido que Francia lo estuvo el año 1941. GAMBRA, “Nota del círculo carlista” (1997). Un mal sueño se hace realidad: todos aplauden la libertad y la igualdad modernas. GAMBRA, “Un mal sueño” (1971).

<sup>1152</sup> GAMBRA, “¡Y viva la democracia conciliar!” (1988). La “conversión” a la democracia del episcopado español –sostiene- es la causa de la atonía religiosa que se lamenta en el electorado. GAMBRA, “Sobre una declaración de Monseñor Sebastián” (1988).

<sup>1153</sup> Gamba justifica a este propósito la *politique d’abord* de Maurras. GAMBRA, “La raíz de la apostasía” (1982).

a) La conformación de una “Iglesia de los pobres”<sup>1154</sup>, con el consiguiente apoyo al socialismo<sup>1155</sup>.

b) Apoyo eclesiástico en España a la sedición *separatista*<sup>1156</sup>.

c) Propuesta de una democracia “con valores” o con “valores no negociables”. Producto de la desconfesionalización de los Estados católicos y la acelerada descristianización que le ha seguido, el pensamiento eclesiástico posconciliar ha enfriado en las últimas décadas sus esperanzas, promoviendo aquella forma incongruente de compromiso con la Modernidad política<sup>1157</sup>.

ii) LA PENETRACIÓN IDEOLÓGICA DEL ADVERSARIO. Es un corolario de lo precedente. Llega al extremo de condicionar el lenguaje con que los pastores se dirigen a los católicos, en temas de alta gravedad para la religión<sup>1158</sup>. La antigua unidad de doctrina es sustituida

---

<sup>1154</sup> Que, dígame de paso, a la “Iglesia de los pobres” no parece importarle las clases medias empobrecidas por los impuestos, exacciones y regulaciones injustas. Sobre el caso de las rentas, GAMBRA, “Paternal solicitud de nuestros prelados” (1998).

<sup>1155</sup> A propósito de unas declaraciones del obispo de Oviedo donde afirma que el voto socialista es el voto de la esperanza, Gamba hace una breve pero precisa descripción de la incompatibilidad entre catolicismo y socialismo. Y para resaltar el absurdo al que se ha llegado con este tipo de apoyos, agrega que el socialista busca apoderarse de la escuela: porque es en la infancia y en la adolescencia donde se determinan las fijaciones (en convicciones y emociones) que a menudo perdurarán toda la vida. Por eso, mientras exista la familia y la educación paterna no se consolidará definitivamente el marxismo. Enrostrándole al obispo su conducta, le espeta que se puede perdonar al asesino, pero no el móvil ni el designio del crimen. GAMBRA, “La esperanza de don Gabino” (1983).

<sup>1156</sup> GAMBRA, “Qué ha variado para esa remodelación” (1986). La responsabilidad del apoyo al separatismo no está tanto en los obispos (es lógico esperar eso de ellos), sino en quien los nombra. GAMBRA, “Setién y los suyos” (1992). En otro lugar sostiene que si en España existiera gobierno, los obispos del País Vasco y el de Pamplona serían expulsados. GAMBRA, “Nota sobre la guerra terrorista y sus cómplices” (1988).

<sup>1157</sup> Las palabras de Gamba son insustituibles: “aborto libre, legalización de las uniones extramaritales, control de la natalidad, matrimonios de homosexuales, adopción por éstos de niños, legalización de la eutanasia. Ah, esto no! Por muy constitucional y democrático que sea! Es preciso poner unos límites. Entonces surgen en nuestros amados pastores la exigencia de unos “valores” inmutables como puntos de referencia, o una “democracia con valores”. Pero la jerarquía sabía (...) que no se iba a una democracia de tipo ateniense ni a una democracia orgánica, sino a la pura y dura democracia rousseauiana, aquella que erige la Voluntad General como única norma y origen del poder, expresada por sufragio individual e igualitario en la “mitad más uno”. Sabían que una tal democracia no admite puntos inmutables de referencia ni “valores preexistentes”. No se atreven a poner como límite la ley natural ni los Mandamientos de la Ley de Dios, que ellos representan (...) Hablan por ello de “valores”. El término “valor” es confuso y posee una evidente resonancia subjetiva por más que (Scheler) haya pretendido darles un valor objetivo. Tampoco hablan de valores religiosos, sino de cosas como la “vida”, o la “dignidad de la persona humana”. GAMBRA, “Democracia con valores” (1996).

<sup>1158</sup> Constata Gamba que la impiedad que hacen gala los medios provoca de vez en cuando tímidas protestas, redactadas no en términos religiosos o católicos, sino en tono y bajo supuestos democráticos. La protesta es en nombre de la conciencia religiosa de un sector (supuestamente mayoritario). Es decir, en nombre de la democracia, que entraña el respeto a todas las opciones, entre ellas la católica. Si el número fuera paritario, dialogarían de dos en dos con absoluta libertad de impiedad. Lo importante no es Dios ni la religión, sino las libertades democráticas. Solo en su nombre cabe disentir o protestar. GAMBRA, “Protestas católicas democráticas” (1986). Los pronunciamientos públicos de la jerarquía eclesiástica posconciliar llevan siempre el mismo sello “democrático”. Si hay que referirse a los males de la sociedad -desorden moral, drogadicción, etc.- no se dice que sean ofensa a Dios, o pecado, o causa de la perdición de las almas, sino perjuicios contra la libertad y la dignidad de la persona humana. El centro es siempre “la dignidad del Hombre y su mayor gloria”. La negación de Dios es un fallo porque puede poner en peligro la “sacrosanta democracia” haciendo resurgir la cultura totalitaria. Empero, observa Gamba, pedir a la democracia moderna una “base moral” es pedir un cuarto lado para un triángulo. Por principio, en cuanto moderna o



por una marea de opiniones eclesiásticas sobre las más diversas materias, para las cuales, por su carácter nítidamente contingente, carecen de competencia específica. Los católicos confunden la expresión del magisterio eclesiástico con la sumisión incondicional a cuanto de opinable expresan los obispos<sup>1159</sup>.

La penetración de la mentalidad demo-liberal produce diversas consecuencias visibles. Por ejemplo:

a) Simpatía hacia los *ideales masónicos*, como condensación de una meta religión universal<sup>1160</sup>.

b) *Devastación* en la educación religiosa de las familias, en las vocaciones religiosas<sup>1161</sup>, en la pedagogía de los catecismos<sup>1162</sup>, en las clases de religión<sup>1163</sup>.

c) Promoción del *pacifismo* como actitud personal y deber de la sociedad temporal, con sus graves consecuencias: abandono de la doctrina católica sobre la paz cristiana y la guerra justa<sup>1164</sup>, rechazo de la violencia como contraria “a la esencia de la religión”<sup>1165</sup>, y denigración u olvido de las grandes gestas de la Cristiandad<sup>1166</sup>.

---

constitucional, no puede tenerlo. La democracia moderna cristianizada es una *contraditio in terminis*. GAMBRA, “Las lágrimas de cocodrilo” (1991).

<sup>1159</sup> GAMBRA, “La octava bienaventuranza” (1990).

<sup>1160</sup> A propósito de los jesuitas, GAMBRA, “La masonería, el krausismo y los jesuitas de hoy” (1992).

<sup>1161</sup> Un análisis de la situación de Navarra, GAMBRA, “¿Quiénes son, Mons. Sebastián, los culpables?” (1995).

<sup>1162</sup> GAMBRA, “Pedagogía católica” (1999).

<sup>1163</sup> A propósito de la LOGSE, observa Gamba que la Iglesia aplaude la constitución laica. Pero para ésta la educación debe ser laica, según el dogma de Condorcet. GAMBRA, “La batalla de la LOGSE, una batalla perdida” (1990). Hay una diferencia sideral entre las clases de religión de un país con unidad católica y las de un país laico. En éste, las clases de religión en la educación pública o son “pluralizadas” o se convierten en un naturalismo filantrópico que dice muy poco al creyente y nada a los no creyentes. Son clases de moral laica, es decir, sin referencia alguna a un orden natural ni sobrenatural. GAMBRA, “Ética y moral (laica) en el bachillerato. La nueva asignatura” (1979). En cualquier caso, la religión se debe enseñar con conocimiento vivencial, apostólico, orientado a la práctica del culto (son clases de *religión*), y no como mera transmisión cultural (que serían clases de *cultura religiosa*). GAMBRA, “Religión y cultura religiosa. Una solución obvia” (2000).

<sup>1164</sup> Abstractamente considerados, sostiene nuestro autor, la guerra es un mal y la paz es un bien, pero ¿es un bien absoluto? En concreto, y dependiendo de las circunstancias, no todas las paces son buenas ni todas las guerras son malas. De ahí la doctrina de la guerra justa y la bendición de los órdenes militares. De ahí la diferencia entre el pacífico y el pacifista. GAMBRA, “Pacíficos y pacifistas” (1995).

<sup>1165</sup> Las “Bulas de cruzadas” serían impensables para la mentalidad eclesiástica actual. El pacifismo es la política del desarme moral de los católicos. GAMBRA, “Las guerras de religión” (1998). La paz del pacifismo posconciliar refiere más bien a la paz de los hombres –mera ausencia de guerra; condición de bienestar y desarrollo- que a la paz de Dios. GAMBRA, “El pacifismo ante los héroes y los mártires” (1995). Se trata de una paz que se reduce a la lucha contra los juguetes bélicos. Se impone a la identidad religiosa, y por el desarme moral que conlleva, puede convertirse en causa de futuras guerras. GAMBRA, “El pacifismo y las guerras” (1987). La idea de que “hacer la guerra en nombre de la religión” es una “contradicción total”, se contraviene con la prohibición paulina de conversar con herejes y paganos. GAMBRA, “Pacíficos y pacifistas” (1995).

<sup>1166</sup> Gamba cita como hecho escandaloso, la devolución a Turquía de la bandera de Lepanto por Pablo VI. Hay aquí una inversión intolerable: los esfuerzos de los cristianos de todas las épocas por la Cristiandad, incluso su defensa por las armas, pasan a ser anti-cristianos. GAMBRA, “Perros mudos” (1965). Es este uno de los aspectos más claros de la demolición posconciliar de la Cristiandad. GAMBRA, “La más alta ocasión que vieron los siglos” (1971). Mientras Pablo VI devuelve la bandera que Don Juan de Austria arrebató a los turcos, elogia al gobierno de India que arrebató Goia a Portugal. GAMBRA, “Datos para la beatificación de Pablo VI” (1992).

En todos estos fenómenos se ha operado la destrucción del espíritu temporal del catolicismo y su reemplazo por las vinculaciones terrenas a la ciudad de los hombres<sup>1167</sup>.

La crisis de la presente historia de la Iglesia es la crisis de su identidad.

## V. CRISIS DE ESPAÑA, CRISIS DE SU HISTORIA.

### 1. ANTECEDENTES. LA VOCACIÓN DE LOS PUEBLOS.

Los pueblos se forman sobre la misteriosa base de la naturaleza humana circunstanciada por el espacio y el tiempo. Naturaleza en desarrollo concreto, impregnada por los caracteres integradores de la herencia, de la etnia, de la lengua, y del desenvolvimiento específico de potencias físicas, sensibles, intelectuales y volitivas. Pesan, asimismo, factores que no son puramente naturales, como la tendencia a la religación con Dios, que se encuentra operativa en todos los pueblos que anteceden al laicismo ideado por la Modernidad. Faceta de esa religación, es la vocación o misión que la Providencia ha entregado a cada pueblo, y que puede cumplirse en diversos grados, o, en definitiva, rechazarse.

En los pueblos cristianos esa vocación tiene que ver con el modo en que cada cual conoce y ama ciertos aspectos de Dios y de la verdad católica. En el desarrollo de su vocación, cada pueblo recoge algunos aspectos del firmamento religioso con singular claridad y particular entrega. Sobre tal vocación han hablado diversos Pontífices Romanos. Son conocidas las palabras que San Pío X dirige a Francia<sup>1168</sup>, o Pío XII a España<sup>1169</sup>.

---

<sup>1167</sup> GAMBRA, “Perros mudos” (1965). Para Pablo VI y la “Populorum progressio” el desarrollo es el nuevo nombre de la paz. Es una paz que nace del “culto al Hombre”. GAMBRA, “La lámpara de Aladino” (1996), con una metáfora en torno a Aladino.

<sup>1168</sup> “Vendrá un día y esperamos que no esté muy distante, en que Francia, como Saulo en el camino de Damasco, será envuelta por una luz celestial y oirá una voz que le dirá nuevamente: “Hija mía, por qué me persigues?”. Y a la respuesta “Quién eres tú, Señor?”, la voz le replicará: “Soy Jesús, a Quien tu persigues. Duro te es recalcitrar contra el aguijón, porque en tu obstinación te arruinas a ti misma”. Y ella, trémula y atónica, dirá: “Señor, ¿qué quieres que haga?”. Y Él: “Levántate, lava las manchas que te desfiguraron, despierta en tu seno los sentimientos adormecidos y el pacto de nuestra alianza, y ve, hija primogénita de la Iglesia, nación predestinada, vaso de elección, ve a llevar, como en el pasado, mi nombre delante de todos los pueblos y de todos los reyes de la tierra”. PÍO X, San, Alocución consistorial “Vi ringrazio” (1911), p.657.

<sup>1169</sup> “Este celo (por el Reinado Social de Cristo) que es deseo ardiente alimentado por el amor, y es ímpetu apostólico (...) tenía que arraigar necesariamente —dejados hablar así— en la entraña generosa del rico terruño español, dispuesto siempre para todo lo bueno y todo lo grande. Porque había sido ya celo la defensa de la integridad de vuestra fe en los siglos primeros, y celo después la Cruzada multiseccular durante la dominación árabe, y celo finalmente la epopeya gigante con que España rompió los viejos límites del mundo conocido, descubrió un continente nuevo y le evangelizó para Cristo (...) España, bajo el amparo poderoso de la Virgen del Pilar y del glorioso Apóstol Santiago; España, fiada en el amor de aquel Corazón adorable, que sobre su suelo triunfa en cien monumentos y en mil altares: España, sólidamente apoyada en su firme tradición católica, en la intercesión de sus grandes santos y en la enseñanza de sus insignes teólogos y doctores; España, asistida por la clara inteligencia, la indomable voluntad y el corazón firme de sus mejores hijos encontrará también hoy su camino y por él seguirá derecha hasta la meta que la Divina Providencia le ha establecido, acordándose siempre del aviso del Señor : «Quicumque glorificaverit me, glorificabo eum; qui autem contemnunt me, erunt ignobiles» (1Reg 2,30)”. PÍO XII, “Radiomensaje a los españoles en el I Centenario del Apostolado de la Oración” (1945). En

De la vocación católica de España hay amplias lecturas coincidentes<sup>1170</sup>. Gamba se inserta dentro de aquella tradición. Su aporte se opera en tres ámbitos diferenciados:

a. En la idea de que la unidad política y social de los pueblos se funda en una comunidad asentada, en última instancia, en la tendencia humana a la re-ligación con Dios, como primer principio y último fin de las sociedades. En este horizonte de interpretación, España representa un caso singular, pues no son solo sus bases genéticas, sino la propia unidad nacional y la forma de su cultura las que emergen y se desenvuelven en la inherencia a la fe católica<sup>1171</sup>.

b. En la idea de que la singularidad católica española ha tenido que ser defendida de los adversarios de la Cristiandad. Es el drama inacabado de la Historia de España.

c. En la idea de que esa singularidad ha sido afectada por una profunda crisis. Una crisis que tiende a disolver la identidad y vocación de España.

Revisamos, a continuación, estos tres aspectos.

## 2. IDENTIDAD CATÓLICA Y VOCACIÓN DE ESPAÑA.

La unidad nacional española no debe entenderse en el sentido estatal moderno, donde la unidad política se formaliza a través del modelo extrínseco, uniformista y centralizado del Estado. La unidad de España se realiza como una unidad íntima, comunitaria, cuya génesis se explica por lo que Gamba denomina la “superposición y evolución de los vínculos nacionales”. Los vínculos germinan dentro de un proceso federativo o de integración, siempre abierto, entre los distintos pueblos, provincias, unidades políticas y reinos que vienen a unirse en la Historia.

Para Gamba, las distintas unidades políticas que formaron las Españas se fueron integrando en una unidad superior gracias a la fe católica. Ella hizo posible la espiritualización de los vínculos unitivos, con la consecuente menor influencia de los factores divisorios físicos y materiales<sup>1172</sup>.

---

análogo sentido, Pablo VI, “Radiomensaje con motivo del XIX centenario de la llegada de San Pablo a España” (1964).

<sup>1170</sup> MENÉNDEZ-PELAYO, *Historia de los Heterodoxos Españoles* (2018), pp.1570-1572 (epílogo); GARCÍA MORENTE, “Ideas para una filosofía de la historia de España” (1961), pp.164-229; PALACIO ATARD, *Derrota, agotamiento, decadencia en la España del siglo XVII* (1949), pp.194-195; ELÍAS DE TEJADA, *Las Españas. Formación histórica. Tradiciones regionales* (1948), pp.9-56, 279-304; ELÍAS DE TEJADA, “Las Españas, una entera concepción de mundo” (1984), pp.2-3. Una composición reciente en AYUSO, *La Hispanidad como problema* (2018), pp.9-116.

<sup>1171</sup> Gamba defiende esta tesis en diversos lugares, pero recibe detenido análisis en GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp.11-85, 127-144. España es el resultado de una “onda histórica” que viene de muy lejos, es producto de “una herencia santificadora”, que la hace acreedora de una especial consideración. Es la herencia de los españoles “de la Reconquista, los que cristianizaron América, los que lucharon en Lepanto y en Europa por la fe de Cristo y de la Iglesia”. Desde el ángulo teológico, “no puede dudarse de la interacción de méritos y de gracias –que es la Comunión de los santos- ni de que esta transmisión se realiza muy especialmente de padres a hijos”. *Ibid.*, p.158. Sobre el origen del término “Hispanidad”, el equívoco de la palabra “Iberoamérica”, y lo hiriente de la designación “América Latina”. GAMBRA, “Hispanidad” (1992a), pp.59-61 y GAMBRA, “Hispanidad” (1992b).

<sup>1172</sup> Por eso, el Estado moderno es considerado como el principio de los males políticos para España. La superposición de los vínculos nacionales se opone al principio de las nacionalidades cerradas y a la

Hay una inspiración claramente religiosa en la Historia de España y en la misión que ha guiado el proceder comunitario de los españoles<sup>1173</sup>. Para nuestro autor, la nacionalidad hispana tuvo su origen más remoto en la “cristianización profundísima de una provincia del Imperio Romano” y “se forjó durante siglos en la lucha esencialmente religiosa de la Reconquista”<sup>1174</sup>. Las mismas críticas históricas hechas a la España imperial, como espada de la Cristiandad, sirven para testimoniar esa vocación<sup>1175</sup>.

En confrontación con la europeización de la Cristiandad, el principio político y cultural que orientó a España durante siglos no nació del medio secularizado y laico de los países divididos por confesiones diversas y coexistentes. En España ha sido “la unidad religiosa como comunidad de fe y de sentimientos” lo que ha orientado su desarrollo como civilización<sup>1176</sup>. Con la irrupción del protestantismo, España ha sido, desde la Paz de Westfalia, el sagrario de la “*Cristianitas minor*” hasta su defenestración<sup>1177</sup>.

Para GAMBRA, la historia de España se desarrolla en tres etapas: (a) la Reconquista, que es el período de construcción de la civilización hispano-católica; (b) el descubrimiento y colonización de América, que es la etapa de expansión<sup>1178</sup>; y (c) la reacción contra los principios del protestantismo, de la Ilustración y de la Revolución

---

confusión moderna entre Estado –única estructura superior y racional de la que reciben vida y organización las demás sociedades infrasoberanas- y nación. En realidad, “la nación, hacia atrás, es producto de la historia; en el presente, un elemento vivo de convivencia; en su proyección hacia el futuro no es algo inalterable: no se diseña la tradición que ha sido entregada viva”. El proceso de federación –integración- estaría siempre abierto sin el Estado moderno, rumbo a la Cristiandad de naciones. GAMBRA, “Filosofía de la Historia de España de Vázquez de Mella” (1997), pp.1-3.

<sup>1173</sup> De ahí, la intención profundamente antiespañola y anticristiana de la postura europeizadora liberal, a cuyos seguidores llama, en sentido peyorativo, de “regeneradores”. GAMBRA, “La heterodoxia española y la conversión de García Morente” (1958).

<sup>1174</sup> GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), p.90.

<sup>1175</sup> “*Si nadie ha impugnado el sentido comunitario cristiano de nuestra Historia originaria y medieval, salvo, como tendencia solapada, un cierto arabismo erudito, se ha impugnado el catolicismo a ultranza de nuestra política exterior en las guerras religiosas de los siglos XVI y XVII. La alianza estrecha de las armas españolas con la causa católica obra de la Casa de Austria, habría arrastrado a nuestro pueblo a un resultado perjudicial para el futuro desarrollo de nuestra nacionalidad. En realidad, existieron indudables perjuicios políticos y económicos, fruto de la fidelidad, en un testimonio que fue antinacional, en el cuadro de las nacionalidades modernas. Las armas españolas tomaron partido por la unidad estructural o comunitaria de la Cristiandad frente a la Europa religiosamente neutra de nacionalidades independientes, que ya no vivirían una forma superior de unidad en torno al Pontificado y al Imperio. No se puede medir los perjuicios o beneficios que esa decisión histórica reportase a nuestro país como nación independiente y soberana, cuando ella implicaba cabalmente la conservación de un orden supranacional, católico o universal*”. GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), p.90.

<sup>1176</sup> GAMBRA, “Ortega y Gasset y la europeización (“New York Times” dijo la verdad)” (1979), escrito el año 1956, pero fue censurado.

<sup>1177</sup> A este propósito anota el filósofo español: “*De la guerra de los treinta años, España, mantenedora de la causa católica, sacó el fruto de conservar intacta su unidad religiosa. Mucho habían logrado sus armas en Europa en defensa de la ortodoxia, pero no logró una victoria plena contra la herejía, y como el sentido de la lucha era universalista, puede decirse que, al fin, fracasó en su empeño. No obstante la salvación de la unidad interna le permitió vivir en paz espiritual durante más de dos siglos, pues la unidad religiosa y política se mantiene de iure hasta principios del siglo XIX, aunque de facto puede notarse influencias heterodoxas en años anteriores*”. GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), p.91.

<sup>1178</sup> Sobre la peculiaridad del descubrimiento y “colonización” de América, donde España extiende la Cristiandad y proyecta su propio ser y poseer, GAMBRA, “Hispanidad” (1992a), pp.59-61; GAMBRA, “Hispanidad” (1992b); GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp.102-103; GAMBRA, “Civilización y colonización” (1987), pp.1147-1150; GAMBRA, “Primera evangelización y nueva civilización hispanoamericana (I)” (1992).

Francesa, que corresponde al período de defensa de la Cristiandad. En todo este proceso, el destino de España ha estado unido íntimamente al principio católico.

### 3. DEFENSA CONTRA LOS ADVERSARIOS DE LA CRISTIANDAD.

El inicio de este proceso en suelo español se encuentra en el siglo XIX, aunque puedan descubrirse antecedentes en el regalismo de los borbones y en la mentalidad enciclopedista de ministros de gobierno y personeros ilustres de la nobleza y del clero<sup>1179</sup>.

Para Gamba son fuerzas extranjeras –los revolucionarios franceses– los que intentan introducir una y otra vez en suelo español un sistema explícitamente revolucionario, cuestionando la significación comunitaria y religiosa del secular orden político hispano.

Estos intentos suscitan una serie de guerras populares de carácter defensivo. En otros términos, la defensa de la identidad y vocación católica de España no se asume como una cuestión teórica, sino vivencial. No se traba puramente como una lucha reactiva por ciertos ideales, sino como el derecho a la pervivencia de una comunidad muy concreta de vida y de historia en la que el pueblo está inserto. Es una defensa con tintes de cruzada en torno al “Reino”, como comunidad político religiosa. Una defensa que nace del profundo amor a la tierra, a la herencia y a las libertades, y que moviliza voluntarios no profesionales contra ejércitos en forma.

Nuestro autor insiste, en diversos lugares, en el carácter profundamente religioso y anti-revolucionario de los levantamientos populares durante el siglo XIX, sin perjuicio de otras motivaciones colindantes, que concurren como con-causa:

i) Refiere, en primer lugar, al masivo levantamiento de 1793-1795, contra las armas de la República Francesa<sup>1180</sup>.

ii) Continúa con la Guerra de Independencia, que tuvo efectos desastrosos para la continuidad político-cristiana de España, según apuntaremos. Goya acertó en pintar con claro oscuro tenebrista sus horrores. En sus inicios explotó como una guerra civil en torno al significado religioso-comunitario del orden político hispánico<sup>1181</sup>. Pronto se decantó

---

<sup>1179</sup> Con los Borbones se conserva el principio católico, pero se inicia su desarraigo. Con la Revolución Francesa se introduce la mentalidad ideológica de la Revolución, dando lugar a una sucesión de guerras civiles. GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp.99-101. A este propósito sostiene nuestro autor que “*las clases elevadas no se sustrajeron al ambiente intelectual creado en Europa desde la época de la Enciclopedia, y aunque España, en general, continuó representando en lo exterior el papel de un país católico y anti-revolucionario, en esos medios imperaba ya un irónico escepticismo sobre los supuestos en que esa significación se apoyaba (...)* (En el pueblo no había) *nada de ideología constitucionalistas, salvo en la élites de los clérigos ilustrados y de las luces, de los literatos, economistas y filántropos enciclopedistas, que, como dice Menéndez Pelayo, tomaron desde el principio el partido de los franceses*”. GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), p.95.

<sup>1180</sup> Se trata de una guerra casi olvidada, de extrema popularidad. “*La tradición católica y monárquica del pueblo le impone una guerra contra la república francesa que se costea en gran parte por el pueblo mismo y se nutre con sus ejércitos de voluntarios. El carácter religioso de la lucha está claramente expresado en el estandarte de los voluntarios navarros: por Dios, el Rey y la Patria*”. GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), p.92.

<sup>1181</sup> Anota Gamba que “*la minoría enciclopedista e ilustrada tomó partido por Napoleón y su ejército invencible, y le sirvió como estructura de gobierno, contra la mayoría “fanatizada” por la religión y la*

como una guerra defensiva en pos de la independencia política. Una defensa no solo contra el invasor extranjero, como pretende la historiografía liberal, dado que asume, además, el carácter positivo de una lucha contra el enemigo de la fe, de las instituciones tradicionales y de la legitimidad monárquica. En suma, se trata de una defensa con los caracteres de una cruzada<sup>1182</sup>.

iii) La lucha por la tradición político-religiosa y monárquica vuelve a explotar entre los años 1821 y 1823, con una guerra civil en forma que culmina con la entrada de los “Cien mil hijos de San Luis” y el fin del trienio liberal<sup>1183</sup>.

iv) Las guerras carlistas. El carlismo hereda la fidelidad católica y monárquica del pueblo realista que se levantó contra Napoleón. Es un continuo que puede describirse a través de su carácter religioso-político: el amor a la Cristiandad sitiada o traicionada.

En síntesis, el trono y el altar, insertos en la tradición hispana, es el móvil de las luchas que se emprenden durante el siglo XIX contra el “sistema revolucionario”<sup>1184</sup>. Dado su carácter anti-tradicional, es el régimen liberal y no el realismo o el carlismo - sostiene Gamba- el responsable de las guerras civiles<sup>1185</sup>.

El carlismo recibe especial atención en la obra de nuestro autor. Se puede hablar de una “Filosofía de la Historia” de España en torno al carlismo. Este representa la última defensa de la “Cristianitas minor”. En cierto sentido, la más heroica, porque combate con medios insuficientes contra el espíritu de la Modernidad que ha tomado cuenta de la

---

*monarquía, resistentes a los ideales políticos ilustrados*”. Los constituyentes de Cádiz, fueron en este contexto, una tercera fuerza, que intentó superponerse a la genuina reacción popular. GAMBRA, “La herida de la Independencia” (1958). El gobierno de los afrancesados y, luego, las Cortes de Cádiz, “*aunque se arrogasen la representación del país, no contaban más que con unos cuantos militares, con los empleados del gobierno, un grupo de clérigos ilustrados y una parte de la aristocracia*”. GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), p.98. Sobre la mitificación de las Cortes de Cádiz por la historiografía liberal, GAMBRA, “La historia oficial y la historia real. Puntualizaciones a un artículo del profesor García de Enterría” (2000). El texto analiza el perfil político de Fernando VII: no fue felón, sino un rey vulgar, cuando se necesitaba un genio. Alude asimismo al golpe de Riego y a su responsabilidad en la disgregación de España. Sobre la Constitución de Cádiz y su reposición por Riego, GAMBRA, “El “trágala” constitucional” (1978).

<sup>1182</sup> Puntualiza nuestro autor que en el francés de Napoleón se veía “*al orgulloso imperialista opresor de los pueblos cristianos, al hijo de la Revolución y nieto de los herejes de las antiguas tierras (...) La guerra de independencia fue a la vez cruzada contra la Revolución, alentada por el clero en todas partes y animada del popular espíritu religioso*”. GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), p.93. Sobre la figura de Jerónimo Merino, GAMBRA, “El fantasma del cura Merino y el fantasma de Anguita” (1995). Sobre la guerra de independencia, el autor dedica una monografía, con especial atención al Valle de Roncal. GAMBRA, “El valle de Roncal en la Guerra de la Independencia. Los orígenes de la guerra en Navarra y el “proyecto secreto” (1958), pp.187-215.

<sup>1183</sup> Gamba dedica un libro a esta guerra, cuyo significado religioso, popular y anti-liberal suele ser escamoteado. GAMBRA, *La Primera Guerra Civil de España (1821-1823). Historia y meditación de una lucha olvidada* (con prólogo de José María Pemán, 1972), pp.23-158. Anota nuestro autor en otro lugar, que a diferencia del invasor napoleónico, en el francés del duque de Angulema se veía al liberador del Rey legítimo, al restaurador del orden cristiano y de las viejas instituciones tradicionales. GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), p.93.

<sup>1184</sup> GAMBRA, “El monumento en Pamplona a D. Santos Ladrón de Cegama” (1948). Nuestro autor recuerda sus vínculos familiares con el carlismo y la fidelidad realista y carlista del Valle de Roncal. GAMBRA, “El valle de Roncal en la Guerra de la Independencia. Los orígenes de la guerra en Navarra y el “proyecto secreto” (1958) 76-77, pp. 187-215. Sobre el obispo don José Caixal y el silenciamiento de su figura, GAMBRA, “Información bibliográfica” sobre ADRO, Xavier, *Obispo Caixal (Frente al liberalismo. Siglo XIX)* (1989), p.291.

<sup>1185</sup> GAMBRA, “Zumalacárregui y su significación” (1989).

propia España oficial. La más dramática también, porque entraña una lucha entre “hermanos”; se dirige contra españoles que no solo han renunciado a la “Cristianitas minor”, sino que pretenden imponer su destrucción. Es un drama que para nuestro autor no se ha agotado.

En este sentido, el carlismo es mucho más que la disputa sobre la cuestión dinástica<sup>1186</sup>. En la línea dinástica de príncipes carlistas o legitimistas se suceden figuras de valoración personal muy diferente<sup>1187</sup>. Lo relevante es el significado político e histórico del fenómeno:

i) *Políticamente*, el carlismo encarna el ideal de pervivencia de la monarquía hispana multiseccular, apoyada en una solución humana concreta de posible realización<sup>1188</sup>. Un ideal que expresa la continuidad de la unidad católica y la exigencia de representación orgánica<sup>1189</sup>.

---

<sup>1186</sup> En polémica, GAMBRA destaca que Carlos VII fue rey de hecho en diez provincias españolas. GAMBRA, “El presunto Carlos VII de un presunto historiador” (1985). La cuestión dinástica no se centra en cerrados personalismos, sino en la desersión de la monarquía constitucional y el perfil moral (no monárquico) de los reyes liberales. GAMBRA, “La deserción de los reyes” (1971), con alusión a la renuncia de Alfonso XIII. Nuestro autor nota que Alfonso Carlos, fue el último rey indiscutible del carlismo. En su decreto de sucesión se encuentran los cinco fundamentos de la legitimidad monárquica: religión católica; constitución natural y orgánica de sociedad política; federación histórica de las distintas regiones, de sus fueros y libertades; auténtica Monarquía tradicional, de origen y de ejercicio; principios y espíritu del derecho anterior al derecho nuevo. GAMBRA, “El decreto sobre sucesión de Don Alfonso Carlos en 1936” (1981).

<sup>1187</sup> GAMBRA, “Doña Magdalena de Borbón, última gran reina del legitimismo español. Una historia de honor y de dolor” (1997), con una admirable descripción de doña Magdalena. También, GAMBRA, “Honrarás a tu padre y a tu madre. Historias para no dormir” (1997). Los reyes carlistas (Carlos V, VI, VII, Jaime III y Alfonso-Carlos I) son reyes legítimos y sus restos solo merecen volver a España para recibir sepultura en el Panteón Real. GAMBRA, “Amnistía post-mortem” (1977). Sobre los problemas sucesorios del carlismo, GAMBRA, “Sobre la sucesión dinástica en el carlismo. Comentario a una editorial” (1995). Sobre la escisión de Carlos Hugo y la orientación socialista del neo-carlismo, GAMBRA, “Los falsarios del carlismo” (1991), y GAMBRA, “El derecho al buen nombre de uno mismo, del carlismo y de sus mártires” (1975). “Contemplar el carlismo desde la izquierda es como pretender ver la Puerta de Alcalá desde la alcantarilla”, dice GAMBRA en crítica a la historiografía izquierdista del carlismo, GAMBRA, “Los falsarios de nuestra historia” (1993), con alusión a los “libros de abolengo” y a los “beceros” patrimoniales. Las dos grandes aversiones del progresismo en España son la Iglesia Católica y el carlismo, GAMBRA, “José María Javierre y las dos fobias del progresismo” (1988), a propósito de la beatificación del carmelita Francisco Palau, capellán de los carlistas. También, GAMBRA, “Carlismo y progresismo” (1970).

<sup>1188</sup> Sobre las distintas significaciones del carlismo, GAMBRA, “Significación histórica del carlismo” (1945). En esta línea es absurdo ubicar al carlismo en la “extrema derecha”. Se trata de un movimiento que siempre defendió la monarquía *templada*. GAMBRA, “¿Extrema derecha” (1985). Las tres actitudes político-religiosas y los subsecuentes tipos humanos que ha generado el carlismo, en GAMBRA, “Melchor Ferrer y la “Historia del Tradicionalismo español” (1979), pp.1-8, y GAMBRA, “Manifiesto de los ex combatientes requetés” s/f. Sobre si un extranjero –o un hispanoamericano– puede ser carlista, GAMBRA, “Reportaje (Entrevista)” (1993). Sobre el lenguaje comunista para referirse a la historia del carlismo, GAMBRA, “El “frap”, sus razones y su bravura” (1973).

<sup>1189</sup> La unidad católica es el ideal político esencial del carlismo. Un ideal que es signo de continuidad, pues está presente en “*la formación misma de nuestra nacionalidad (con) la abjuración arriana de Recaredo; en la pervivencia durante ocho siglos del ideal de reconquista y la victoria final en 1492; en la civilización y cristianización de América y parte de Oceanía; en la paz religiosa interior en España durante las guerras de religión; en la paz en matrimonios y familias; en la contribución a la salvación de innumerables almas*”. La unidad católica es, así, “*el origen de la identidad del carlismo que propugna como fundamentación última de la sociedad a la religión, a diferencia de los demás partidos liberales, socialista o fascistas que sitúan ese fundamento en el pacto, convención o sufragio humano, o en la voluntad carismática de un hombre. Sin este ideal el carlismo se convertiría en una democracia cristiana más con implicancias dinásticas*”. GAMBRA, “Dictamen de la unidad católica como ideal primero de la Comunión Tradicionalista” (1990). También en GAMBRA, “Ante el 14 centenario del III Concilio de Toledo,

ii) *Históricamente*, el carlismo es la fuerza antagónica a la Revolución en España, pues el trilema “Dios, Patria y Rey” representa precisamente lo que aquella busca destruir<sup>1190</sup>. Desde este ángulo, el carlismo es fundamentalmente la unión de un pueblo en torno a la lealtad<sup>1191</sup>.

Gambra habla de estas luchas no solo como un filósofo compenetrado con el sentido de la Historia –de la historia que defiende-, sino también como testigo de un combate en el que su propia familia fue protagonista en sucesivas generaciones en el valle de Roncal, donde se encuentra el solar de sus antepasados.

Para nuestro autor la invasión napoleónica es la divisoria de aguas de la Historia de España. No obstante las luchas que le precedieron, las ideas revolucionarias habían quedado en el ambiente, y contaminaron rápidamente, en su forma liberal constitucionalista, a parte de las elites políticas, intelectuales y religiosas, y a sectores preponderantes del ejército. Escribe nuestro autor al respecto:

*“Napoleón, defensor y salvador de los principios revolucionarios, identificó la causa de la Revolución con la de Francia, y sobre aquellos principios constituyó un Estado fuerte e imperialista. La victoria de sus armas extendió por toda Europa las ideas revolucionarias. Por esta significación a la vez revolucionaria e imperialista, se le ha llamado el primer fascista de la historia. España, aunque vencedora militar de sus ejércitos, fue una víctima suya en el orden espiritual. Gran parte de las clases elevadas –nobleza, ejército, intelectuales- se declararon partidarios de las nuevas ideas constitucionalistas francesas. Durante la guerra de independencia se hicieron los dos primeros intentos de reunir Cortes liberales. Unas en Bayona, en torno a José Bonaparte, y otras en Cádiz, por aquel escaso número de liberales que por “loable inconsecuencia” (Menéndez Pelayo) dejaron de afrancesarse. Entonces empiezan una serie de guerras, casi olvidadas algunas, silenciadas y mal comprendidas todas, que prolongan el sentido auténtico de nuestra historia, que, a partir de la guerra con los franceses, no puede*

---

Comemoración religiosa o cultural?” (1989). Sobre la representación orgánica y la monarquía tradicional, GAMBRA, “Discurso en la cumbre de Isusquiza” (1997); y GAMBRA, “¿Comunidad o coexistencia? Carta abierta a Alvaro Fernández Suárez” (1958), destacando el carácter antitético del laicismo y del racionalismo político liberal.

<sup>1190</sup> GAMBRA, “Dios ciega a los que quiere perder” (1971). El carlismo es la reivindicación del régimen de Cristiandad frente a la revolución y el liberalismo. GAMBRA, “Carlismo y religión” (1991). Los himnos de los liberales españoles contra los “serviles” de la antigua monarquía (“Trágala”, el “Himno de Riego”), en GAMBRA, “El himno de Riego y su lección bien aprendida” (1988). Ser “anti todo” (lo moderno), es también estar a favor de muchas cosas. GAMBRA, “Anti-todo” (1971). El compromiso moral del carlismo con el Estado de Derecho, en cuanto expresión del orden, en GAMBRA, “Montejurra, los carlistas y el Estado de Derecho” (1974).

<sup>1191</sup> El carlismo fue la única fuerza monárquica que como tal concurrió al Alzamiento, representando “la continuidad de la patria en lealtad a su milenaria monarquía”. GAMBRA, “Las razones de una monarquía” (1974). Sobre el carlismo como epopeya, GAMBRA, “El sueño de una noche de verano” (1996); GAMBRA, “Entre la nostalgia y la esperanza” (1999); GAMBRA, “Aquel día de ilusión y de esperanza. En memoria de Esteban Lipúzcoa” (1975), con alusión al tercio de Roncesvalles; GAMBRA, “Españoles, hidalgos valientes” (1974); GAMBRA, “La línea de flotación del carlismo” (1971); GAMBRA, “Liria o la fe que nunca morirá” (1970).

Sobre el símbolo de Montejurra, como “montaña santa de la tradición, símbolo de la más generosa y espiritual de las resistencias”. GAMBRA, “Montejurra de ayer y de mañana” (1971); y GAMBRA, “Por qué hay que conquistar Montejurra” (1976). Sobre los distintos modos de sentirse atraídos (culturalmente) por el carlismo. GAMBRA, “El tradicionalismo sin omisiones. Un nuevo libro de Gabriel Alferéz” (1996).



*encontrarse en una historia política vista desde Madrid, sino en una historia popular, agreste, vista desde el monte y la guerrilla*”<sup>1192</sup>.

Como divisoria de aguas, la Guerra de Independencia constituye para España una catástrofe en diversos aspectos. Una catástrofe bélica, pues durante seis años se vejó a la población civil, se alteró la vida social con continuos actos de bandidaje, se demolió la economía y se saqueó el patrimonio de España.

Una catástrofe desde el ángulo político, pues por la fuerza destructiva de los hechos se precipita la disolución de la comunidad política hispana, abortando los procesos de incorporación pacífica de las distintas provincias peninsulares y de ultramar. Y desde el ángulo histórico, se pierde la esperanza de la recuperación espiritual, religiosa y aún material, pues con la Guerra de Independencia se formaliza la división de España en dos bandos, el tradicional y el constitucional-liberal, dispuestos a la lucha<sup>1193</sup>. Para España se vuelve imposible la estabilidad, y aún la seriedad política<sup>1194</sup>.

Para la mentalidad ilustrada, las guerras populares no debieran haber existido. Solo la barbarie y el fanatismo religioso las justifica. Con las recetas constitucionales, el pueblo debiera agradecer la felicidad social que se les concede. Si no lo hace, es que no ha comprendido los beneficios de la libertad moderna. Esa incomprensión origina las guerras realistas y después carlistas, sumamente incómodas para la historiografía liberal. Desde entonces, ésta tergiversa su significado religioso y comunitario<sup>1195</sup>.

---

<sup>1192</sup> GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), p.91. El carácter masivo de las guerras anti-revolucionarias españolas no puede ser registrado desde Madrid. Observa nuestro autor que es el campesinado –las nueve décimas partes de la población– el que se mantiene fiel a la Monarquía en su antigua forma personal y cristiana, a pesar de las “impurezas de hecho” de los últimos tiempos. El amor a la fe encarnada en una historia concreta, el sentido de continuidad política, la conciencia de libertad local, y la fidelidad, aún en confuso, a cuanto representa el Rey, chocan con las ideaciones constitucionalistas. Sobre este punto, las reflexiones que hace el autor en *Ibíd.*, pp.94-96, con una lectura de Henningsen y Fernández Almagro. Sobre el perfil del guerrillero popular español, su apego a la tierra y su sentimiento de fidelidad al rey, como aglutinante político, GAMBRA, “D. Santos Ladrón de Cegama, primer caudillo de Navarra en las luchas civiles” (1948).

En sentido inverso, y de cara a los levantamientos militares como el de Riego, Gamba destaca particularmente el impacto de las ideas napoleónicas en el ejército. “*Después de la guerra, los ideales y el espíritu de los soldados napoleónicos se apoderó de cierto número de los que combatieron. Sobre todo entre militares, aprendieron a hablar de derechos del hombre, limitación del poder despótico y de libertad, así como admitir los ideales imperialistas y el culto a la fuerza, en contra de los sentimientos pacíficos, apegados a la tierra del guerrillero popular español*”. GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), p.95. Otros factores, como la influencia de la masonería y las pagas miserables de la guerra de independencia, volcaron hacia el liberalismo a un sector ponderable del ejército. GAMBRA, “Constitucionalismo y racionalismo político. Reflexiones en clave española” (2012), p.246.

<sup>1193</sup> Sobre la continuidad truncada del orden político hispano, la pérdida de la comunidad histórica y el provenir de España, hay páginas notables. GAMBRA, *La Primera Guerra Civil de España (1821-1823)* (1972), pp.23-26 y 141-158.

<sup>1194</sup> Una estabilidad, anota nuestro autor como punto de comparación, de la que siguieron gozando los británicos. GAMBRA, “La herida de la Independencia” (1958). En los mismos defensores de la España tradicional, se crearon puritanismos enfermizos y un espíritu atávico de guerrilla, fruto de la reacción necesariamente intensa contra las imposiciones del liberalismo.

<sup>1195</sup> Gamba lo ilustra con la misma Guerra de Independencia. En su parecer, fue un “*suceso popular espontáneo, imprevisto para la Revolución, pues el ejército napoleónico fue gozosamente, esperanzadamente, acogido por las autoridades (partidos de Godoy y fernandistas)*”. GAMBRA, “La herida de la Independencia” (1958). Sobre la continuidad de la guerra popular anti-revolucionaria, desde la Revolución Francesa hasta la Guerra de 1936-1939. GAMBRA, “Carlismo y progresismo” (1969).

Esa incompreensión –que, en definitiva, es una incompreensión mutua- culmina en la ya referida formación de las “dos Españas”: la tradicional y la progresista, que guerrear desde entonces “como los hijos de Edipo por no querer reinar juntos” (Menéndez Pidal). Pero, para nuestro filósofo, en rigor, nunca podrán gobernar juntos, porque la España tradicional representa la continuidad de su historia y de su vocación<sup>1196</sup>, mientras la España progresista encarna la apertura a la Europeización laica, la destrucción de la comunidad política y la desmedulación de su esencia cristiana<sup>1197</sup>.

Las “dos Españas” hubieron de enfrentarse, diríase de un modo definitivo, en la Guerra Civil (1936-1939). Para la adecuada intelección de esta guerra, hay que superar un gran problema: que su historia reciente ha sido escrita con un solo ojo: el de los vencidos<sup>1198</sup>.

Se han invocado muchas motivaciones para explicar la génesis y el desarrollo de la guerra<sup>1199</sup>. Desde la lógica liberal-democrática, se han ensayado, incluso, equivalencias entre una supuesta ilegitimidad de origen del Alzamiento y una eventual ilegitimidad de ejercicio de la República que le precede<sup>1200</sup>.

---

<sup>1196</sup> La historia moderna de España la hace diferente, pues desde el ángulo de la fidelidad es una reivindicación constante del régimen de Cristiandad frente a las teorías y realizaciones de la Revolución laicista. GAMBRA, “La Declaración de Libertad Religiosa y la caída del Régimen Nacional” (1985), p.III.

<sup>1197</sup> GAMBRA, “La herida de la Independencia” (1958). A propósito de la frase de Menéndez Pidal, nuestro autor escribe: “El signo de la España moderna es la radical disconformidad de los españoles con el tolerantismo liberal de Europa”. Por eso, “la guerra interna como la fiebre en un enfermo, puede aceptarse (...) como síntoma de vitalidad, autodefensa y perduración”. En la hora del quehacer constructivo, “la gran obra colectiva es reconstruir la patria común sobre la común tradición”. GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (1958), pp.226-228. Precisa en otro lugar que “se lucha por la Patria identificada con el espíritu católico, contra los hombres y la obra de Revolución, no como ciega supervivencia del pasado, sino en defensa explícita de un orden y un ideal universales, bandera de su anterior historia, y de un sistema político que probó su eficacia desde los orígenes”. GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), p.98.

<sup>1198</sup> Dueños de la situación política a contar de 1976, los “vencidos” se apresuraron a “vengar con la pluma”, lo que no pudieron vencer “con las armas”. GAMBRA, “La clave religiosa de la victoria nacional” (1996).

<sup>1199</sup> (a) Desde el bando de los “vituperantes”, se interpreta la Guerra Civil como una guerra “social” de la burguesía contra el proletariado, un alzamiento golpista de los descontentos del ejército, un ensayo contra la democracia de las potencias fascistas. (b) Desde el ángulo de los “neutrales”, se lee la guerra civil como un conflicto de extremismos, ajena al pueblo español, esencialmente democrático. O como un estallido del “cainismo” que habita en el fondo del alma española. O como una historia “objetiva” donde las virtudes y vicios se reparten en igualdad de condiciones en ambos bandos, y cuya explicación profunda reside “en causas económicas y cósmicas que nadie en su tiempo conocía”. (c) Desde el sector nacionalista, se habla de la “instauración” de un régimen nacional, de un acto fundacional sustentado en la práctica por la voluntad de poder ante un gobierno abandonado por la República, que resbalaba hacia la descomposición y la anarquía. Respectivamente, GAMBRA, “La clave religiosa de la victoria nacional” (1996); GAMBRA, “El rosario en los frentes de batalla” (1982); GAMBRA, “Reconciliación” (1986); GAMBRA, “Hozar en la tumba de nuestros padres” (1994), con alusión a Camilo José Cela y esa “estúpida e inútil guerra”. GAMBRA, “El informe “la Cierva” sobre el oro de Moscú” (1970); GAMBRA, “Del amigo, el consejo” (1974).

<sup>1200</sup> Acentuando la ilegitimidad democrática (de origen) se habla de sedición militar, de sublevación contra el “poder constituido”, de golpe que solo podía dar origen a una dictadura personal. Desde el campo opuesto, se sostiene que tanto la República (como la Monarquía Constitucional) se apoyan en la legitimidad democrática. Pero los últimos gobiernos de la República decayeron en sus derechos, dejando al país en el desgoberno. Para esta interpretación, el Alzamiento se legitima en la necesidad de ocupar un poder abandonado; en la necesidad de gobierno, de bien común, de composición de un orden mínimo. GAMBRA, “En el centenario del nacimiento de Franco. De la legitimidad del Alzamiento Nacional” (1992). La República no era un régimen legal sino una situación anárquica. Su poder era el de la calle. GAMBRA, “Por el hijo se saca el ovillo. Correlación histórica” (1997).

Gambra pondera que la legitimidad democrática no es el enfoque adecuado para comprender la guerra, sino la tradición política hispánica y su continuidad histórica. La legitimidad del Alzamiento se funda en el intento por restablecer el orden político y religioso de la antigua España. El desgobierno de la República es la ocasión, la mecha que enciende la pólvora, pero la causa profunda es el carácter “faccioso” del régimen constitucional-liberal<sup>1201</sup>.

El régimen político moderno adolece de una ilegitimidad radical por su ejecutoria destructora de la tradición hispana, sea que tome la forma de república o de monarquía constitucional<sup>1202</sup>.

En este sentido, el Alzamiento debe leerse como “el cumplimiento humilde y esforzado, de gran parte de la población, de un deber impuesto por la fe y la lealtad hacia cosas infinitamente anteriores y superiores”<sup>1203</sup>. Una “epopeya de Fe y de Esperanza”, “quizás la última guerra de religión”, que se llevó a cabo superando los más grandes peligros y penalidades<sup>1204</sup>. Una reacción oportuna de miles de testigos mudos de una fe cristiana atacada, entrañablemente sentida y heroicamente defendida<sup>1205</sup>.

Los años 1936 y 1939 conocieron un enfrentamiento que, en rigor, no puede ser calificado como “guerra civil”. Propiamente hablando, es, para Gambra, una “guerra de liberación”. Las guerras civiles son enfrentamientos situados al interior de una *civitas*, y el Alzamiento fue una guerra para recuperar la *civitas*, la ciudad cristiana<sup>1206</sup>. Una lucha de carácter “metafísico” por la aversión hispana a la impiedad<sup>1207</sup>.

Nuestro autor alude al Diccionario Roberts (1984) para delimitar el “espíritu” de la Guerra Civil: “una guerra donde se combatió por Dios o por el Diablo” (Hemingway). Un enfrentamiento donde ambos bandos “representaron concepciones de mundo inconciliables”. Una guerra impulsada, en su fondo, por principios religioso-políticos, es decir, por motivos universales, que debiera haber resultado profundamente ordenativa si posteriormente se hubiese vuelto a la tradición<sup>1208</sup>.

---

<sup>1201</sup> Para Gambra la República española fue una época de crisis económica y de inquietud subversiva. GAMBRA, “Las ventanillas de mi tren” (1994). Todas las grandes figuras doctrinales del Alzamiento Nacional murieron asesinadas: Pradera, Maeztu, Calvo Sotelo, Primo de Rivera. GAMBRA, “Víctor Pradera, un ejemplo para nuestros días” (1973). Sobre el “no es esto” de Ortega y Gasset, y el “derecho” de los intelectuales a no ver el elefante a cuatro pasos. GAMBRA, “No es esto, no es esto” (1990). Sobre Niceto Alcalá Zamora y el perfil del republicanismo católico, GAMBRA, “La operación “Centro” (1977).

<sup>1202</sup> En este punto, no hay que olvidarlo, el autor hace suya la legitimidad política que reivindica el carlismo. Los reyes no se vuelven ilegítimos por un mal gobierno, sino, fundamentalmente, por abjurar “de su origen histórico y en cierto modo sacral para aceptar el origen democrático del poder”; por convertirse en reyes “por Constitución”, y no “por la gracia de Dios”. Es ahí cuando pierden “toda legitimidad por abdicación de su propio derecho y dignidad”. GAMBRA, “En el centenario del nacimiento de Franco. De la legitimidad del Alzamiento Nacional” (1992).

<sup>1203</sup> GAMBRA, “Del amigo, el consejo” (1974). En la guerra de la independencia se luchó contra un enemigo exterior. En la guerra de liberación, ya no se luchó contra un enemigo exterior, porque esas ideas estaban instaladas en España. GAMBRA, “La madre de todas las batallas” (1997).

<sup>1204</sup> GAMBRA, “Cantan siempre al avanzar” (1997).

<sup>1205</sup> GAMBRA, “Las ventanillas de mi tren” (1994).

<sup>1206</sup> GAMBRA, “En el centenario del nacimiento de Franco. De la legitimidad del Alzamiento Nacional” (1992).

<sup>1207</sup> GAMBRA, “¿Guerra civil?” (1996).

<sup>1208</sup> Una victoria que, a juicio de Gambra, podría haber dado lugar a una auténtica reconciliación, si la tradición y su orden político-jurídico (en lo básico) hubieran sido la instancia de unión, en lugar de la democracia moderna. GAMBRA, “El aniversario de la victoria y la reconciliación nacional” (1978).

El factor religioso es tan característico que, a su modo, está presente en los dos lados. En el republicano, como freno psicológico en las horas extremas; en el bando opuesto, como impulso dinamizador hasta el holocausto<sup>1209</sup>.

Con la guerra civil culmina el proceso de defensa de la “Cristianitas minor” y el anhelo de restauración de la España tradicional, sentido más o menos en confuso por una parte de la población. Sin embargo, por diversos factores, la tradición católica hispana no fue adaptada ni restaurada. Con el régimen de Franco germina una crisis que emerge en todo su poder destructivo a partir del establecimiento de la democracia. De espada de la Cristiandad, de país misional que evangelizó todo un continente, España termina abriéndose a la europeización, destruyendo su fe comunitaria, y con ello, su espíritu unitivo y su vocación. Es lo que se analiza a continuación.

#### 4. LA CRISIS QUE DISUELVE A ESPAÑA.

Para el filósofo español, la introducción en España de la mentalidad ideológica de la Revolución, y el signo adverso de los levantamientos populares durante el siglo XIX, rompieron la continuidad de la tradición político-comunitaria cimentada en la unidad religiosa. El constitucionalismo y sus reformas liberales fueron algo así como un proceso gratuito de demolición de la institucionalidad histórica de España y de los lineamientos basales de su identidad. No respondieron a una exigencia política, como sería, por ejemplo, la mala situación previa de las clases populares, necesitadas de libertad<sup>1210</sup>.

Gambra formula, en este sentido, una crítica descarnada al constitucionalismo español. Las Cortes de Cádiz fueron una traducción española de la Constitución francesa de 1791. El fantasma de Bentham ronda en este constitucionalismo. La ejecutoria racionalista es clara, particularmente en la creencia de que se puede construir el mundo perfecto de los hombres sobre la base de la Razón pura, con exclusión de cualquier otro fundamento trascendente religioso o histórico. De la asamblea constituyente, sujeto de la Voluntad General, emana, por axioma, todo derecho y toda ley, y emerge la constitución sabia y definitiva, configuradora de la nueva sociedad racional, libre de todo imperativo despótico (tradicional)<sup>1211</sup>.

Pero el constitucionalismo español retoña irracionalidad. Ninguna Constitución, hasta 1978, creó la sociedad racional. Se redactan unas tras otras en tiempos convulsos, ayudando, cada cual a su modo, a esa convulsión. La Constitución de 1812 fue un cobarde golpe de Estado de la minoría ilustrada para aprovechar la prisión del rey en Valençay.

---

<sup>1209</sup> GAMBRA, “La clave religiosa de la victoria nacional” (1996). Sobre el sentido del término cruzada aplicado al Alzamiento. GAMBRA, “El Estado que nació de una cruzada” (1986). Sobre el ambiente general del ejército republicano y del nacional. GAMBRA, “Preguntas comprometedoras” (1975). Sobre la “España invertebrada” y el proyecto de “destino universal” que habría influido en la Falange, GAMBRA, “Metamorfosis cruzadas” (1987).

<sup>1210</sup> Desde el ángulo sociológico, Gambra sostiene que a la época las ideas liberales se encuentran confinadas “en los ricos, que desean la mayor independencia posible para sus propias ciudades, con el fin de establecer en ellas una aristocracia del dinero”. Y en “una minoría de la clase baja que vive en las mismas ciudades y espera ansiosamente los tiempos de anarquía y confusión para satisfacer sus instintos brutales. A esto se oponen los campesinos, que son realistas”. GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp.97-98, con alusión a los trabajos de Henning.

<sup>1211</sup> GAMBRA, “El espíritu de 1812 y el de sus bisnietos” (1961).

Más tuvo de ideación que de vigencia jurídica. Y como tal, fue “el principio fatal de la desunión”<sup>1212</sup>.

Las Constituciones de 1837 y 1845 imperaron entre motines, algaradas y pronunciamientos militares. La Constitución de 1869, hija de la Revolución de 1868, dejó como herencia la anarquía de la I República, pasando por la disparatada monarquía electiva. La Restauración borbónica de 1875 otorga la Constitución de 1876, en cuya vigencia son asesinatos tres Presidentes de Gobierno y se pierden las últimas posesiones del antiguo imperio en América y Filipinas.

El destronamiento de Alfonso XIII, origina la Constitución de 1931 que inaugura una violenta persecución religiosa y un caos institucional, donde se incubaba la guerra civil de 1936-1939<sup>1213</sup>.

Por tanto, durante el siglo XIX y el primer tercio del XX, la historia del constitucionalismo español no es el desenvolvimiento de la “sociedad racional”, matriz de bienes políticos pacíficos y universales para el pueblo español. Es la destrucción de la comunidad política tradicional de un Reino milenario, cuyos elementos más salientes son la destrucción de las instituciones históricas y de sus brazos políticos y representativos, por obra de las sucesivas reformas liberales; y el fracaso en la gobernación estable y sólida de la nación. Como factores coadyuvantes, hay que destacar asimismo el desaparecimiento definitivo de la grandeza de las Españas, con la pérdida de sus territorios de ultramar; y la descristianización progresiva de la sociedad, particularmente en las masas obreras de las ciudades.

Obviamente, no se trata de atribuir la decadencia de España al constitucionalismo, como si fuera un factor exclusivo. El fenómeno está sujeto a diversas interpretaciones. Lo que Gamba destaca es el sentido histórico filosófico del fracaso: la Constitución no operó ni podría operar en España como el acto constituyente de la nación, sino que, al contrario, ignoró su constitución histórica comunitaria y sentó las bases jurídicas para una democracia moderna que no podía funcionar, mientras no se destruyera la tradición hispana con su soporte religioso aglutinante<sup>1214</sup>.

Vencido el constitucionalismo liberal y el marxismo durante la Guerra Civil (1936-1939), siguen los cuarenta años franquistas, bajo el sello de un pretendido Estado nacional-católico. En 1975, por el camino de la reconciliación, se retorna al constitucionalismo liberal, con la Constitución de 1978, ya completamente “a-confesional”

---

<sup>1212</sup> Sobre este último punto, GAMBRA, “Por el hijo se saca el ovillo. Correlación histórica” (1997).

<sup>1213</sup> GAMBRA, “Constitucionalismo y racionalismo político. Reflexiones en clave española” (2012), pp.246-248.

<sup>1214</sup> Gamba no se cansa de insistir en el sentido filosófico del constitucionalismo, en cuanto encarnación de la modernidad política. Los reyes del Antiguo Régimen gobernaban “por la gracia de Dios”, encontrando en Su Ley el principio y el fundamento de la legislación y del orden político. Los gobernantes constitucionales gobiernan en nombre de la soberanía nacional o Voluntad General, por lo que toda legislación emana, en definitiva, de una convención o acuerdo de voluntades, nunca como reconocimiento de algo que existe por sí y que trasciende a esa voluntad humana. Por eso, cuando las constituciones españolas afirmaron la catolicidad del Estado, en su fundamento político último lo hicieron no en reconocimiento del Dios trascendente, sino como expresión constituyente de la Voluntad General. Este es, para Gamba, el núcleo de la filosofía del constitucionalismo. GAMBRA, “Constitucionalismo y racionalismo político. Reflexiones en clave española” (2012), p.248.

Hay que detenerse algo más en este proceso, que para Gamba, nos deja a las puertas de una crisis completa de la identidad y la vocación de España. Ya no se trata de defender la tradición española contra los adversarios externos y después internos. Es que la propia singularidad de esa tradición va a ser cuestionada y disuelta sin defensa.

El régimen de Franco equivocó el camino cuando impuso una reconciliación bajo el signo de la tecnocracia y del desarme moral. La reconciliación solo era posible en la reintegración libre de todos los españoles al “orden moral y político que forjó la unidad” española<sup>1215</sup>.

Sobre el régimen franquista, nuestro autor tiene un juicio negativo, aunque con matices. El criterio de discernimiento es siempre la vocación histórica de España y su tradición político-religiosa. A este título, en el libro “tradición o mimetismo” (1976) hace un balance del régimen nacional. En algunos puntos, el gobierno de Franco habría recogido los principios de la tradición: en la impronta del espíritu inicial, en el concordato con el Vaticano, en la inspiración de las Leyes Fundamentales, y, en parte, en el sistema laboral y en los ensayos de representación orgánica. Pero en muchos otros aspectos, la tradición habría sido olvidada, o, más directamente, rechazada: en el carácter nacionalista del régimen (la “nación como protorealidad”), en el dirigismo estatal, en la desconfianza con las libertades políticas históricas, en el centralismo político-administrativo, en la impronta napoleónica del derecho privado, en el modelo de universidad estatal, en la política exterior aperturista y en la consagración de la libertad religiosa, como paso hacia la “a-confesionalidad”<sup>1216</sup>.

Empero, el juicio es más resolutivo cuando se trata de unificar los resultados globales del régimen. En sus cuarenta años, se incoa un proceso que no es monolítico, pero que a través de sus períodos y etapas discernibles destaca un pensamiento básico y una estructura orgánica caracterizadas por la praxis estatista y dirigista<sup>1217</sup>, por el abandono progresivo de la tradición<sup>1218</sup> y por la entrega final de España a la europeización

---

<sup>1215</sup> GAMBRA, “¿Guerra civil?” (1996). Sobre los intentos de marginar o ridiculizar las razones más profundas del Alzamiento por parte de personeros del régimen de Franco. GAMBRA, “Los Campmany y el Alzamiento Nacional” (1974).

<sup>1216</sup> GAMBRA, *Tradición o mimetismo*, pp.103-304.

<sup>1217</sup> El régimen nacional no quiso asumir el necesario riesgo de edificar las estructuras sobre las libertades políticas hispanas y las autonomías. Por el contrario, utilizó “los resortes represivos del Estado moderno, en una política que podría llamarse *de ocupación*”. GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), p.157. Al respecto, Gamba habla de las dos “felonías” del régimen de Franco. La primera consiste en haber establecido el Estado nacional sindicalista, en vez de preparar el camino para la pronta restauración de la monarquía tradicional. La segunda, es “la constante labor para que el carlismo no resurja ni se mantenga latente, mientras se hace propaganda de los principios de la monarquía liberal”. GAMBRA, “La gran felonía” (1958). El tema también se encuentra en GAMBRA, “La gran felonía” (1980), con alusión a la “Historia de la Guerra Civil” de Hugh Thomas.

<sup>1218</sup> La praxis del régimen no respondió a la tradición. GAMBRA, “El realismo político de Vegas Latapie” (1985), p.1185. El régimen nacional tuvo una compleja relación con la tradición hispana, dada la tentación fascista, GAMBRA, “Sobre la significación del régimen de Franco” (1980), p.1228-1229. Sobre la persecución fáctica al carlismo, particularmente entre los años 1937 y 1947, GAMBRA, “Sobre la significación del régimen de Franco” p.1227. Sobre el decreto de unificación que absorbió toda la prensa carlista, GAMBRA, “Su espíritu y su lucha no han muerto. Centenario de El Pensamiento Navarro” (1997). El abandono de la tradición se nota especialmente en la monarquía “instaurada” -y no “restaurada”- que lega el régimen. GAMBRA, “¿Restauración o instauración?” (1984). También, GAMBRA, “Radiografía política de España. Quién es quién?” (1965). Sobre las tres fundamentaciones de la monarquía española: la tradicional y carlista (por la gracia de Dios), la liberal (por principio constitucional de la voluntad general

laica<sup>1219</sup>. Los cuarenta años de Franco fueron, en definitiva, “la gran ocasión perdida”<sup>1220</sup>, aunque la historia le ha juzgado de un modo injusto, por exceso y por defecto<sup>1221</sup>.

Con la España de Franco, incluso el carlismo conocería su ocaso espiritual. GAMBRA utiliza la metáfora del castillo en ruinas para describir el fenómeno<sup>1222</sup>.

Para nuestro autor, lo que viene después de Franco no es digno de elogio bajo ningún respecto. La transición es la designación “pudorosa” de “los años de traición

---

o pacto social), y la napoleónica voluntarista (monarquía instaurada, surgida de la voluntad de poder, con representación carismática de la nación). GAMBRA, “Nuestra monarquía y Juan Carlos” (1975). Sobre la improbabilidad política de la rama carlista en la instauración monárquica preparada por Franco, GAMBRA, “El realismo político de Vegas Latapie” (1985), p.1186. Sobre la dualidad de escudos en la España de Franco, GAMBRA, “Sobre simbolismo y heráldica monárquica” (1976). Sobre Juan Carlos y su alabanza a la Revolución Francesa, GAMBRA, “La sombra de la guillotina” (1993).

<sup>1219</sup> Nuestro autor discierne cinco periodos: liberación o recuperación patria, época totalitaria o “imperial”, intento de originalidad o autarquía, tecnocracia moderna, y período aperturista, cuyo desenlace es el régimen liberal y democrático. También habla de dos etapas básicas: la primera, “bajo formas y místicas totalitario- falangistas”, se intenta una recristianización de la sociedad (leyes, prensa, enseñanza). En la segunda, se entrega la sociedad al gobierno tecnocrático, con visible progreso económico, pero con olvido de la Cristiandad y esclerosis de las instituciones representativas y participativas. En este sentido, el régimen corporativo, tradicional, que se proclamó vigente, fue un fraude: inspiró la alta legislación, pero no las bases concretas de las instituciones. El régimen “corporativo” permaneció, por tanto, sustancialmente inédito en su adaptación a la Modernidad. GAMBRA, “El Estado que nació de una cruzada” (1986), y GAMBRA, *Tradición o mimetismo* (1976), pp.79-90. Nuestro autor, en cambio, tiene un juicio bastante benévolo del régimen de Oliveira Salazar, en lo político, social, colonial y económico. Habría enfrentado la industrialización y la elevación del nivel de vida con un enfoque tradicional. GAMBRA, “Oliveira Salazar, la última concepción cristiana de gobierno” (1970), y GAMBRA, “Requiem por el Salazarismo” (1974).

<sup>1220</sup> “*Quince años, anota nuestro autor, predicando sólo el culto a una personalidad y otros veinte dedicados sólo al elogio de la paz, del desarrollo y del bienestar adquirido, cuentan mucho en la deformación de generaciones enteras*” que son las que después votaron por el cambio. GAMBRA, “Constitucionalismo y racionalismo político. Reflexiones en clave española” (2012), p.249. La España de Franco rechazó sus dos apoyos más seguros: la ayuda de Dios y el peso de la tradición hispánica. Aceptó sin reparos la pérdida de la unidad religiosa, permitió la progresiva laicización de la enseñanza y sufragó la inmoralidad del cine y otros medios de difusión. La tradición, con su fermento religioso y el sentido heurístico de la vida, fue “ignorada, abatida, disuelta, hostilizada, o utilizada solo maquiavélica o marginalmente”, en esos mismos medios de difusión. GAMBRA, “Amigos y aliados” (1995). Sobre las condiciones políticas y sociales para una genuina Restauración política, como alternativa al dirigismo estatal y al anarquismo democrático, GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* (2002), pp.103-106.

<sup>1221</sup> La historia posterior ha sido injusta con Franco, como lo fue en vida. Primero “cayó en el ridículo por anhelo de grandeza”. Después incurre “en lo cómico por anhelo de bajeza”, imputándole toda suerte de males, de los que se excusa a la democracia. GAMBRA, “España es un reformatorio” (1976).

<sup>1222</sup> Hay un mundo de diferencia entre el “no importa” de los primeros carlistas y las tendencias aperturistas, demócratas y socializantes de los “neo-carlistas” de la década de los setenta. GAMBRA, “Este maleamiento interno del carlismo” (1970). El proceso no puede explicarse sin recurrir a la erosión y al ambiente adverso de la España de Franco, al silenciamiento deliberado durante décadas “de las ideas y sentimientos que movieron los brazos de los voluntarios del Requeté”, al desarme moral producido por la traición de los clérigos y el Concilio Vaticano II, a la demolición de la unidad religiosa, a la tentación marxista frente a la hegemonía liberal, a la “adversa suerte de la continuidad dinástica”. GAMBRA, “¿Y dónde están los Requetés?” (1975). También GAMBRA, “Nuevo compromiso de Caspe?” (1996); y GAMBRA, “El manifiesto de los ex combatientes requetés” s/f. Sobre el carlismo como sujeto paciente de la autodemolición de algunos de sus líderes, GAMBRA, “El carlismo y las nuevas tácticas” (1969), y GAMBRA, “El carlismo y las nuevas tácticas” (1971). Sobre las tentaciones del carlismo en la época de Franco, GAMBRA, “La línea de flotación del carlismo” (1971). Sobre la grandeza católica de Navarra y las causas de su posterior deserción, GAMBRA, “La laureada en el escudo de Navarra” (1997); GAMBRA, “La movilización de las conciencias” (1982), y GAMBRA, “La tragedia de Navarra vista a través de una boda” (1973).

política”, pues abrió las puertas a la democracia laicista<sup>1223</sup>. Años también de simulación<sup>1224</sup>.

En lo sustancial, la España democrática equivale a la autodestrucción de España de cara a su propia historia (pasado) y a las exigencias de su vocación (futuro).

En este plano, la Constitución de 1978 es objeto de una crítica particular. Encarna, sin duda, el mismo principio filosófico que operó en el constitucionalismo precedente. Pero aplicado a una sociedad que, tras el período franquista, ha perdido su propia conciencia histórica, y con ello, el encuadramiento del futuro en la significación de lo que fue y ha sido España. De ahí que la Constitución de 1978 pueda “constituir” a la nación en torno al principio laico y rediseñar los países históricos en autonomías uniformes y centralistas. Prevé Gamba que bajo la actual Constitución avanzará la desmembración de España, la disgregación de la sociedad y la desmoralización de la familia, por la pérdida del sentido de la Patria y el imperio absoluto de las libertades modernas<sup>1225</sup>.

Se trata, en el fondo, del abandono de una España en pos de la otra. El abandono de la España de Isabel La Católica, que Gamba representa en su monumento erigido en Madrid en el Jardín de las Bellas Artes. La España de la Reina en figura ecuestre, es la España cuyo gobernante porta una alta cruz, avanzando flanqueada de un guerrero y de un misionero.

Otra es la España de la Constitución de 1978, expresada plásticamente en el cubo de hormigón de 7,75 metros levantado en su honor en el mismo lugar. Ya no hay cruz ni espada sino un espacio vacío en el centro del cubo, que probablemente representa a la Nada. En ese espacio confluyen cuatro embudos en donde cabe hipotéticamente un hombre de tamaño medio. No un hombre concreto de carne y hueso, sino «el Hombre». Se trata, puntualiza nuestro autor, de “mostrar que la virtualidad de la Constitución democrática es reducirlo todo a la medida del Hombre, que el Hombre es la medida de todas las cosas (*homo mensura*); en definitiva, que el Hombre merece el culto que otrora se tributaba a Dios como autor de la ley suprema o decálogo”<sup>1226</sup>.

“A España la llevan a un reformatorio”, expresa Gamba en un sintomático artículo. El proceso del “cambio” hacia el ideal de la Europa democrática, laica y permisiva supone una empresa de liquidación y rápida transformación de la España histórica<sup>1227</sup>. Su signo más característico es la pérdida de la unidad político-religiosa, con

---

<sup>1223</sup> GAMBRA, “La octava bienaventuranza” (1990). Sobre el “origen “maculado” de la Constitución de 1978 y del constitucionalismo español. GAMBRA, “La maculada e inmaculada Concepción” (1994). Sobre la figura de Tierno Galván, GAMBRA, “Las verdades de “el profesor” (1979).

<sup>1224</sup> El puño en alto del antiguo socialismo se transmuta: de símbolo de la amenaza sale ahora una rosa, el signo de la ternura y del amor. GAMBRA, “Hablemos de pájaros y de flores” (1979).

<sup>1225</sup> GAMBRA, “La gloriosa constitución” (1999).

<sup>1226</sup> GAMBRA, “Constitucionalismo y racionalismo político. Reflexiones en clave española” (2012), pp.250-251. En el siglo XIX, la fórmula contra el régimen que nacía de la Revolución era “Viva la Religión” en oposición a “Viva la Constitución”. En el siglo XX fue “Viva Cristo Rey”, para explicitar que Cristo es el último referente del orden político y de la legislación. Ha sido sustituido por la Voluntad General, cuyo sentido es que todo es (o puede) ser legal. GAMBRA, “Fundamentalismo y tradicionalismo” (1998).

<sup>1227</sup> Afirma textualmente el autor: “*parece que todo en España está necesitado de reforma, de apertura, de rápida transformación. La llevan a un reformatorio: liquidación por derribo, o cambio de negocio (...) Todos los enemigos históricos de España han colaborado en la edificación de ese ideal y meta del español de 1978 (...) Lo malo es que los subdesarrollados, subnormales, no suelen desarrollarse, normalizarse por*



lo que se afecta el núcleo espiritual de la civilización española y se renuncia al punto de referencia común. España ha dejado de ser católica y camina apresuradamente para dejar de serlo socialmente. Es el fruto más nítido de la democracia moderna<sup>1228</sup>.

La consecuencia es ineludible: se avanza hacia la desustanciación cristiana de los ambientes, costumbres e instituciones<sup>1229</sup>. Y surge la “inversión valoral”, la grandiosa nación transformada en “inmenso lupanar”<sup>1230</sup>

La España democrática ha perdido el sentido de la historia. De cierta manera asume, en mayor o menor medida, la leyenda negra contra la civilización que le ha precedido<sup>1231</sup>. Por eso, pierde el amor a la patria<sup>1232</sup>, levanta magníficas estatuas a los principales cabecillas de la independencia de América<sup>1233</sup>, saca de sus escudos símbolos que honran su pasado<sup>1234</sup>, sustituye la integración de los antiguos reinos por un

---

*sí mismos, necesitan de tutores, medios técnicos e instituciones apropiadas*”. GAMBRA, “España es un reformatorio” (1976).

<sup>1228</sup> GAMBRA, “El triste flamear de nuestra bandera” (1985). Con la aconfesionalidad, España enterró su historia. GAMBRA, “Son desleales?” (1979). Con la a-confesionalidad de la Constitución de 1978, todo es posible u opinable en las leyes y en las costumbres. GAMBRA, “El país ha apostatado de su fe” (1978). Sobre la ilusión constitucional, GAMBRA, “Ya tenemos Constitución” (1978).

<sup>1229</sup> Sobre la degradación “espiritual” de España a partir de la pérdida de su unidad político-religiosa, GAMBRA, “La Declaración de Libertad Religiosa y la caída del Régimen Nacional” (1985), pp.IV-VI. Sobre la descomposición moral de España y la delicuescencia de su personalidad colectiva. GAMBRA, “Una perduración prodigiosa” (1999).

<sup>1230</sup> GAMBRA, “La hora de los enanos” (1994), con la metáfora de la perversión olfativa de los perros y la alusión al paraíso “liberal” de los políticos y periodistas, únicos beneficiarios del sistema.

<sup>1231</sup> Hay dos modelos de leyenda negra, nota GAMBRA. Una forjada en el siglo XVII respecto de las guerras religiosas en España y de la colonización de América, donde al español se le atribuye todo género de tropelías. La nueva leyenda negra, la que forjan los propios españoles contra sí mismos, es mucho más denigratoria: ya no se parte de la existencia de una civilización que pretendió –y consiguió en parte– unos determinados fines políticos, culturales y militares. Lo que llamamos España “es algo inexistente, como inexistente sería el mal mismo, sin mezcla de bien alguno. Algo como la oscuridad o el frío que se disipan con la luz o el calor que viene del exterior”. GAMBRA, “Atroz” (1974). Sobre la “vieja hostilidad protestante y revolucionaria” contra la tradición católica de la historia española, GAMBRA, “De Grimau al proceso de Burgos” (1974). El autor se refiere al “lado oscuro del alma española”, al “deporte nacional” de hablar mal de la propia patria, de denigrar el propio pasado. Es el camino de los “heterodoxos”, de los liberales del siglo XIX, de la “España invertebrada” de Ortega, que se vuelve general. GAMBRA, “El nacional masoquismo” (1987). Sobre la figura y el pensamiento de Ortega y Gasset, particularmente desde el ángulo de la tradición católica y la europeización cultural, GAMBRA, “Una polémique au sujet d’Ortega et sa signification profonde” (1959), pp.97-110.

<sup>1232</sup> GAMBRA, “De lesa patria” (1996), a propósito del desguarnecimiento de Ceuta y Melilla.

<sup>1233</sup> Las guerras de independencia americana tienen un significado profundo: fueron la réplica de lo que sucedió en la península. No fueron una guerra entre España y sus colonias, sino una guerra interior, civil. El denominador común del sector liberal fue el odio a la tradición hispana y a cuánto ésta representa. GAMBRA, “Simón Bolívar, el “libertador” (1983). En este sentido, la historiografía oficial –la que levanta monumentos– no se destaca por la justicia en la España de los dos últimos siglos. GAMBRA, “El glorioso insignificante” (1993). Las autoridades constitucionales conmemoran a Bolívar y a Rizal, por haberse sublevado contra España. GAMBRA, “Simón Bolívar, el “libertador” (1983), y GAMBRA, “Rizal” (1997). Sobre la querrela entre los españoles peninsulares y los pueblos hispánicos de América, GAMBRA, “El Espíritu de seriedad” (1951).

<sup>1234</sup> El caso del Parlamento foral de Navarra y la cruz laureada de San Fernando. GAMBRA, “Declaración de la Comunidad Tradicionalista-Carlista de Navarra”, s/f. Sobre la cruz laureada como símbolo de hispanidad, hidalguía y personalidad. GAMBRA, “Protesta por la retirada de la laureada del escudo de Navarra” (1981). El prestigio de Navarra histórica cantado por Shakespeare se esfuma en la nueva Navarra democrática. GAMBRA, “El prestigio de Navarra” (1983). Sobre la destrucción de la identidad política de Navarra, GAMBRA, “Navarra fue antes” (1977); GAMBRA, “Navarra no es negociable. No a todo referéndum” (1977); GAMBRA, “Navarra ... y el sofisma vasco” (1981); GAMBRA, “Otro cambio en el escudo” (1983); GAMBRA, “No seamos cándidos” (1998), con alusión a Pérez Galdós y sus frases contra

regionalismo centralista que niega la historia<sup>1235</sup>. Como consecuencia natural, surge el problema nacionalista y separatista<sup>1236</sup>, el peligro del desmembramiento<sup>1237</sup> y el correlato extremo del terrorismo<sup>1238</sup>.

La España moderna es la España fundada en la condena a la Guerra Civil (1936-1939), porque en el fondo se discierne que, tras ella, palpita la última eclosión de fe y de heroísmo del pueblo español<sup>1239</sup>. Es la España que cedió, al fin, a la europeización, presentada como una mera necesidad económica, cuando, en realidad, es una ejecutoria política anti-religiosa<sup>1240</sup>, una inserción en el entramado laicista de la Europa Unida<sup>1241</sup>.

---

Navarra y las provincias vascongadas. Sobre el nacionalismo en Navarra, GAMBRA, “El curioso impertinente y las opciones de Navarra” (1978); y GAMBRA, “El presbiterio de Pamplona y su tema vasco” (1983).

<sup>1235</sup> Sobre el verdadero y falso regionalismo, GAMBRA, “Autonomismos y separatismos demenciales” (1977), con amplias referencias al foralismo histórico de las Españas. Sobre la “democratización” de la diputación foral de Navarra, zaherida por los intereses de partido, GAMBRA, “El diputado foral y su partido” (1979). Sobre lo inverosímil de negar la identidad del Reino de Navarra, que es uno de los cuatro elementos constitutivos de la nacionalidad y de la corona española, GAMBRA, “Ante el tema de Navarra y la preautonomía vasca” (1978).

<sup>1236</sup> Sobre los separatismos en general, GAMBRA, “La desmitificación de la historia de España y los separatismos. El sentido del silencio de Dios: fragmentos de un discurso en su homenaje (1968), s/p. Sobre el decreto del año 1937 que suprimió el régimen foral de las provincias vascongadas, nuestro autor sostiene que fue arbitrario en su origen, injusto en su contenido, impolítico en su intención y desastroso en sus consecuencias. GAMBRA, “Unas insólitas declaraciones” (1975). Sobre el absurdo histórico del separatismo español, GAMBRA, “El cantonalismo de arévacos y vectones” (1995). Sobre el separatismo vasco y la mitificación histórica del nacionalismo abertzale, GAMBRA, “Aquelarre” (1998); GAMBRA, “El porvenir de unos y de otros (por sus frutos los conoceréis)” (1988); GAMBRA, “Consejo nacional y nacionalismo vasco” (1971); GAMBRA, “La palabra “Euskadi” en la prensa española” (1976); GAMBRA, “Victor Pradera y el autonomismo vasco” (1978); GAMBRA, “La crisis de la modernidad, 1ª nota” (1995), con alusión a Sabino Arana. Sobre la Gran Euskadi y el país inventado, en una expansión sin límites de la imaginación, GAMBRA, “Elías Querejeta y el imperialismo euskadiano” s/f, y GAMBRA, “España anestesiada” (1980). Sobre el nacionalismo vasco-navarro, GAMBRA, “Extrañas coincidencias universales” (1978). Sobre el separatismo canario, GAMBRA, “Guanches y Godos” (1976). Sobre las querellas idiomáticas, GAMBRA, “Cuando castellano, castellano” (1992), y GAMBRA, “El Proyecto de ley de autonomía universitaria” (entrevista conjunta) (1980). Sobre las banderas inventadas de la Guardia Roja (Galicia, Andalucía, País Vasco y Castilla-León), GAMBRA, “Las banderas que hay y las que faltan” (1978).

<sup>1237</sup> GAMBRA, “La geografía se complica” (1978). Quizás, en el futuro, la única bandera prohibida en España sea la bandera española, GAMBRA, “Las más altas cotas del cinismo y de la hipocresía” (1978).

<sup>1238</sup> Sobre la integradora progenie de las Españas y la importancia del País Vasco en la historia hispana, GAMBRA, “Foralismo y nacionalismo vasco” (1974), pp.940-942. Sobre la subversión, como método revolucionario, GAMBRA, “El absurdo y sus repercusiones ultramarinas” (1975), a propósito de la deformación de la historia de Castilla en sus relaciones con las provincias vascongadas. Sobre la ETA, GAMBRA, “ETA es el ejército del nacionalismo vasco” (1988); GAMBRA, “El asesinato del día” (1996); GAMBRA, “El obispo Setién y sus sintonías” (1995); GAMBRA, “El Proyecto de un diálogo entre ETA y el gobierno” (1997); GAMBRA, “Lizarza” (1989), sobre los ambientes dominados por la ETA. Sobre la ETA y el carlismo, GAMBRA, “Carlistas” (1988); GAMBRA, “La progenie de ETA y el carlismo” (1989); y GAMBRA, “La ETA y el carlismo” (1992), con alusión a Valle Inclán. Sobre las manifestaciones “democráticas” contra la ETA, GAMBRA, “El balar de los corderos” (2000). Sobre los doce clérigos separatistas fusilados por los nacionales, GAMBRA, “Fusilados no beatificables” (1993).

<sup>1239</sup> Anota Gamba que “Las guerras, como las enfermedades, no se proyectan ni desean, sino que sobrevienen y se afrontan o se padecen”. Y que en ese evento, se aplica siempre la doctrina de la guerra justa. “Ni aún la guerra declarada y abierta es para matar al enemigo, sino para ponerlo fuera de combate y vencerlo”. GAMBRA, “Las tres Españas: la roja, la blanca y la rosa” (1996).

<sup>1240</sup> GAMBRA, “La “urgente” europeización y el voto premilitar” (1974). La incorporación a la Europa laica y puramente económica significa abjurar de la propia historia española. GAMBRA, “Roma no paga a traidores” (1971).

<sup>1241</sup> GAMBRA, “La esperanza, virtud del presente” (1999). La adhesión a Europa unida es la lucha de España por su dependencia económica y política. “En la jaula de la Europa naciente nadie entrará por su peso

Es la España del tópico (democracia) y del complejo (europeísta de inferioridad)<sup>1242</sup>. No le ha sido concedido, sin embargo, gozar de los frutos prometidos, al menos a nivel político. La España democrática es la España del desgobierno, pues carece de un principio de *auctoritas*<sup>1243</sup>. Es la España cooptada por los partidos políticos, que se reparten el bien público como botín<sup>1244</sup>, a la sombra de la venalidad<sup>1245</sup>. Es la España que se cansó de ser heroica, y se ha reducido, vergonzosamente, a suministrar el confort en vez de transmitir su mundo espiritual y valoral<sup>1246</sup>.

La España actual es aquella que ha renunciado a ser España. Es España en la crisis más honda de su Historia.

## VI. CONCLUSIONES SOBRE EL CAPÍTULO IV.

1. La Historia es un proceso compuesto de tres ámbitos que se articulan a modo de círculos concéntricos: los actos humanos, su inserción en el tiempo y en el espacio, y los planes transtemporales de la Providencia divina, cuyo sentido global puede conocerse a partir de ciertos hitos de la Historia Sagrada. Ni la explicación de la temporalidad cíclica de los antiguos, ni la interpretación racionalista, idealista o existencialista de los modernos, reemplazan el valor explicativo de la Filosofía de la Historia Cristiana.

2. La persona humana no es puramente un ser sucesivo, sino también reflexivo. Es capaz de asumir una “suiposesión” del tiempo, con la que dota de sentido a la vida personal. El valor de cada vida personal se completa de un modo definitivo y global con la muerte, que desde la perspectiva cristiana no es un término, sino un tránsito, sometido al juicio de Dios. La Historia de los pueblos también está sometida al juicio de Dios, en su horizonte escatológico. Ambos sentidos, el personal y el histórico, pueden anteverse a su término, desde ciertos ángulos, con la criteriología católica.

---

histórico o cultural, sino por su renta nacional. *Ridiculus mus europeus*” GAMBRA, “La guerra de la dependencia” (1990). El autor destaca que a los Estados Unidos de Norteamérica le interesa verse rodeado, por razones estratégicas, de democracias inorgánicas y laicistas. GAMBRA, “La identidad de los indiscernibles” (1995).

<sup>1242</sup> GAMBRA, “La España sin tópicos ni complejos” (1977).

<sup>1243</sup> Nuestro autor sostiene que “España está enferma. O está muerta”. Pero “si es un cadáver, hay que resignarse al destino común de los cuerpos muertos, que es la descomposición”. En realidad, el país requiere de una terapia de urgencia. Y para eso necesita, ante todo, de un gobierno en el genuino sentido de la palabra, que enfrente los problemas reales y deje de “jugar al juego democrático” o a la “estrategia de partido”. GAMBRA, “¿Cómo arreglaría y salvaría usted a España?” (1980).

<sup>1244</sup> Los partidos políticos, como elementos del régimen democrático liberal, suponen la teoría según la cual los principios y las creencias religiosas solo existen –a los efectos de la gobernación de los pueblos– como meras opiniones individuales. Los partidos no representan los intereses de profesiones y pueblos concretos, sino al individuo abstracto, pura ideación revolucionaria. GAMBRA, “El Carlismo y los partidos” (1974).

<sup>1245</sup> GAMBRA nota que en materia de ideas, el PP es indiscernible del PSOE. En los partidos todo parece ser mentira, partiendo por el nombre que se asignan. Es el resultado de un sistema exento de todo principio o norma moral superior. GAMBRA, “La identidad de los indiscernibles” (1995). En polémica pública, el autor sostiene que los grandes beneficiarios del sistema democrático son los partidos. Por eso la España actual les parece una época luminosa. “Cada uno habla de la feria como le fue en ella”. GAMBRA, “Esta arcadia feliz” (1995). Comenta GAMBRA que “durante la “oprobiosa” el pueblo español apenas pagaba impuestos, y hoy, con democracia, hay que sostener todo el sistema. GAMBRA, “Quousque tandem (Hasta cuándo?)” (1997).

<sup>1246</sup> GAMBRA, “La niebla” (1971).

3. Para el Cristianismo solo puede haber “progreso *en la* Historia”. Para la Modernidad, en cambio, hay “Progreso *de la* Historia”. En los tiempos ilustrados y durante el siglo XIX, la Modernidad racionalista soñó con dominar la Historia por completo. Quiso configurar su propia temporalidad de la mano de Comte, Kant, Hegel y Marx, figuras representativas del intento. Pero con la crisis del racionalismo, la previsibilidad de la Historia se ha escapado de las manos. Y la temporalidad moderna también entra en crisis, que Gamba analiza en su dinamismo histórico, psicológico, sociológico, moral y antropológico.

4. La crisis de la temporalidad moderna se manifiesta particularmente en la subyugación de los hombres a los “vientos de la Historia”. El resultado es la destrucción de la temporalidad humana por: (i) la pérdida de la conciencia histórica; (ii) la negación volitiva de la imprevisibilidad del futuro; (iii) la creencia en la organización técnico-futurista; (iv) la sustitución de la realidad por la “visión del mapa”; (v) el sometimiento del “tiempo personal” al “tiempo universal”; (vi) el decaimiento de la moralidad; (vii) la actitud filisteas; y (viii) la adoración de la facticidad acelerada y delicuescente.

5. La facticidad acelerada, epítome decadente del “Progreso” racionalista, conlleva un proyecto de ideación de un mundo nuevo, técnico-organizativo y virtual, que se aleja progresivamente de la realidad natural y humana. Sería imposible que este fenómeno colonizara la temporalidad del hombre medio, si no fuera porque la propia civilización en la que está inserto está en crisis y no ofrece resistencia.

6. La crisis de la civilización actual es, en su estructura, una crisis dentro de la crisis. La crisis posmoderna –con su propio dinamismo– surge de la crisis del racionalismo como concepción de mundo. Se caracteriza por la ausencia de referentes y finalidades que trasciendan al movimiento acelerado que se imprime al propio tiempo. Las transformaciones se pliegan unas sobre otras sin haber depositado sus sedimentos en la realidad social, y sin sujetarse a una orientación global que las vincule a algo o a alguien. Las transformaciones que incoa el proceso desvinculador ahora mutan sin un sentido primario que las anude en una cultura o espíritu común.

7. Son cuatro los aspectos más salientes de la actual crisis de nuestra civilización: (i) llevar a la cumbre la “edad de la Revolución”; (ii) consolidar regímenes políticos anti-naturales e insolidarios; (iii) sustituir la verdad de la moral por los “valores” que favorecen la indistinción; y (iv) alimentar la delicuescencia universal.

8. Desde este último ángulo, la civilización contemporánea se puede caracterizar como: (a) la civilización de la humanidad “sin fronteras”; (b) del racionalismo “activista” del presente; (c) del espejismo; (d) de la inmoralidad por antonomasia; (e) de los “derechos humanos” y de la contestación universal; (f) de las categorías políticas necias y tautológicas; (g) de la deshumanización; (h) del espíritu anti-religioso. En fin, es la civilización que pone fin a la Civilización.

9. La crisis de la Iglesia Católica –crisis en su devenir histórico– influye sobremanera en la crisis de la Civilización. Particularmente, si se atribuye a la Iglesia el papel de sostener espiritualmente a la Civilización Occidental. Aún cuando Occidente huya de la casa paterna y reniegue de su filiación, le influirá lo que ocurra en la Iglesia, por la relación inevitable que hay entre lo que ha sido definido desde la Historia –la Civilización cristiano

occidental- y lo que se pretende a futuro: desarrollar una civilización poscristiana o anticristiana.

10. La Iglesia Católica padece una crisis universal. El enfoque de la “auto-demolición”, particularmente dinámico a partir del Concilio Vaticano II, parece ser el más claro para dar unidad de significado a los distintos aspectos de esa crisis.

11. Si se pudiera tomar prestada una imagen para describir la “crisis de la Iglesia”, se diría que Ella ha sido afectada por un cáncer. Y que el cáncer tiene un nombre. Gamba, siguiendo el uso común del pensamiento tradicional católico, le denomina “progresismo”. El progresismo representa (i) la actitud y la tentación temporalista al interior del Catolicismo; (ii) la última forma de expresión del “insensato” racionalista; (iii) el movimiento “recolector de las herejías”; (iv) la aceleración del tiempo *de la Iglesia*; y (v) la abjuración de lo sagrado.

12. La crisis de la Iglesia ha tenido amplias proyecciones temporales. Cuatro son las principales: la secularización del orden político-social católico, impulsada por la propia jerarquía eclesiástica; el “cambio de bando” de la Iglesia visible, entre cuyos síntomas se encuentra la alianza moral con la democracia moderna; la penetración liberal / socialista en los medios eclesiásticos; y la difusión global del pacifismo, con el consiguiente desarme de la militancia católica.

13. La crisis de la civilización y la crisis de la Iglesia han alcanzado también a España. Gamba se inserta dentro de la corriente filosófica e historiográfica que ve la génesis, la vocación y el desarrollo de España esencialmente ligados a la inherencia a la fe católica. España representa un caso singular, pues no son solo sus bases genéticas, sino la propia unidad nacional y la forma de su cultura las que emergen y se desenvuelven apoyados en esa cosmovisión.

14. La historia de España se desarrolla en tres etapas: (a) la Reconquista, que es el período de construcción de la civilización hispano-católica; (b) el descubrimiento y colonización de América, que es la etapa de expansión; y (c) la reacción contra los principios del protestantismo, de la Ilustración y de la Revolución Francesa, que corresponde al período de defensa de la Cristiandad. En todo este proceso, el destino de España ha estado unido íntimamente al principio católico. Ella fue, desde la Paz de Westfalia, el sagrario de la “Cristianitas minor”, cuyo reflejo más característico durante el siglo XIX y hasta la guerra civil española, son los levantamientos realistas y carlistas.

15. La idea de que la singularidad española ha tenido que ser defendida de los adversarios de la Cristiandad, es el drama inacabado de la Historia de España. Particularmente desde los tiempos de Franco y la implantación de la democracia. La España actual es aquella que ha renunciado a ser España. Es España en la crisis más honda de su Historia.

## CONCLUSIÓN

La presente investigación ha tenido como objeto estudiar la filosofía antimoderna en la obra de Rafael Gamba (1920-2004): sistematizar sus escritos, identificar sus principales tesis, medir sus alcances, descubrir sus aportes diferenciales.

Los resultados son los siguientes:

1. La “Modernidad” es un proceso de carácter complejo, de sentido unitario, susceptible de ser captado como un todo, visualizando su lógica interna. Autores de muy distintas tendencias han propuesto, a estos efectos, categorías explicativas centrales, haciendo de la “Modernidad” uno de los ejes de sus preocupaciones filosóficas. Rafael Gamba (1920-2004) se inscribe dentro de estos pensadores.

Al respecto, destacamos a Blumenberg (que describe la Modernidad en términos de “legitimidad”), a Marramao (que la considera como un proceso de “transferencia teológico-metafísica” y de “aceleración”), a Gauchet (que la concibe como un proceso de “retirada de la religión”), a Bauman (quien la caracteriza como el desarrollo creciente de la licuefacción) y a Corrêa de Oliveira (que sostiene que el vector esencial de la Modernidad es la “Revolución”)

Gamba se ubica en las antípodas de Blumenberg. A diferencia del filósofo germano, la “Modernidad” se deslegitima, sin matices, en la medida que a través del racionalismo rompe con la realidad. Nuestro autor tampoco coincide con Marramao. La secularización no es algo positivo, sino perturbador. Frente a Gauchet, sostiene que la Modernidad, sellada en el laicismo, tiene un significado radicalmente anti-cristiano. La neutralidad debe descartarse. Coincide con Bauman, en que la Modernidad es un proceso de disgregación de todo lo estable. La Modernidad está encadenada a su vocación destructiva. Finalmente, está de acuerdo con Corrêa de Oliveira en que la Cristiandad es el horizonte de significado para comprender la Modernidad. Caracteriza a ésta por su sistema filosófico central: el racionalismo.

2. En la crítica anti-moderna, Gamba se sirve no sólo de la tradición filosófica clásica. Su mirada es enriquecida por los problemas que acuciaron a la fenomenología, al bergsonianismo, a la filosofía de la conciencia, al vitalismo, al existencialismo, incluso al decadentismo y a ciertos filones –sobre todo lingüísticos- del posmodernismo.

Al respecto, el filósofo español formula su propia postura sobre la Modernidad, sea en cuanto a su génesis, sea en cuanto a su desenvolvimiento, y a su crisis. La Modernidad es vista desde ciertos presupuestos: la fe cristiana, la cultura clásica y la doctrina del orden natural societario, con fórmulas originales y de un modo vivencial, con el objeto de sensibilizar a sus contemporáneos.

3. Si se analiza la Modernidad desde los tres presupuestos señalados precedentemente, los resultados no pueden ser más negativos. Desde el presupuesto de la fe, la Modernidad aparece como un movimiento que rechaza su influjo en la conformación de la sociedad temporal. Desde el presupuesto del orden natural, se visualiza como un proceso tendente a su sustitución por los artificios de la razón pura. Desde el presupuesto de la cultura

clásica, la génesis y desarrollo modernos se hacen posibles por la negación o tergiversación de sus descubrimientos.

En razón de lo anterior, la Modernidad produce una “contra-cultura”: (a) la “contra-cultura” del racionalismo, que conduce a la deshumanización total; (b) la “contra-cultura” de los *medios*, y no de los *finés*, que conspira contra el orden espiritual y el sentido de la vida; (c) la “contra-cultura” del “*activismo y de la temporalidad fluyente*”, que nos usurpa el tiempo y el espacio; (d) la “contra-cultura” de la *desorientación* existencial; (e) la “contra-cultura” del *caos* frente a la civilización del *cosmos*, propia de la cultura clásica.

4. La Modernidad puede ser concebida como un proceso que se desenvuelve en dos dimensiones: la *filosófica* (perteneciente al mundo de las ideas) y la *histórica* (que se prolonga al mundo de los hechos).

5. El desenvolvimiento *filosófico* de la Modernidad se manifiesta en un proceso de ideas y sistemas filosóficos que van germinando y desplegándose desde el siglo XV hasta nuestros días. Posee un denominador común y una lógica interna que permiten unir los diferentes autores, ideas o corrientes, y la correlación próxima o remota entre ellos.

a. La Modernidad filosófica tiene su génesis en el “salto civilizatorio” del humanismo renacentista y del protestantismo, que representan el aspecto de crítica u oposición a la civilización medieval y cristiana.

b. En sustitución del Cristianismo, la Modernidad diseña una cosmovisión propia. Se trata del racionalismo. La oposición entre racionalismo y cristianismo es de principio. Y es la clave para comprender la herencia antiteísta de la Modernidad.

c. El racionalismo traslada la condición de ser necesario desde Dios al mundo en que vivimos. En este plano, la contingencia no es algo real, sino un defecto de nuestra capacidad de conocer. La realidad no es algo contingente que recibió la existencia y requiere ontológicamente de un ser necesario como causa, sino que, en su entidad total, descansa en sí mismo y se explica por sí.

d. El racionalismo, antes que una propuesta epistemológica, es una concepción metafísica, derivada de una postura teológica. De esta concepción surgen, como consecuencia, las dos tendencias generales del pensamiento moderno. Primero, la tendencia a reducir el orden del ser de lo complejo a lo simple, de lo superior a lo inferior, en un esfuerzo por leer el universo como una estructura necesaria, traducible, para el hombre, en fórmulas matemáticas. La segunda tendencia es el imperio absoluto de la idea de progreso en el quehacer humano. La Modernidad considera la historia como un ascenso geométrico hacia el conocimiento perfecto del mundo. Si la contingencia es un defecto, llegará una época en que se conozca de tal manera el universo, que todo se le hará predecible.

e. A partir de Descartes - el primer filósofo “constructivo” del pensamiento moderno- los sistemas se van sucediendo unos a otros. De cada cual es posible señalar su aporte al ideal racionalista, el que, por un proceso de superación, va aflorando en concepciones cada vez más refinadas. Gamba estudia con particular atención a Malebranche, Spinoza y Leibniz, que encarnan el racionalismo “dogmático”. Analiza el empirismo inglés, con su crítica

corrosiva a los fundamentos del entendimiento humano. Y a Kant, que con su síntesis genial salva y reformula el ideal racionalista, delimitando la estructura y el estatuto del conocimiento científico en cuanto producto del espíritu humano y soporte intelectual del racionalismo en sus principales tesis.

f. El racionalismo evoluciona hacia lo que Gamba denomina idealismo *absoluto*, de carácter *lógico* o *universalista*. A través de él diversos sistemas filosóficos ensayan, durante el siglo XIX, una especie de divinización de la razón humana, en cuanto le atribuyen no solo el poder de informar una materia ajena a él, como Kant, sino también la capacidad de crear el conocimiento humano en todos sus elementos. La realidad se convierte en producto del espíritu. Fichte, Schelling, Hegel y Schopenhauer son los más certeros representantes de esta tarea. Un especial papel se reserva a Marx y a la interpretación materialista de la historia.

g. El tránsito del siglo XIX al XX inicia la crisis del racionalismo, como concepción del universo. Lo que no impide desarrollos subsecuentes, como la interpretación marxista a partir de Gramsci, la filosofía “cientificista”, el neokantismo, el llamado “neorrealismo” y el neopositivismo, particularmente el del Círculo de Viena.

h. Son tres los hechos que producen la crisis del racionalismo y que permite la dilatación de los espacios de la duda: los hechos *científicos* (Planck, Heisenberg, Einstein), los hechos *filosóficos* (la gama de corrientes que se enfrentan al racionalismo), y los hechos *históricos* y *políticos*, que producen la increencia en los ideales ilustrados. En materia filosófica, Gamba estudia e integra los aportes de Bergson (la *durée réelle*, como concepción intuitiva del tiempo), James (la teoría pragmática), Dilthey (la vida como conexión de sentido), Brentano (la recuperación de la intencionalidad) y Husserl (la *epoché* y la reducción eidética), y el existencialismo, con sus principales figuras.

i. La “mundanidad” en estado puro del existencialismo cerrado a la trascendencia es la base de lo que conocemos por “posmodernidad”, en donde concluye el itinerario de la filosofía moderna. Es una época en la que ya no caben las certezas racionalistas universales, aunque depende aún de sus condicionamientos. Una época caracterizada por el último ensayo de adoración del Hombre. Y también por el “trágico eclipse” del espíritu humano, y, con él, de la filosofía.

6. Identificado el desarrollo de la Modernidad en el ámbito de las ideas *filosóficas*, se impone la tarea de determinar cuál ha sido el grado de realización *histórica* y con qué acciones o instituciones privilegiadas la Modernidad filosófica ha penetrado en la vida de los hombres, hasta llegar a conformar la historia de Occidente.

a. La Modernidad se sirve de los mitos para que sus ideaciones alcancen al hombre común. Los configura de un modo perverso. Particular relevancia da Gamba a lo que denomina el mito del *Progreso*, de la *Revolución*, de la *Historia* y de la *Ciencia*.

b. La Modernidad tiene una finalidad política subyacente. Crear el hombre nuevo y la sociedad nueva. En este sentido, la Modernidad es una rebelión o una revolución contra el orden establecido, contra el influjo del Dios cristiano, contra la naturaleza misma, pues, en definitiva, pretende sustituir a Dios en su mismo poder creador. Históricamente, la Modernidad puede ser descrita como un proceso de destrucción de la ciudad terrena y de la civitas cristiana; como un proceso de “desacralización” de lo humano.



c. Concurren a esta obra de demolición una serie de tesis políticas y sociales que permiten al racionalismo explicitar su ideal terreno para definitivamente encarnarse en la historia a partir de la Revolución Francesa, proyectándose en el Estado moderno. Las concepciones políticas que le han inspirado, particularmente el liberalismo, el socialismo y el comunismo, concurren todas en el mismo sentido, aunque en distinto grado y con diversas ejecutorias

d. En este sendero, Gamba evalúa la huella dejada por Occam, Bodino, Hobbes, Locke, la ilustración francesa, Rousseau, Kant, Hegel, Marx. Y hechos históricos como la Paz de Westfalia, la revolución inglesa de finales del siglo XVII, la Gran Revolución de 1789, las revoluciones del siglo XIX, el desarrollo del capitalismo industrial, la masificación de la sociedad y el bolchevismo. La reacción contra el racionalismo político durante el siglo XX, que podría haber sido sana, derivó en las dictaduras fascista y nazi, que terminaron por emular la obra de aquel.

e. A partir de la década de los sesenta, la destrucción de la ciudad humana y de la *civitas* cristiana se puede dar por completa en sus elementos esenciales. Lo que resta son elementos de sobrevivencia.

f. Con la caída del muro de Berlín, se inicia una nueva etapa en la Modernidad. La era de la increencia completa, el tiempo de la delicuescencia final, la época de las rebeliones “cósmicas”. El blanco ya no es el orden político social o religioso, sino el alma humana. Como el orden fue destruido, se avanza en la pérdida de su recuerdo o nostalgia. La vida personal es intervenida en sus últimos residuos por la vía del desarraigo, la uniformización planetaria, la tecnocracia universal, la “desreligación” y la intervención jurídica.

7. El proceso que culmina con la total disgregación de la ciudad de los hombres y de la *civitas* cristiana, y que camina rumbo a la cabal deshumanización de la persona, tiene responsabilidades históricas sobre las que hay que reflexionar.

a. Lo que llamamos Modernidad débil, posmodernidad, o etapa delicuescente -el último y definitivo empuje del movimiento destructivo de la Modernidad-, no hubiera logrado los resultados alcanzados sin el consentimiento de los propios afectados. Sin la “traición de los clérigos”

b. Especialmente debe analizarse la responsabilidad de las elites y de la jerarquía visible de la Iglesia Católica, considerada faro espiritual de Occidente. El fenómeno del “suicidio colectivo” es algo que hay que pesar en la línea de la “racionalidad del mal”.

c. La Modernidad ha logrado su meta destructora. Pero en el proceso, también ha demolido sus constructos. Humanamente hablando, el futuro ya no le pertenece. El futuro ha quedado abierto, sin dirección preponderante.

8. Estos resultados anudan el Capítulo I, a modo de visión de conjunto de las principales tesis de Gamba. Pero, subsecuentemente, hay tres grandes ámbitos donde nuestro autor se detiene con particular preocupación: la persona humana, la relación con Dios y la crisis terminal de la civilización occidental. De ahí el título de los Capítulos II, III y IV: “el drama del hombre moderno”, “el Silencio de Dios” y la “crisis de la Historia”, respectivamente.

9. El drama del hombre contemporáneo consiste en sufrir, con un peso adicional a lo ordinario en la condición humana, la obra a la que le ha abocado la Modernidad. El hombre moderno se encuentra alejado de lo que es, propiamente, la sociedad. Al punto que está incapacitado, la mayor parte de las veces, para discernirlo.

10. La Modernidad ha negado y destruido los componentes esenciales de la genuina sociedad, fundada en la sociabilidad integral del ser humano, en todos sus estratos ónticos, en el conjunto de sus facultades.

El racionalismo ha hecho perecer la “sociedad de sociedades”. La Modernidad ha demolido, asfixiado o debilitado cada uno de sus componentes: los cuerpos asociativos; la familia, la educación y la cultura; la tradición, las costumbres y las instituciones. Ha anulado, incluso, la virtud social y la libertad local, pervirtiendo el uso de la libertad personal.

a. El hombre moderno se inserta, así, en una vida colectiva que tiende inexorablemente a la disgregación de lo común en todos los ámbitos. Ha destruido los cuerpos asociativos, en la plenitud de su ser y obrar, desconociendo que la sociedad no es una estructura extrínseca sino una urdimbre intrínseca. En la “sociedad racional” todas las asociaciones son solo restos de lo que fueron, sombras de lo que podrían ser.

b. Por ser parte del “irracional histórico”, la Modernidad ha desnaturalizado la familia, ha desvinculado la propiedad, y ha privado a la educación de su ascendencia tutelar, moral, afectiva y ambiental. La sociedad racional se ha vuelto colectivo inhumano.

c. La Modernidad ha construido una civilización que da la espalda a la “superior sociabilidad” del espíritu. La Modernidad nos coloca en la paradoja de una civilización que ha perdido su carácter civilizador. Incapacita para el más alto grado de vida humana, la contemplación. Y, a su vez, reduce la vida activa a su dimensión puramente instrumental, encerrando al hombre en la temporalidad inmanente del progreso puramente técnico.

d. La “sociedad racional” ha destruido las costumbres e instituciones, fondo vital de los cuerpos asociativos. El ser humano se ha quedado sin protecciones sociales, sin mediaciones morales, sin garantías jurídicas y sin antemuros frente el Poder. La retórica emancipadora de la “sociedad racional” cubre, con una pretensión constructiva, una inmensa obra destructora.

e. No hay vida buena sin virtud y sin libertad. El drama del hombre moderno es que en la “sociedad racional” no hay lugar para ninguna de las dos. La virtud es, a lo más, una opción individual, privada de su influjo social y político. La libertad para los modernos, es más una libertad declamada que una libertad vivida personal y socialmente. Una pura *libertas a coactione* sin orden ni finalidad, sin enraizamiento perdurable en la *libertas arbitrii*.

f. El drama del hombre moderno es vivir sin tradición, esto es, sin el sentido acumulativo del progreso, sin el marco axiológico temporal del propio acontecer. Para la Modernidad no hay tradición, porque no hay herencia que conservar, ni patrimonio común que entregar, ni donación a la que agradecer, sino rémora, constricción, obstáculo, atadura.

La “sociedad racional” no necesita de la tradición. Su obra es la Revolución, no el progreso acumulado.

11. La Modernidad ha construido una sociedad “nueva”, fuera de los alcances de la naturaleza social de la persona. Entre concepciones individualistas y colectivistas, el resultado común de los esfuerzos racionalistas es la “no-sociedad”. Un colectivo construido artificialmente para rechazar la sociabilidad integral del ser humano.

a. Destruída la sociedad de sociedades en sus distintos componentes, le ha sustituido la democracia moderna, obra prima de la Revolución Francesa, la más acabada obra social contra natura. Inspirada en el racionalismo y en el antropocentrismo, funda el colectivo artificial de individuos abstractos, incualificados, inexistenciales; crea el Poder inmenso, inhumano, instrumento de la razón descarnada; estatiza la existencia humana; uniforma la posible vida asociativa; opera la transformación del pueblo en masa; transmuta el gobierno en administración burocrática.

b. La Revolución industrial corre en paralelo con la democracia moderna en la destrucción de la “sociedad de sociedades” y en la construcción de la “sociedad racional”. La Revolución industrial y las sucesivas prolongaciones le han robado a la persona el tiempo y el espacio. Ya no son suyos, porque ya no son propiamente humanos. Han sido invadidos por el ritmo acelerado de la máquina, por la lógica de la eficiencia y de la uniformidad, por la ausencia de sentido moral, por los requerimientos “objetivos” del “trabajismo”, de la producción y del consumo.

12. El drama situacional del hombre moderno, al que no le es dable vivir en una genuina sociedad, se convierte en un problema personal.

a. Primero, por la “huída de la metafísica”. Con ella se designan importantes falencias correlacionadas entre sí. Primero, el oscurecimiento de la inteligencia, en virtud del giro epistemológico. Segundo, la transformación de la realidad en *poiesis*, como nuevo hábitat humano, por obra de la razón matematizante. Tercero, el rechazo al ser y, en consecuencia, a la verdad, y la condena a vivir en el cambio sustancial y permanente. Cuarto, el ocultamiento de Dios, mediante la destrucción del orden de lo creado.

b. Segundo, la “huída antropológica” que connota la prescindencia de la Modernidad de todo lo humano visible y valorable, y, luego, de toda noción de bien específico de la naturaleza humana. Ambos son reemplazados por un mundo dominado por la simulación planificadora del racionalismo, donde no hay lugar para el verdadero consuelo del dolor existencial, inherente a la condición finita de la persona.

c. Tercero, la “huída de la ética”, que equivale al rechazo del hombre moderno a esculpirse moralmente a sí mismo, para vivir de lo exterior. Exterior, que su vez, ha sido transmutado desde una naturalidad armónica a una artificialidad que aleja de las necesidades espirituales más profundas del ser humano. El drama del hombre moderno consiste en ser atrapado por la mera exterioridad del vivir: la existencia dispersa, el “vautrien”, la postura esteticista, el miedo al “mundo de detrás”.

d. Cuarto, la “huída de la templanza”. La “huída de la ética” conlleva el desinterés por el cultivo de las virtudes morales. En particular, de la templanza. La Modernidad ha creado

condiciones sociales que vuelven casi imposible la práctica personal de esta virtud, llave del equilibrio interior.

e. Quinto, la “huída de la tradición”, que ha dejado al hombre moderno en una condición de abandono existencial. Se ha quedado sin sus lazos vitales estables y sin sus amores sociales concretos; se le ha privado de su último hábitat natural: la familia; ha dejado de comprender la vida como una “suma de edades” y la ha transformado en infantilización progresiva y búsqueda incongruente de eterna juventud; ha surgido la ciudad de la técnica, hecha de autómatas, sin contacto con la realidad, atrapados en un mundo progresivamente virtual, en continua obsolescencia.

f. Sexto, el hombre contemporáneo vive dominado por el ritmo del trabajo productivo. Con la destrucción de la tradición, la familia y los cuerpos asociativos vigorosos, la sociedad industrial ha desvirtuado el trabajo como actividad humana con sentido propio, y, por otro lado, ha hecho de él una forma de idolatría.

g. Finalmente, la delicuescencia es un fenómeno que avanza en la vida personal del hombre moderno hasta hacerle perder el influjo de un fin último que oriente vitalmente su existencia:

- La sociedad liberal en la que se inserta es la culminación de un proceso histórico que ha llevado a disgregar o desvalorizar los lazos humanos más radicales.

- El “extrinsecismo” o la mirada cosificadora del mundo ha producido en Occidente la desintegración de la propia cultura. La persona ha quedado en una condición radical de desamor a lo propio y es empujada a la vivencia de lo anómalo.

- El proceso individualista no ha significado una exaltación del individuo sino una despersonificación del ser humano.

- La Modernidad ha construido una civilización que provoca en la persona la tendencia a huir del medio humano, en la medida que ha sido gravemente trastornado por la técnica y el artificio. La supercivilización tecnológica ha desnaturalizado el entorno, y, a ese título, empuja, por reacción, al estadio primitivo de un eventual retorno nihilista a la naturaleza.

13. El drama personal del hombre moderno se prolonga a las relaciones con Dios. Es la materia que aborda el Capítulo III.

El silencio de Dios es particularmente visible en los dos últimos siglos. El Dios cristiano ya no tiene lugar en las configuraciones políticas de la Modernidad. Es más, se exige su expulsión como principio y como realización. Dios parece callar ante el desmantelamiento del “Reino”, la caída definitiva de la Cristiandad y su sustitución global por la democracia moderna.

14. Para comprender el problema en toda su magnitud, es preciso analizar sus dos extremos. En primer lugar, el “Reino”, la “Cristiandad”, como ordenación política donde Dios se encuentra presente. Y donde “el orden” se vuelve humano. En segundo lugar, la “democracia moderna”, el artificio político que ha sido creado para expulsar a Dios de la

sociedad. Y donde el hombre, más allá de las promesas fantasiosas de los modernos, se encuentra en una situación de inhumanidad, de “exilio”.

15. Hay dos modos de aproximarse al “Reino”: a través de imágenes y metáforas, o mediante conceptos.

a. El punto de partida del “Reino” no es “técnico”, sino existencial. No se edifica sobre la razón pura, sino sobre un proceso vital de donación, de compromiso (*engagement*), de domesticación/apropiación (*apprivoisement*). No nace de un pacto calculador, sino del *fervor*, de los lazos que va creando la historia familiar, la historia local y la historia patria.

b. El “Reino” se construye sobre la *aceptación*, no sobre la utilidad; sobre los imperativos de la vida, no sobre los derechos del Hombre.

c. El “Reino” es una *mansión* para el hombre. Le alberga, dándole un sentido al espacio y al tiempo, de un modo continuo, generacional y acumulativo. Por eso, es también *rito*. La vida política adquiere el valor de lo “propio colectivo”. El destino común se hace próximo y entrañable.

16. Desde el ángulo conceptual, se puede comprender el “Reino” a través de un conjunto de elementos definitorios: la “comunidad”, la “comunidad política”, la “monarquía social y representativa”, la “unidad (política) religiosa”, la Cristiandad.

a. El presupuesto social del “Reino” es la “comunidad” (*Gemeinschaft*), fundada en los estratos más profundos del ser, y no la “sociedad” (*Gesellschaft*), basada en elementos puramente voluntario-contractuales.

b. Como sociedad *raíz*, la “comunidad” se opone a la “sociedad racional”: es creación originaria del espíritu humano encarnado e histórico, y por lo mismo, imprevisible e irreplicable. Es sociedad *cordial*, no deducida de principios abstractos o elaboración metódica o causal. Es sociedad “*supra-racional*”, y, como tal, tiene una dimensión inabarcable de riqueza y de misterio, de impenetrabilidad explicativa.

c. Desde un punto de vista analítico y estructural, la “comunidad” es la expresión plena de la genuina sociedad, de la “sociedad de sociedades” que se revisó en el capítulo II. Se compone de cuatro elementos histórico-naturales: el *sociedadalismo*, el *institucionalismo*, la *tradicción* y el vínculo *religioso*.

d. Supuesta la realidad de la “comunidad”, el “Reino” equivale a “comunidad política”. La “comunidad política” es la maduración de la “comunidad” o “sociedad de sociedades”. La “comunidad política” surge del desenvolvimiento de la sociabilidad natural e histórica, excluyendo por definición la estructura superior estatal que el racionalismo impone al hombre concreto, subsumiéndolo.

e. Respetando las bases naturales e históricas, siempre peculiares, amoldadas al espacio y al tiempo, la “comunidad política” se define por el fin –el bien común–, y por la causa formal (el buen gobierno), y no por su estructura, como el Estado moderno democrático.

17. El “Reino”, en términos estrictos, equivale a “Monarquía social y representativa”.

a. La Modernidad ha sembrado tantos equívocos sobre la materia, que se imponen algunas distinciones aclaratorias. Las formas de gobierno *clásicas* –monarquía, aristocracia, democracia- incluyen la rectitud de la justicia y el bien común como principios basales. Las formas de gobierno *modernas* se fundan todas en el principio democrático, liberal o colectivo. La monarquía constitucional, como ideación moderna de compromiso, es una incongruencia.

b. La Modernidad ha ideologizado las formas de gobierno y los regímenes políticos, enmarcándolos en una filosofía racionalista y anti-teísta. Por tanto, no se puede defender en nuestra época la tesis de la accidentalidad de las formas de gobierno. Existen condiciones y supuestos mínimos –el orden natural, la re-ligación con Dios- fuera de los cuales resulta inadmisibles para el Cristianismo un régimen político, cualquiera sea su forma u organización.

c. La figura del Rey ha sido alterada por el discurso político moderno, imputándole una concentración de poder (en su estructura) y una capacidad de arbitrio (en su ejercicio) que poco tiene que ver con las exigencias del “Reino”. En realidad, son más bien los Estados modernos los que han entregado estos onerosos atributos al Poder democrático, con posibilidades de realizarlas en diversos grados.

d. En su delimitación conceptual, la “monarquía” corresponde a una de las formas clásicas de gobierno. Una especie dentro del género “comunidad política”. Puede caracterizarse desde el ángulo de la *historia* (realidad histórico-social de la ciudad cristiana), del *pensamiento político-jurídico* (el reino caracterizado por los teólogos y juristas), y de las “*ideas regulativas*” (ideal de gobierno como arquetipo político, donde emerge el rey como gobernante prudente y justiciero).

e. El término «monarquía» significa etimológicamente gobierno *de uno*. Pero su uso dentro de la civilización cristiana le confiere un sentido más profundo. El poder del Rey no se asimila al poder monocrático, parte de una estructura normativa de potestades, planificada por el derecho positivo, de carácter constitucional y administrativo.

El Rey es la cabeza de una familia que rige una “sociedad de sociedades”. No es titular de un poder estatal, sino de un poder circunstanciado, revestido de *auctoritas*. Un poder que tiene las siguientes características: es de origen *divino* (mediato), *sagrado*, *personal* y *familiar*, *limitado*, *tradicional*, *federado* y *representativo*.

f. La “monarquía” es el gobierno unitario de los pueblos religiosos, esto es, la creación política histórica de los pueblos que forman (o formaron) una comunidad de fe y de destino común. La figura del Rey es la del vicario de Dios en el ámbito temporal, y rector de la comunidad política. Más aún, representa el principio gubernativo ejemplar del “Reino”. La “monarquía” es, en este sentido, un régimen político y una conformación social antitética al Estado laico, el gran artificio de la modernidad racionalista.

18. El “Reino”, en sentido amplio (como “comunidad política”), o en sentido estricto (como “monarquía social y representativa”) es inseparable del fundamento religioso. El “Reino” no solo se edifica desde el orden natural e histórico, sino también desde el deber de re-ligación de toda sociedad humana.

a. La *inesencialidad* del orden político es la tesis fundamental del liberalismo. Por el contrario, hay que afirmar que el orden temporal nace marcado por la tendencia a la religación con el principio religioso.

b. Desde el ángulo *histórico*, se han dado distintos grados de realización del principio religioso en las sociedades políticas, de acuerdo con el criterio de su mayor o menor penetración. Los modelos sucesivos son: el *teocrático*, la *Cristiandad* medieval, el Estado *confesional*, el Estado neutro o *laico*, el Estado formalmente *ateo*, el Estado *posmoderno*, de la indiferencia delicuescente.

c. El grado de neutralidad o de no penetración es algo así como una enfermedad moderna, propia de los Estados posrevolucionarios, que impusieron –sin consenso, dígame de paso - el proceso de secularización.

d. Desde el ángulo *conceptual*, ni el orden político ni el jurídico pueden ser inesenciales ante el hecho religioso. El problema reside en determinar sus alcances. Toda “comunidad política” tiene una *relativa significación religiosa*, por su origen y su finalidad, a modo de influjo negativo y positivo.

19. En el “Reino”, como comunidad política cristiana, Dios no es solo testimonio de fe, sino *ideal político*. Lo que se expresa en dos afirmaciones primordiales: que Dios es el fundamento del poder y de la sociedad; y que debe darse vigencia, de facto, al Reinado social de Cristo.

a. Esto conduce a dos expresiones políticas: la confesionalidad católica del poder, y la unidad política religiosa. La segunda supone la primera. La confesionalidad se opone al laicismo; la unidad religiosa, al pluralismo democrático.

b. La confesionalidad católica se estructura a partir de la diarquía Iglesia / autoridad política. Una unión de distinción, complemento, autonomía competencial y subordinación de fines.

c. La unidad política religiosa se da primero de *facto* y después de *iure*, y aflora comunitariamente en una “ortodoxia pública”.

20. La Cristiandad es la plenitud del “Reino”, porque integra armónicamente las distintas comunidades políticas en la comunión y defensa de una misma fe.

a. La Cristiandad se proyecta de algún modo hasta el término del Antiguo Régimen y tiene un “contenido objetivo de sentido” o contenido esencial, producto de una tradición milenaria, con diversos caracteres que derivan del Primero y Cuarto Mandamiento del Decálogo.

b. La Cristiandad se escinde a partir de la Reforma Protestante, aunque pervive *de iure* hasta la Paz de Wesfalia (1648). Entonces, es reemplazada por la coexistencia de soberanías territoriales, con diversidad religiosa, en la garantía del equilibrio europeo. La Cristiandad se refugia, entonces, al interior en las naciones católicas, bajo la forma de unidad política religiosa, aunque contaminada por toda suerte de regalismos.

c. A la Revolución Francesa le cupo la tarea de destruir esa Cristiandad *minor*. Se inicia la era del “silencio de Dios”.

21. A más de doscientos años de la Revolución, el colectivo social se encuentra en una situación de “Exilio”, pues no tiene comunidad política donde insertarse, ni Reino al que amar o defender. Tampoco el Estado mantiene vínculos con el Cielo. El colectivo social vive como si Dios no existiera. Y, tanto de hecho como de derecho, el “silencio de Dios” se hace *patente* en el espacio público, y cada vez más en el espacio privado.

Gambra se aproxima a su figura del “Exilio” a través de imágenes sugerentes. “Exilio” es *desarraigo*, es *indiferencia*, es *diálogo sin anagke stenai*, es el espacio a la intemperie del hombre *utilitario*, del mundo político del “sin-Dios” y “sin-ley”.

22. El racionalismo político es la base ideológica del “Exilio”.

a. El racionalismo, como proyecto de superación del carácter contingente del ser humano y del orden de lo creado, se expresa en materia política en el desprecio por las realidades naturales y religiosas, en la ceguera hacia las situaciones concretas y personales; en la creación e imposición de sistemas artificiales y cerrados; en el destierro de la prudencia como virtud rectora de los gobiernos.

b. Frutos del racionalismo político son: la *Revolución Francesa*, acontecimiento histórico genético; el *Poder constituyente*, instrumento de demolición de la comunidad política; la *Constitución*, pacto creador del nuevo espacio político; el *Estado*, artefacto estructurador de la sociedad “racional”; la *soberanía*, instancia superior del poder absoluto, tendente al totalitarismo.

c. La inhumanidad de la obra política del racionalismo queda expresada en la idea de “Exilio” como estado de destrucción (de lo natural y sagrado) y de sustitución (por el artificio frío y ajeno) que se impone al colectivo social.

23. El liberalismo es el principio inspirador del “Exilio”.

a. El liberalismo conduce inevitablemente a las sociedades a una situación a-política, que es, en definitiva, el “humus” del “Exilio”.

b. El liberalismo es fruto del designio ilustrado y del espíritu revolucionario de crear un mundo nuevo a partir de las cenizas del orden antiguo, considerado irracional y arbitrario. Sus distintas conformaciones políticas (constitucionalismo, separación de poderes, democracia representativa primero burguesa, después de masas) se van colocando como piezas de un dominó en la medida en que el poder político moderno –el Estado “racional”- se vuelve capaz de someter la realidad social.

c. La situación “a-política” que crea el liberalismo es el resultado de su faceta *destructora* (el proceso de desvinculación), por la que hace desaparecer el mundo cordial de las asociaciones históricas y vigorosas, sustituyéndolas por realidades políticas descarnadas.

d. El individuo se convierte en el supremo impotente de la política; en el inadaptado ante la exterioridad uniforme y coactiva; en el extranjero del destino común; en recurso para la producción deshumanizada.



e. El liberalismo tiene una faceta *mitificadora*. Dado que los sistemas racionalistas son imposiciones de ideólogos y aprioristas, es necesaria la influencia perturbadora del saber figurativo y mágico, para persuadir a las masas.

24. La “democracia moderna” es la forma más acabada del “Exilio”.

a. Sobre la democracia hay tantos equívocos, que también se imponen distinciones previas. La “democracia”, en su versión moderna, no es una simple *forma de gobierno*. Es un *régimen político*, encuadrado en un sistema filosófico, del que se deduce un *sistema social* y una *forma de vida*.

b. La “democracia moderna” es bastante difícil de definir en todos sus alcances. Tiene mucho de ideación y de creencia, de realidad eternamente incumplida, incluso de utopía (o de distopía, según se le mire). Las definiciones dependen de cuál de estos elementos se dé por principal.

c. Para una definición sustancial, hay que contar con el antecedente de la Revolución Francesa. La Revolución de 1789 es la gran rebelión contra Dios y su religión. Pero no directamente, sino a través de la destrucción de la Cristiandad, en cuanto orden milenarista que reconoce a Dios como supremo legislador.

d. La “democracia moderna” se funda precisamente en esa negación: se rechaza el fundamento divino-natural del orden político humano, para situarlo en la voluntad de los hombres.

e. Esto quiere decir que la democracia moderna es esencialmente *disolvente*. Y el principio de la disolución radica en el atentado contra el “Reino”, en el asalto a su principio basal. Una vez destruido éste, el resto es consecuencia.

f. El principio inmanentista de la democracia es destructivo de toda racionalidad. Lo prueba la *historia* (la democracia no confirmó los augurios de la edad de la razón); la *política* (la razón democrática ha sido alumbrada por la *pasión* revolucionaria) y la *práctica social* (la democracia convertida en axioma, se impone y no persuade).

g. La “democracia moderna” es la “frontera del mal”: la tentativa más ambiciosa de la Modernidad para destruir los reflejos de la Verdad en la sociedad política. Por eso, ni el “buen gobierno” ni el “bien común” son inherentes al sistema. Solo *per accidens*.

25. Las negaciones de la democracia moderna le han conducido a un sistema político contrario al orden del ser, al principio religioso-comunitario, al bien común y a la lógica racional. Con apoyatura insustancial, se levanta sobre un vacío, cubierto de propaganda, del que solo puede esperarse el imperio ascendente del caos y el estrépito de la caída.

26. El imperio ascendente del caos y el estrépito de la caída conduce a la materia del último capítulo: la crisis de la Historia.

27. La Historia es un proceso compuesto de tres ámbitos que se articulan a modo de círculos concéntricos: los actos humanos, su inserción en el tiempo y en el espacio, y los planes transtemporales de la Providencia divina, cuyo sentido global puede conocerse a partir de ciertos hitos de la Historia Sagrada. Ni la explicación de la temporalidad cíclica

de los antiguos, ni la interpretación racionalista, idealista o existencialista de los modernos, reemplazan el valor explicativo de la Filosofía de la Historia Cristiana.

28. La persona humana no es puramente un ser sucesivo, sino también reflexivo. Es capaz de asumir una “suiposición” del tiempo, con la que dota de sentido a la vida personal. El valor de cada vida personal se completa de un modo definitivo y global con la muerte, que desde la perspectiva cristiana no es un término, sino un tránsito, sometido al juicio de Dios. La Historia de los pueblos también está sometida al juicio de Dios, en su horizonte escatológico. Ambos sentidos, el personal y el histórico, pueden anteverse a su término, desde ciertos ángulos, con la criteriología católica.

29. Para el Cristianismo solo puede haber “progreso *en la Historia*”. Para la Modernidad, en cambio, hay “Progreso *de la Historia*”. En los tiempos ilustrados y durante el siglo XIX, la Modernidad racionalista soñó con dominar la Historia por completo. Quiso configurar su propia temporalidad de la mano de Comte, Kant, Hegel y Marx, figuras representativas del intento. Pero con la crisis del racionalismo, la previsibilidad de la Historia se ha escapado de las manos. Y la temporalidad moderna también entra en crisis, que Gamba analiza en su dinamismo histórico, psicológico, sociológico, moral y antropológico.

30. La crisis de la temporalidad moderna se manifiesta particularmente en la subyugación de los hombres a los “vientos de la Historia”. El resultado es la destrucción de la temporalidad humana por: (a) la pérdida de la conciencia histórica; (b) la negación volitiva de la imprevisibilidad del futuro; (c) la creencia en la organización técnico-futurista; (d) la sustitución de la realidad por la “visión del mapa”; (e) el sometimiento del “tiempo personal” al “tiempo universal”; (f) el decaimiento de la moralidad; (g) la “actitud filistea”; y (h) la adoración de la facticidad acelerada y delicuescente.

31. La facticidad acelerada, epítome decadente del “Progreso” racionalista, conlleva un proyecto de ideación de un mundo nuevo, técnico-organizativo y virtual, que se aleja progresivamente de la realidad natural y humana. Sería imposible que este fenómeno colonizara la temporalidad del hombre medio, si no fuera porque la propia civilización en la que está inserto está en crisis y no ofrece resistencia.

a. La crisis de la civilización actual es, en su estructura, una crisis dentro de la crisis. La crisis posmoderna –con su propio dinamismo– surge de la crisis del racionalismo como concepción de mundo. Se caracteriza por la ausencia de referentes y finalidades que trasciendan al movimiento acelerado que se imprime al propio tiempo. Las transformaciones se pliegan unas sobre otras sin haber depositado sus sedimentos en la realidad social, y sin sujetarse a una orientación global que las vincule a algo o a alguien. Las transformaciones que incoa el proceso desvinculador ahora mutan sin un sentido primario que las anude en una cultura o espíritu común.

b. Son cuatro los aspectos más salientes de la actual crisis de nuestra civilización: (a) llevar a la cumbre la “edad de la Revolución”; (b) consolidar regímenes políticos anti-naturales e insolidarios; (c) sustituir la verdad de la moral por los “valores” que favorecen la indistinción; y (d) alimentar la delicuescencia universal.

c. Desde este último ángulo, la civilización contemporánea se puede caracterizar como: (a) la civilización de la humanidad “sin fronteras”; (b) del racionalismo “activista” del

presente; (c) del espejismo; (d) de la inmoralidad por antonomasia; (e) de los “derechos humanos” y de la contestación universal; (f) de las categorías políticas necias y tautológicas; (g) de la deshumanización; (h) del espíritu anti-religioso. En fin, es la civilización que pone fin a la Civilización.

32. La crisis de la Iglesia Católica –crisis en su devenir histórico- influye sobremanera en la crisis de la Civilización. Particularmente, si se atribuye a la Iglesia el papel de sostener espiritualmente a la Civilización Occidental. Aún cuando Occidente huya de la casa paterna y reniegue de su filiación, le influirá lo que ocurra en la Iglesia, por la relación inevitable que hay entre lo que ha sido definido desde la Historia –la Civilización cristiano occidental- y lo que se pretende a futuro: desarrollar una civilización poscristiana o anticristiana.

a. La Iglesia Católica padece una crisis universal. El enfoque de la “auto-demolición”, particularmente dinámico a partir del Concilio Vaticano II, parece ser el más claro para dar unidad de significado a los distintos aspectos de esa crisis.

b. Si se pudiera tomar prestada una imagen para describir la “crisis de la Iglesia”, se diría que Ella ha sido afectada por un cáncer. Y que el cáncer tiene un nombre. Gamba, siguiendo el uso común del pensamiento tradicional católico, le denomina “progresismo”. El progresismo representa (a) la actitud y la tentación temporalista al interior del Catolicismo; (b) la última forma de expresión del “insensato” racionalista; (c) el movimiento “recolector de las herejías”; (d) la aceleración del tiempo *de la Iglesia*; y (e) la abjuración de lo sagrado.

c. La crisis de la Iglesia ha tenido amplias proyecciones temporales. Cuatro son las principales: la secularización del orden político-social católico, impulsada por la propia jerarquía eclesiástica; el “cambio de bando” de la Iglesia visible, entre cuyos síntomas se encuentra la alianza moral con la democracia moderna; la penetración liberal / socialista en los medios eclesiásticos; y la difusión global del pacifismo, con el consiguiente desarme de la militancia católica.

33. La crisis de la civilización y la crisis de la Iglesia han alcanzado también a España. Gamba se inserta dentro de la corriente filosófica e historiográfica que ve la génesis, la vocación y el desarrollo de España esencialmente ligados a la inherencia a la fe católica. España representa un caso singular, pues no son solo sus bases genéticas, sino la propia unidad nacional y la forma de su cultura las que emergen y se desenvuelven apoyados en esa cosmovisión.

a. La historia de España se desarrolla en tres etapas: (a) la Reconquista, que es el período de construcción de la civilización hispano-católica; (b) el descubrimiento y colonización de América, que es la etapa de expansión; y (c) la reacción contra los principios del protestantismo, de la Ilustración y de la Revolución Francesa, que corresponde al período de defensa de la Cristiandad. En todo este proceso, el destino de España ha estado unido íntimamente al principio católico. Ella fue, desde la Paz de Westfalia, el sagrario de la “Cristianitas minor”, cuyo reflejo más característico durante el siglo XIX y hasta la guerra civil española, son los levantamientos realistas y carlistas.

b. La idea de que la singularidad española ha tenido que ser defendida de los adversarios de la Cristiandad, es el drama inacabado de la Historia de España. Particularmente desde

los tiempos de Franco y la implantación de la democracia. La España actual es aquella que ha renunciado a ser España. Es España en la crisis más honda de su Historia.



## BIBLIOGRAFÍA

### I

#### OBRAS DE RAFAEL GAMBRA CIUDAD

Las obras completas de Rafael Gamba se encuentran en línea en la Biblioteca de Polígrafos de la Fundación Ignacio Larramendi (<http://www.larramendi.es/>). Debe ser completada con las informaciones bibliográficas y conferencias del autor disponibles en línea en la Fundación Speiro (<https://fundacionspeiro.org/revista-verbo/>).

#### 1. LIBROS.

- GAMBRA, *Curso Elemental de Filosofía* (Salamanca, Anaya, 1975, 17ª edición).
- GAMBRA, *El Exilio y el Reino. La comunidad de los hombres y sus enemigos* (Barcelona, Scire, 2009)
- GAMBRA, *El lenguaje y los mitos* (Madrid, Speiro, 1983).
- GAMBRA, *El Silencio de Dios* (Madrid, Prensa Española, 1968).
- GAMBRA, *El Valle del Roncal* (prólogo y epílogo de José María Iribarren y Miguel Arazuri, respectivamente, Madrid, Publicaciones Españolas, 1974, 3ª ed.).
- GAMBRA, *El valle de Roncal en la Guerra de la Independencia. Los orígenes de la guerra en Navarra y el "proyecto secreto*, separata de la revista *Príncipe de Viana* 76-77 (Pamplona, Diputación Foral de Navarra, Consejo de Cultura de Navarra, 1958), pp.187-215.
- GAMBRA, *Eso que llaman Estado* (Madrid, Montejurra, 1958).
- GAMBRA, *Historia sencilla de la filosofía* (Madrid, Rialp, 1999, 24ª edición)
- GAMBRA, *La Cristianización de América. Selección de testimonios y textos* (con epílogo del Cardenal Isidro Gomá, Madrid, Mapfre, 1992).
- GAMBRA, *La interpretación materialista de la historia. Una investigación social-histórica a la luz de la filosofía actual* (Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1946).
- GAMBRA, *La Monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional* (Madrid, Rialp, 1954).
- GAMBRA, *La Primera Guerra Civil de España (1821-1823). Historia y meditación de una lucha olvidada* (con prólogo de José María Pemán, Madrid, Escelicer, 1972, 2ª ed.)
- GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico. Estudio sobre el principio religioso de las sociedades históricas* (Buenos Aires, Nueva Hispanidad, 2002, 3ª edición).
- GAMBRA, *Las vírgenes emigrantes. El misterioso origen de unas imágenes roncalesas* (Pamplona, Diputación Foral de Navarra, 1977),
- GAMBRA, *Tradición o mimetismo* (Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1976).
- GAMBRA, *Vázquez de Mella* (Madrid, Publicaciones Españolas, 1953).

#### 2. ESTUDIOS PRELIMINARES, PRÓLOGOS, EPÍLOGOS DE LIBROS Y ANÁLOGOS

- GAMBRA, "De cómo una cosa es la caza y otra el deporte", en ORELLANA, Carlos (ed.), *Los libros de la caza española* (Madrid, Orel, 1975), pp.103-117.
- GAMBRA, "Estudio Preliminar" a VÁZQUEZ DE MELLA, *Textos de doctrina política* (Madrid, Talleres Gráficas Artes, 1953), pp.1-43.
- GAMBRA, "Epílogo", a THIBON, *Diagnóstico de Fisiología Social* (Editorial Nacional, Madrid, 1958), pp.126-129.
- GAMBRA, "Información bibliográfica", ADRO, Xavier, *Obispo Caixal (Frente al liberalismo. Siglo XIX)* (Barcelona, Casal, 1988), *Verbo* 271-272 (1989), pp.291-292.

- GAMBRA, “Información bibliográfica” sobre CANALS VIDAL, *Cuestiones de Fundamentación*, Verbo 211-212 (1983), p.232-233,
- GAMBRA, “Información bibliográfica”, CANALS VIDAL, Francisco, “La esencia del conocimiento”, *Verbo* 263-264 (1988), pp.557-559.
- GAMBRA, “Información bibliográfica”, GARCÍA MORENTE, Manuel, *Ensayos sobre el progreso*, Verbo 195-196 (1981), pp.779-781.
- GAMBRA, “Información bibliográfica”, GIL DE SAGREDO, Julián, *Educación y subversión*, Verbo 121-122 (1974), pp.224-225.
- GAMBRA, “Información bibliográfica” sobre M.<sup>a</sup> DE LA EUCARISTÍA, Fray Ignacio, *Hombre, Mundo, Redención*, Verbo 261-262 (1988), p.283-284.
- GAMBRA, “Información bibliográfica”, MURUZÁBAL, Saturnino, *Acercamiento a la antropología filosófica de M.F. Siacca*, Verbo 105-106 (1972), pp.593-596.
- GAMBRA, “Información bibliográfica”, RANDLE, Patricio (ed.), *La Enciclopedia y el enciclopedia*, Verbo 217-218 (1983), pp.989-992.
- GAMBRA, “Información bibliográfica”, RICART TORRENS, José, *Lo que no ha dicho el Concilio*, Verbo (1971) 91-92, p.177-178.
- GAMBRA, “Información bibliográfica”, SEGARRA S.J., Francisco, *Propaganda religiosa. Nuevos datos y aclaraciones*, Verbo 81-82 (1970), pp.140-142.
- GAMBRA, “Información bibliográfica,” SILES SALINAS, Jorge, *Ante la historia*, Verbo 81-82 (1970), p.142-145.
- GAMBRA, “Información bibliográfica” sobre VALLET DE GOYTISOLO, *ideología, praxis y mito de la tecnocracia*, Verbo 143-144 (1976), pp.533-535.
- GAMBRA, “Información bibliográfica” sobre VALLET DE GOYTISOLO, *Montesquieu (Leyes, Gobierno y Poderes)*, Verbo 253-254 (1987), pp.469-472.
- GAMBRA, “Información bibliográfica” sobre ZURDO, Manuel, *De Mounier a la teología de la violencia*, Verbo 77 (1969), pp.663-664.
- GAMBRA, “La idea de comunidad en José de Maistre”, Estudio preliminar a DE MAISTRE, *Consideraciones sobre Francia* (Madrid, Rialp, 1976), pp. 1-29.
- GAMBRA, “La polémica Filmer-Locke sobre la obediencia política”, Estudio preliminar de FILMER, Robert, *El Patriarca*, y LOCKE, John, *Sobre el Gobierno* (Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1966, edición bilingüe), pp. VII-XXXIX.
- GAMBRA, “Melchor Ferrer y la “Historia del Tradicionalismo español” (Sevilla, Editorial Católica Española, 1979), pp.1-8.
- GAMBRA, “Presentación” a MARINOVIC, Milan, *La estructura mental en el pensamiento de Antonio Gramsci*, Verbo 275-276 (1989), pp.715-716.
- GAMBRA, “Prólogo” a BOIXADÓS, *La IV Revolución Mundial. New Age: crónica de una revolución anunciada* (Madrid, Gladius, 1997), pp.5-12.
- GAMBRA, “Prólogo” a GAMBRA, *La unidad religiosa y el derrotismo católico* ((Buenos Aires, Nueva Hispanidad, 2002, 3ª edición), pp.3-15.
- GAMBRA, “Prólogo” a GORRIZ RUIX, *La Revolución de la modernidad. ¿La bestia del Apocalipsis?* (Zaragoza, Librería General, 1990), pp.5-7
- GAMBRA, “Prólogo” a JOUVENEL, Bertrand de, *El Poder. Historia natural de su crecimiento* (Madrid, Editora Nacional, 1956), pp.7-14.
- GAMBRA, “Prólogo” a JUGNET, Louis, *Rudolf Allers o el Ante-Freud*, (Madrid, Speiro, 1975), pp.5-9.
- GAMBRA, “Prólogo” a SANTA CRUZ, Manuel, *Apuntes y documentos para la historia del tradicionalismo español* (1939-1966) (Gráf. Gouther, 1979), Tomo I, pp.5-8.
- GAMBRA, “Prólogo” a SILVA, Emilio, *Libertad religiosa y Estado católico* (Madrid, Fuerza Nueva, 1991), pp.5-12.
- GAMBRA, voz “Bentham”, *Gan Enciclopedia Rialp IV* (Madrid, Rialp, 1975), pp.62-64

- GAMBRA, voz “Condorcet”, *Gran Enciclopedia Rialp* VI (Madrid, Rialp, 1975), pp.204-205.
- GAMBRA, voz “Tradicionalismo”, *Gran Enciclopedia Rialp* XXII (Madrid, Rialp, 1975), pp.671-673.

### 3. ARTÍCULOS EN REVISTAS ESPECIALIZADAS.

- GAMBRA, “A vueltas con los valores”, en *Verbo* 369-370 (1988) pp.835-840.
- GAMBRA, “Aspectos del pensamiento de Salvador Minguijón”, *Revista Internacional de Sociología* 67, (julio/ septiembre 1959), pp.85-90.
- GAMBRA, “Bajo el poder de Poncio Pilatos”, en *Roma* N°53, julio 1978, pp.16-18.
- GAMBRA, “Civilización y colonización”, en *Verbo* 259-260 (1987), pp.1145-1150.
- GAMBRA, “Cómo pensaba un fraile español en tiempo de la Revolución Francesa”, *Verbo* (1985) 231-232, pp.231-236;
- GAMBRA, “Comunidad y coexistencia (Introducción al tema general)”, en *Verbo* 101-102 (1972), pp.1-9.
- GAMBRA, “Constitucionalismo y racionalismo político. Reflexiones en clave española”, en *Verbo* 503-504 (2012), pp.241-251.
- GAMBRA, “Doctrina Social de la Iglesia y Progresismo Católico”, en *Verbo* 297-298 (1991), pp.1092-1093.
- GAMBRA, “El concepto de tradición en la filosofía actual”, *Arbor* V, 9 (1945), pp.545-573.
- GAMBRA, “El culto al hombre”, *Tradición Católica*, abril de 1998, pp.11-14.
- GAMBRA, “El doble significado de lo social”, *Arbor* 91-92, julio-agosto 1953, Madrid, pp.3-9.
- GAMBRA, “El exilio y el reino. Hacia una auténtica renovación cultural”, *Verbo* 231-232 (1985), pp.73-94.
- GAMBRA, “El García Morente que yo conocí (aquella extraordinaria irrupción de la gracia)”, *Nuestro Tiempo Año IV Vol. VI* 32, febrero 1957, pp.131-172.
- GAMBRA, “El humanismo de este tiempo indigente”, *Nuestro Tiempo* 54, año 1958, pp.665-680.
- GAMBRA, “El mal social”, *Revista Internacional de Sociología*, 46, abril-junio 1954, pp.219-228.
- GAMBRA, “El mito del progreso: el progreso de la historia y el progreso en la historia”, *Verbo* 73 (1969), pp.159-177.
- GAMBRA, “El movimiento de la Historia”, *Verbo* 235-236 (1985), pp.583-593.
- GAMBRA, “El problema de las clases directoras en la sociedad contemporánea (a propósito de un libro)”, *Revista Internacional de Sociología*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, (1946), pp.357- 372
- GAMBRA, “El realismo político de Vegas Latapie”, *Verbo* 239-240 (1985), pp.1180-1187.
- GAMBRA, “El sentido cristiano de la acción”, en *Verbo* 119-120 (1973), pp.949-962.
- GAMBRA, “El sentido profundo de la cuestión social según Balmes”, *Reconquista*, año 1952, pp.30-44.
- GAMBRA, “El tema de la enseñanza y la revolución cultural”, *Verbo* 89 (1970), pp.889-895.
- GAMBRA, “El valor de lo típico popular en la formación del maestro”, *Revista Española de Pedagogía*, año VII, 28, Madrid, 1949, pp.3-16.
- GAMBRA, “En el cincuentenario de dos encíclicas históricas”, en *Verbo* 255-256 (1987), pp.499-510.



- GAMBRA, Rafael, “Enseñanza y cuerpos intermedios”, *Verbo* 64 (1968), pp.302-304.
- GAMBRA, “Enseñanza y educación”, *Verbo* 85-86 (1970), pp.439-444.
- GAMBRA, “Espagne: impacts politique du Concile”, *Catholica*, Hiver 1999-2000, pp. 20-27.
- GAMBRA, “Familia y Sociedad”, en *Verbo* 339-340 (1995), pp.929-934.
- GAMBRA, “Gamberrismo y analfabetismo”, *Revista de Educación* (1956), pp.73-76.
- GAMBRA, “Gustave Thibon o el retorno a lo real”, *Verbo* 393-394 (2001), pp.239-241.
- GAMBRA, “Hacia una nueva estructura de la sociedad”, en *Verbo* 61-62 (1968), pp.37-49.
- GAMBRA, “Hispanidad”, *Gaudius* 24 (1992), pp.59-62
- GAMBRA, “La actual apoteosis del liberalismo”, *Mikael*, año 1978, pp.39-43.
- GAMBRA, “La amenaza de la psicología”, *Verbo* 105-106 (1972), pp.509-515.
- GAMBRA, “La ciudad humana de Antoine de Saint Exupéry”, en *Atlántida* 5 (1963), pp.503-524.
- GAMBRA, “La “cosificación” de la familia”, *Verbo* 168 (1978), pp.1089-1097.
- GAMBRA, “La Declaración de Libertad Religiosa y la caída del Régimen Nacional”, *Boletín de la Fundación Francisco Franco*, octubre de 1985, pp. I-X.
- GAMBRA, “La democracia como religión. La frontera del mal”, en *Verbo* 229-230 (1984), pp.1213-1220.
- GAMBRA, “La desmitificación de la historia de España y los separatismos. El sentido del silencio de Dios”, fragmentos de un discurso en su homenaje, en *Verbo* 67-68 (1968), s/p.
- GAMBRA, “La filosofía religiosa del Estado y del derecho”, *Revista de Filosofía* VIII, 30 (1949), pp.434-457.
- GAMBRA, “La filosofía católica del siglo XX”, en *Verbo* 83 (1970), separata, p.1-20.
- GAMBRA, “La idea de comunidad en José de Maistre”, *Revista Internacional de Sociología*, 1955, p.1-2, pp.57-85.
- GAMBRA, Rafael, “La inteligencia en peligro de muerte”, *Verbo* 425-426 (2004), pp.
- GAMBRA, “La libertad en la sociedad tradicional cristiana y en la sociedad de masas”, en *Verbo* 84 (1970), pp.283-300.
- GAMBRA, “La moral del existencialismo”, *Revista de Filosofía* 42 (1952) pp. 401-430
- GAMBRA, “La polémica Filmer-Locke sobre la obediencia política”, *Verbo* 473-474 (2009), pp.243-268.
- GAMBRA, “La propiedad: sus bases antropológicas”, en *Verbo* 181-182 (1980), pp.75-82.
- GAMBRA, “La Unidad Religiosa, encrucijada de la teología y la política”, en *Verbo* 279-280 (1989), pp.1239-1249.
- GAMBRA, “La última posición de Camus”, en *Arbor* 98 (1954), pp.135-142.
- GAMBRA, “Las implicaciones sociales de la persona”, en *Revista Internacional de Sociología* X, 38 (abril-julio de 1972), pp.1-13.
- GAMBRA, “Las raíces eternas de la libertad”, en *Verbo* 261-262 (1988), pp.179-190.
- GAMBRA, “Los pasos traspirenaicos de Roncal”, *Revista Internacional de Sociología*, X, 38, abril-julio de 1972, p.1-13.
- GAMBRA, “Los principios de la política según Santo Tomás de Aquino”, en *Verbo* 139-140 (1975), pp.1261-1269.
- GAMBRA, “Maritain y Teilhard de Chardin”, en *Verbo* 79-79 (1969), pp.781-795.
- GAMBRA, “Método racional”, en *Verbo* 53-54 (1967), pp. 223-226.
- GAMBRA, “Moral y cambio social”, *Revista Internacional de Sociología* 57 (1957), pp.5-9.
- GAMBRA, “Persona y sociedad”, *Revista Internacional de Sociología* 8 (1944), pp.71-81 (separata, pp. 9-10).

- GAMBRA, “Qué es el pluralismo”, *Verbo* 221-221 (1984), pp.25-28.
- GAMBRA, “Razón y democracia”, en *Verbo* 257-258 (1987), pp.763-768.
- GAMBRA, “Razón humana y cultura histórica”, *Verbo* 223-224 (1984), pp.305-309.
- GAMBRA, “Rebelión y revolución en la obra de Camus”, *Nuestro Tiempo* (1969), pp.281-290.
- GAMBRA, “Respuesta a algunas alusiones del P. Pérez Argos”, en *Verbo* 281-282 (1990), pp.301-302.
- GAMBRA, “Seréis como dioses”, *Verbo* 395-396 (2001), p.475-483.
- GAMBRA, “Significación histórica de Sócrates a través de su muerte”, *Conferencias O.F.E* (1963), pp.2-8.
- GAMBRA, “Sobre la significación del régimen de Franco”, *Verbo* 189-190 (1980), pp.1223-1230.
- GAMBRA, “Socialización y socialismo”, *Verbo* 15-16 (1963), pp.80-84.
- GAMBRA, “Sociedad y religación. La ciudad como habitáculo humano”, *Verbo* 91-92 (1971), pp.9-22.
- GAMBRA, “Una polémique au sujet d’Ortega et sa signification profonde”, *La Table Ronde* 154 (1959), pp.97-110.
- GAMBRA, “Unidad religiosa, encrucijada de la teología y la política”, *Verbo* 279-280 (1989), pp.1239-1249.
- GAMBRA, “Vivir la verdad. Las virtudes cardinales y el hombre moderno”, en *Verbo* 51 (1967), pp.65-71.

## 5. ARTÍCULOS EN PERIÓDICOS.

- GAMBRA, “A propósito de unas conferencias: “Aclaraciones” y comentarios de una “Verdad”, en *El Pensamiento Navarro*, 21 de enero de 1995.
- GAMBRA, “Al Dios –y a la Iglesia- que alegraron mi juventud”, en *El Pensamiento Navarro*, año 1973.
- GAMBRA, “Algo ha muerto en España”, *Revista María Mensajera* (Julio, 1994).
- GAMBRA, “Alianza por la Unidad Nacional”, *Siempre p´alante*, 1 de abril de 1995.
- GAMBRA, “Amigos y aliados”, *El Pensamiento Navarro*, 2 de abril de 1995.
- GAMBRA, “Amnistía post-mortem”, *El Pensamiento Navarro*, 26 de octubre de 1977.
- GAMBRA, “Ante el 14 centenario del III Concilio de Toledo, Conmemoración religiosa o cultural?”, *Siempre p´alante*, 19 de mayo de 1989.
- GAMBRA, “Ante el tema de Navarra y la preautonomía vasca”, *Diana*, 20 de febrero de 1978.
- GAMBRA, “Anti-todo”, *Pensamiento Navarro*, 5 de julio de 1971.
- GAMBRA, “Aperturismo”, *El Pensamiento Navarro*, 30 de mayo de 1974.
- GAMBRA, “Aquel día de ilusión y de esperanza. En memoria de Esteban Lipúzcoa”, *el Pensamiento Navarro*, 17 de abril de 1975.
- GAMBRA, “Aquelarre”, *Fuerza Nueva*, Octubre de 1998.
- GAMBRA, “Aquí todos nos conocemos”, *El Pensamiento Navarro*, 23 de marzo de 1979.
- GAMBRA, “Atroz”, *El Pensamiento Navarro*, 24 de octubre de 1974.
- GAMBRA, “Autonomismos y separatismos demenciales”, *Fuerza Nueva*, 8 de octubre de 1977.
- GAMBRA, “Bajo el poder de Poncio Pilatos”, *Roma* 53, julio 1978, pp.16-17.
- GAMBRA, “Balduino y la monarquía “constitucional”, *Siempre p´alante*, 5 de mayo de 1990.
- GAMBRA, “Baroja, el precursor”, *El Pensamiento Navarro*, 4 de enero de 1973.

- GAMBRA, “Caballeros y camaradas mutilados”, *ABC*, 8 de julio de 1992.
- GAMBRA, “Cada uno en su casa y Dios en la de todos”, texto dactilografiado, año 1965.
- GAMBRA, “Cantan siempre al avanzar”, *La Nación*, 25 de junio de 1997.
- GAMBRA, “Cambio de estructura y renovación (revolución) cultural”, *El Pensamiento Navarro*, 25 de agosto de 1978.
- GAMBRA, “Carlismo y cuestión social”, *El Pensamiento Navarro*, 26 de septiembre de 1970.
- GAMBRA, “Carlismo y progresismo”, *Qué Pasa?*, mayo de 1969.
- GAMBRA, “Carlismo y progresismo”, *El Pensamiento Navarro*, 8 de septiembre de 1970.
- GAMBRA, “Carlismo y religión”, *Diario de Navarra*, 23 de enero de 1991.
- GAMBRA, “Carlistas”, *ABC*, 9 de diciembre de 1988.
- GAMBRA, “Cizaña para el ensimismamiento”, *Siempre p’alante*, 1 de enero de 1996.
- GAMBRA, “Comentario a un libro sobre la guerra carlista”, *Diario de Navarra*, 4 de diciembre de 1987.
- GAMBRA, “Cómo mueren las religiones”, *Qué Pasa* 707, 1986, p. 20.
- GAMBRA, “¿Comunidad o coexistencia? Carta abierta a Álvaro Fernández Suárez”, *Índice*, año 1958.
- GAMBRA, “¿Con qué fin?”, *Fuerza Nueva*, 4 de enero de 1997.
- GAMBRA, “Consagración pública de la blasfemia”, *Siempre p’alante*, 16 de noviembre de 1995.
- GAMBRA, “Consejo nacional y nacionalismo vasco”, *El Pensamiento Navarro*, 7 de marzo de 1971.
- GAMBRA, “Cosas veredes amigo Sancho”, *El Pensamiento Navarro*, 13 de febrero de 1975.
- GAMBRA, “Criminales de guerra”, *El Pensamiento Navarro*, 15 de septiembre de 1971.
- GAMBRA, “Cuando castellano, castellano”, *La Nación*, 3 de junio de 1992.
- GAMBRA, “Cuando el miedo cambie de bando”, *Siempre p’alante*, 1 de mayo de 1996.
- GAMBRA, “Cultural”, texto dactilografiado, 1970?
- GAMBRA, “D. Santos Ladrón de Cegama, primer caudillo de Navarra en las luchas civiles”, *Pregón*, año 1948.
- GAMBRA, “Datos para la beatificación de Pablo VI”, *Siempre p’alante*, 1 de octubre de 1992.
- GAMBRA, “De Cuenca a Córdoba. Dos congresos antagónicos”, *Fuerza Nueva*, 14 de septiembre de 1979.
- GAMBRA, “De la sinarquía al espíritu de Asís”, *Siempre p’alante*, 1 de diciembre de 1997.
- GAMBRA, “De lesa patria”, *ABC*, 29 de octubre de 1996, a propósito del desguarnecimiento de Ceuta y Melilla.
- GAMBRA, “De los orígenes y desarrollo del progresismo católico en España”, texto dactilografiado (1972)
- GAMBRA, “De qué se reirán”, texto dactilografiado, mayo de 1988.
- GAMBRA, “De todos, menos de Cristo”, *Siempre p’alante*, 1 de marzo de 2000, replicado en *María Mensajera*, año 2000.
- GAMBRA, “Del holocausto a la inmunidad”, *Siempre p’alante*, 1 de octubre de 1993.
- GAMBRA, “Debimos haber desconfiado”, *Pensamiento Navarro*, 7 de marzo de 1975.
- GAMBRA, “Declaración de la Comunión Tradicionalista-Carlista de Navarra”, texto dactilografiado, s/f.
- GAMBRA, “Del amigo, el consejo”, *El Pensamiento Navarro*, 6 de julio de 1974.
- GAMBRA, “Democracia y dictadura”, *Siempre p’alante*, 16 de diciembre de 1996.
- GAMBRA, “Democracia con valores”, *Siempre p’alante*, 16 de abril de 1996.

- GAMBRA, “Desconfianza o decepción”, *El Pensamiento Navarro*, 19 de marzo de 1975.
- GAMBRA, “Despenalización del amancebamiento y penalización de la propiedad y del ahorro”, *El Pensamiento Navarro*, 13 de noviembre de 1977.
- GAMBRA, “Despotismo abstracto y despotismo en concreto”, *Pensamiento Navarro*, 13 de noviembre de 1977.
- GAMBRA, “Dictamen de la unidad católica como ideal primero de la Comunión Tradicionalista”, texto dactilografiado, 17 de julio de 1990.
- GAMBRA, “Dios, opinión mayoritaria”, *Siempre pa'lante*, 16 de octubre de 1991.
- GAMBRA, “Dios ciega a los que quiere perder”, *El Pensamiento Navarro*, enero de 1971.
- GAMBRA, “Discurso en la cumbre de Isusquiza”, *El Babazorro*, 14 de septiembre de 1997.
- GAMBRA, “Domund de la vida”, *Siempre p´alante*, 20 de octubre de 1990.
- GAMBRA, “Domund, 1974. El genio de la autodemolición eclesiástica”, *El Pensamiento Navarro*, 15 de octubre de 1974.
- GAMBRA, “Doña Magdalena de Borbón, última gran reina del legitimismo español. Una historia de honor y de dolor”, *Siempre p´alante*, 16 de junio de 1997.
- GAMBRA, “Dos compromisos cristianos”, *Índice*, 1964.
- GAMBRA, “Dos pasos hacia el mundo feliz. Seres humanos por clonación”, *Fuerza Nueva*, año 1994.
- GAMBRA, “El absurdo y sus repercusiones ultramarinas”, *El Pensamiento Navarro*, 10 de julio de 1975.
- GAMBRA, “El ahorro, ¿es una virtud?”, *El Pensamiento Navarro*, 26 de septiembre de 1960.
- GAMBRA, “El amor fraterno”, *Siempre p´alante*, 16 de junio de 1992.
- GAMBRA, “El aniversario de la victoria y la reconciliación nacional”, *Diana*, 9 de abril de 1978.
- GAMBRA, “El anti-89. La gran concentración católica en París contra el recuerdo de la Revolución”, *Siempre p´alante*, 1 de septiembre de 1989.
- GAMBRA, “El asesinato del día”, *Siempre p´alante*, 1 de marzo de 1996.
- GAMBRA, “El balar de los corderos”, *Fuerza Nueva*, julio 2000.
- GAMBRA, “El bunker no se rinde”, *El Pensamiento Navarro*, 8 de abril de 1976.
- GAMBRA, “El cantonalismo de arévacos y vectones”, *Fuerza Nueva*, año 1995.
- GAMBRA, “El carlismo y la libertad religiosa”, *Boletín de la Comunidad Católica Monárquica*, septiembre de 1985.
- GAMBRA, “El carlismo y las nuevas tácticas”, *Qué Pasa?* 303, noviembre de 1969.
- GAMBRA, “El carlismo y las nuevas tácticas”, *El Pensamiento Navarro*, 17 de enero de 1971.
- GAMBRA, “El catolicismo como lastre”, *La Estafeta Literaria*, año 1981.
- GAMBRA, “El centralismo de las autonomías”, *La Nación*, 29 de enero al 4 de febrero de 1992.
- GAMBRA, “El clero carlista y el euskadiano”, *ABC*, 20 de diciembre de 1987.
- GAMBRA, “El clero carlista y el euskadiano”, *Siempre p´alante*, 16 de enero de 1988.
- GAMBRA, “El Concilio y los concilios”, *Siempre p´alante*, 15 de mayo de 1991.
- GAMBRA, “El Congreso de psiquiatría. Su diagnóstico y su pronóstico”, *Fuerza Nueva*, octubre 1996.
- GAMBRA, “El culto al hombre o su aniquilación”, en *Tradición Católica*, marzo de 1998, pp.11.
- GAMBRA, “El curioso impertinente y las opciones de Navarra”, *El Pensamiento Navarro*, 21 de abril de 1978.

- GAMBRA, “El decreto sobre sucesión de Don Alfonso Carlos en 1936”, *Iglesia Mundo* 215, marzo de 1981.
- GAMBRA, “El derecho a la coherencia”, *Nuevo Diario*, año 1973.
- GAMBRA, “El derecho al buen nombre de uno mismo, del carlismo y de sus mártires”, *El Pensamiento Navarro*, 14 de octubre de 1975.
- GAMBRA, “El día del orgullo gay”, *Siempre p´alante*, 16 de julio de 1997.
- GAMBRA, “El diputado foral y su partido”, *El Pensamiento Navarro*, 1 de junio de 1979.
- GAMBRA, “El Estado que nació de una cruzada”, *Iglesia Mundo*, 323-324, julio de 1986.
- GAMBRA, “El ensayo, símbolo de la burguesía”, *El Ateneo*, Enero de 1975.
- GAMBRA “El Escorial, termitas físicas y termitas espirituales”, *Fuerza Nueva*, 7 de enero de 1979.
- GAMBRA, “El espíritu de 1812 y el de sus bisnietos”, *El Alcázar*, 19 de junio de 1961.
- GAMBRA, “El espíritu del cuerpo y otros males. Oposición a las oposiciones”, *Ateneo*, 1 de mayo de 1951.
- GAMBRA, “El espíritu de seriedad”, *El Pensamiento Navarro*, año 1951.
- GAMBRA, “El Existencialismo, situación límite de nuestra época”, *El Alcázar*, 2 de abril de 1959.
- GAMBRA, “El Existencialismo y el tema de la angustia”, *El Alcázar*, 3 de abril de 1959.
- GAMBRA, “El Existencialismo y el tema de la responsabilidad”, *El Alcázar*, 10 de abril de 1959.
- GAMBRA, “El fantasma del cura Merino y el fantasma de Anguita”, *La Nación*, mayo de 1995.
- GAMBRA, “El fariseísmo de la “violencia”, *El Pensamiento Navarro*, 21 de septiembre de 1975.
- GAMBRA, “El fin de la historia”, *La Nación*, 8 al 14 de abril de 1992.
- GAMBRA, “El flautista de Vaucanson”, *Estafeta Literaria*, año 1958.
- GAMBRA, “El “frap”, sus razones y su bravura”, *El Pensamiento Navarro*, 17 de noviembre de 1973.
- GAMBRA, “El fundamento de nuestro régimen foral”, *Siempre P´alante*, 1 de septiembre de 1998.
- GAMBRA, “El glorioso insignificante”, *Fuerza Nueva*, año 1993.
- GAMBRA, “El gran tema de la inmortalidad personal”, *El Alcázar*, 13 de mayo de 1959.
- GAMBRA, “El himno de Riego y su lección bien aprendida”, *Siempre p´alante*, junio de 1988.
- GAMBRA, “El hombre contemporáneo vive dominado por la idolatría del trabajo”, *Ya*, 21 de abril de 1983.
- GAMBRA, “El hombre del futuro”, *El Pensamiento Navarro*, 24 de octubre de 1970.
- GAMBRA, “El hombre se siente solo, abandonado y sin consuelo”, *Para ti*, 25 de enero de 1980.
- GAMBRA, “El “humanismo cristiano” que nos enseñan”, *Roma*, 15 de septiembre de 1982, pp.35-36.
- GAMBRA, “El idioma como arma arrojadiza”, *Siempre p´alante*, 1 de abril de 1994.
- GAMBRA, “El informe “la Cierva” sobre el oro de Moscú”, *El Pensamiento Navarro*, 11 de noviembre de 1970.
- GAMBRA, “El liberalismo, fe y utopía”, *El Pensamiento Navarro*, 9 de noviembre de 1976.
- GAMBRA, “El manifiesto de los ex combatientes requetés”, texto dactilografiado.
- GAMBRA, “El martirio y la tolerancia ecuménica”, *Siempre p´alante*, 16 de julio de 1998.
- GAMBRA, “El mercado común de las religiones”, *Siempre P´alante*, 16 de diciembre de 1995.

- GAMBRA, “El monumento en Pamplona a D. Santos Ladrón de Cegama”, *El Pensamiento Navarro*, año 1948.
- GAMBRA, “El nacional masoquismo”, *Siempre p´alante*, 1 de junio de 1987.
- GAMBRA, “El nivel mental de los murcianos”, *El Alcázar*, 26 de junio de 1961.
- GAMBRA, “El “no” de Joaquín Baleztena”, *El Pensamiento Navarro*, 7 de enero de 1971.
- GAMBRA, “El obispo Setién y sus sintonías”, *El Boletín Carlista de Madrid*, febrero de 1995.
- GAMBRA, “El ocio y su futura organización”, *Estafeta Literaria*, año 1951.
- GAMBRA, “El pacifismo ante los héroes y los mártires”, *Siempre p´alante*, 16 de marzo de 1995.
- GAMBRA, “El pacifismo y las guerras”, *El Alcázar*, 15 de marzo de 1987.
- GAMBRA, “El país ha apostatado de su fe”, *El Imparcial*, 9 de agosto de 1978.
- GAMBRA, “El paradigma del ejército ayer y hoy”, *El Alcázar*, 8 de marzo de 1978.
- GAMBRA, “El paraíso de la igualdad de oportunidades”, *Índice* 169, enero de 1963.
- GAMBRA, “El “parte” de la radio”, *El Pensamiento Navarro*, 30 de junio de 1971.
- GAMBRA, “El peculiar cristianismo de la democracia cristiana”, *Siempre p´alante*, 16 de julio de 1986.
- GAMBRA, “El pluralismo”, *La Nación* 57, 7 al 13 de octubre de 1992.
- GAMBRA, “El por qué de un “No” reduplicativo”, *El Pensamiento Navarro*, 26 de noviembre de 1978.
- GAMBRA, “El porvenir de unos y de otros (por sus frutos los conoceréis)”, *Siempre p´alante*, 1 de julio de 1988.
- GAMBRA, “El presbiterio de Pamplona y su tema vasco”, *El Pensamiento Navarro*, 6 de abril de 1983.
- GAMBRA, “El prestigio de Navarra”, *Siempre p´adelante*, año 1983.
- GAMBRA, “El presunto Carlos VII de un presunto historiador”, *Boletín Fal Conde*, año 1985.
- GAMBRA, “El Proyecto de ley de autonomía universitaria” (entrevista conjunta), *El Alcázar*, 20 de diciembre de 1980.
- GAMBRA, “El Proyecto de un diálogo entre ETA y el gobierno”, *Fuerza Nueva*, 8 de febrero de 1997.
- GAMBRA, “El realismo político de Vegas Latapie”, *Verbo* 239-240 (1985), p.1183.
- GAMBRA, “El reflejo “condicionado” nacional”, *El Pensamiento Navarro*, 15 de febrero de 1979.
- GAMBRA, “El reino de Dios y lo demás por añadidura”, *Boletín Fal Conde*, Mayo de 1984.
- GAMBRA, “El rigor y el talante. Diálogo con Fernández Figuerola sobre el tradicionalismo”, *Índice*, año 1961
- GAMBRA, “El rosario en los frentes de batalla”, *Siempre p´alante*, 25 de mayo de 1982.
- GAMBRA, “El sacerdote y la política. Divagaciones episcopales”, *Fuerza Nueva*, 8 de marzo de 1975.
- GAMBRA, “El sentido de la vida. 1990. Primer minuto”, *Siempre p´alante*, 19 de enero de 1990.
- GAMBRA, “El silencio de la derrota”, *El Pensamiento Navarro*, septiembre de 1970.
- GAMBRA, “El síndrome de Estocolmo. Con la monarquía constitucional al fondo...”, *Fuerza Nueva*, 4 de febrero de 1995.
- GAMBRA, “El sueño de una noche de verano”, *Boletín Carlista*, julio de 1996.
- GAMBRA, “El suicidio en la guardia civil”, *La Gaceta del Norte*, 18 de agosto de 1983.
- GAMBRA, “El supremo esfuerzo de la verdad. Un nuevo libro de Gabriel Alférez”, *El Pensamiento Navarro*, 20 de febrero de 1979.

- GAMBRA, “El techo de la Ley de Libertad Religiosa. Una curiosa observación”, *Fuerza Nueva*, mayo de 1996.
- GAMBRA, “El teléfono de Dios y otros teléfonos”, *Siempre p´alante*, 18 de octubre de 1986.
- GAMBRA, “El temor a definir y a mandar”, *Siempre p´alante*, 16 de noviembre de 1994.
- GAMBRA, “El tiempo interior”, *Índice*, año 1957.
- GAMBRA, “El tiempo interior y la leyenda de Leyre”, *El Pensamiento Navarro*, 28 de septiembre de 1963.
- GAMBRA, “El tradicionalismo sin omisiones. Un nuevo libro de Gabriel Alferez”, *Fuerza Nueva*, febrero de 1996.
- GAMBRA, “El “trágala” constitucional”, *El Pensamiento Navarro*, 6 de diciembre de 1978.
- GAMBRA, “El triste flamear de nuestra bandera”, *El Alcázar*, 10 de abril de 1985.
- GAMBRA, “Elías Querejeta y el imperialismo euskadiano”, texto dactilografiado, s/f.
- GAMBRA, “En defensa de herejes y apóstatas”, *Qué Pasa*, 23 de mayo de 1970.
- GAMBRA, “En el centenario del nacimiento de Franco. De la legitimidad del Alzamiento Nacional”, *Fuerza Nueva*, año 1992.
- GAMBRA, “En Leyre”, *Siempre p´alante*, 15 de mayo de 1982.
- GAMBRA, “Encuesta sobre la indiferencia de la juventud”, texto dactilografiado, año 1947.
- GAMBRA, “Entre la nostalgia y la esperanza”, *Siempre P´alante*, 16 de diciembre de 1999.
- GAMBRA, “Epidemias de ayer y de hoy”, *El Pensamiento Navarro*, 8 de agosto de 1971.
- GAMBRA, “Es necesaria la autopsia”, *El Pensamiento Navarro*, 30 de septiembre de 1978.
- GAMBRA, “Esta arcadia feliz”, *Siempre p´alante*, 1 de diciembre de 1995.
- GAMBRA, “España anestesiada”, *Qué Pasa?* 673, 2ª quincena de enero de 1980.
- GAMBRA, “España es un reformatorio”, *El Pensamiento Navarro*, año 1976.
- GAMBRA, “Españoles, hidalgos valientes”, *Boletín Colegio del Pilar* 75, septiembre de 1974.
- GAMBRA, “Este maleamiento interno del carlismo”, *El Pensamiento Navarro*, 27 de septiembre de 1970.
- GAMBRA, “ETA es el ejército del nacionalismo vasco”, *El Alcázar*, 6 de enero de 1988.
- GAMBRA, “Ética y moral (laica) en el bachillerato. La nueva asignatura”, *El Pensamiento Navarro*, octubre 1979.
- GAMBRA, “¿Existe Navarra?”, *Fuerza Nueva*, 6 de marzo de 1971
- GAMBRA, “¿Extrema derecha?”, *Boletín de la Comunidad Católica Monárquica*, enero de 1985.
- GAMBRA, “Extremaunción comunitaria”, *Diana*, 11 de marzo de 1978.
- GAMBRA, “Extrañas coincidencias universales”, *El Pensamiento Navarro*, 29 de enero de 1978.
- GAMBRA, “Falso pluralismo”, *Siempre p´adelante*, enero de 1984.
- GAMBRA, “Fricciones democráticas con la patria y el honor”, *El Pensamiento Navarro*, 23 de septiembre de 1977.
- GAMBRA, “Filosofía de la Historia de España de Vázquez de Mella”, *Boletín Carlista* 26, mayo-junio 1997, pp.1-3.
- GAMBRA, “¿Fin de milenio, fin de era?”, *Siempre p´alante*, 1 de febrero de 1994.
- GAMBRA, “Foralismo y nacionalismo vasco”, *Verbo* 128-129 (1974), pp.940-942.
- GAMBRA, “Formas históricas de evasión”, *Índice*, año 1958.
- GAMBRA, “Función social de los saberes liberales”, *Estafeta Literaria*, año 1962.

- GAMBRA, “¿Fundamentalismo católico? ¡Naturalmente!”, *Siempre p´alante*, 16 de junio de 1998.
- GAMBRA, “Fundamentalismo y tradicionalismo”, *Siempre p´alante*, 1 de marzo de 1998.
- GAMBRA, “Fusilados no beatificables”, *Siempre p´alante*, 1 de enero de 1993.
- GAMBRA, “Gibraltar y los gibraltareños”, *La Nación*, abril de 1992.
- GAMBRA, “Guanches y Godos”, *El Pensamiento Navarro*, 2 de enero de 1976.
- GAMBRA, “¿Guerra civil?”, *Boletín de la Comunidad Tradicionalista Carlista*, julio 1996.
- GAMBRA, “Hablemos de pájaros y de flores”, *El Pensamiento Navarro*, 18 de febrero de 1979.
- GAMBRA, “¿Hay quién dé más?”, *El Pensamiento Navarro*, 21 de diciembre de 1975.
- GAMBRA, “Hispanidad”, *Gaudius* 24, año 1992 (a).
- GAMBRA, “Hispanidad”, *Siempre p´alante*, 1 de noviembre de 1992 (b).
- GAMBRA, “Historia de una lealtad”, *Siempre p´alante*, 16 de mayo de 1995.
- GAMBRA, “Honrarás a tu padre y a tu madre. Historias para no dormir”, *Fuerza Nueva*, año 1997.
- GAMBRA, “Hozar en la tumba de nuestros padres”, *La Nación*, 8 de febrero de 1994.
- GAMBRA, “Il tema dell’insegnamento e la “Rivoluzione culturale”. La scolarizzazione prepara le masse per la sovversione”, *Cristianità*, maggio-giugno, 1974, pp.3-4.
- GAMBRA, “Implosión”, *Siempre p´alante*, 1 de septiembre de 1994.
- GAMBRA, “In Memoriam, Osvaldo Lira SS.CC.”, *Verbo* 351-352 (1997), p.154.
- GAMBRA, “Índice de precios y democracia”, *El Alcázar*, año 1981.
- GAMBRA, “Información progresista”, *El Pensamiento Navarro*, 25 de julio de 1971.
- GAMBRA, “Institutos y colegios”, *Ateneo* 33, año 1953.
- GAMBRA, “Involución”, *Siempre p´alante*, 3 de mayo de 1986.
- GAMBRA, “Iparraguirre, el hombre”, *El Pensamiento Navarro*, año 1954.
- GAMBRA, “Izar la bandera del gran carnaval”, *Siempre P´alante*, 18 de febrero de 1984.
- GAMBRA, “José María Javierre y las dos fobias del progresismo”, *Siempre p´alante*, 28 de abril de 1988.
- GAMBRA, “Juventud y unidad (en la apostasía). Delirios episcopales”, *Siempre p´adelante*, año 1985.
- GAMBRA, “La abdicación de la moral y de la religión”, *Siempre p´alante*, 18 de marzo de 1992.
- GAMBRA, “La actual apoteosis del liberalismo”, *El Pensamiento Navarro*, 10 de noviembre de 1976.
- GAMBRA, “La autonomía universitaria y otras autonomías”, *Boletín Fal Conde*, junio de 1980.
- GAMBRA, “La batalla de la LOGSE, una batalla perdida”, *Siempre p´alante*, 2 de junio de 1990.
- GAMBRA, “La caja de recluta mental”, *El Alcázar*, 30 de junio de 1961.
- GAMBRA, “La cana al aire del Cardenal Tarancón”, *Fuerza Nueva*, 6 de agosto de 1977.
- GAMBRA, “La clave religiosa de la victoria nacional”, *Fuerza Nueva*, junio de 1996.
- GAMBRA, “La cizaña”, *Fuerza Nueva*, 14 de enero de 1978.
- GAMBRA, “La confesión individual en fase de extinción”, *Siempre P´adelante*, 1 de septiembre de 1995.
- GAMBRA, “La crisis de la modernidad, 1ª nota”, *El Boletín Carlista de Madrid*, 11 septiembre de 1995.
- GAMBRA, “La cuestión religiosa en El Pensamiento Navarro. Esa manipulación de nuestras almas”, *El Pensamiento Navarro*, 9 de mayo de 1971.
- GAMBRA, “La decapitación del izquierdismo”, *La Nación*, 9 al 15 de junio de 1993.



- GAMBRA, “La democracia como psicopatología colectiva”, *El Pensamiento Navarro*, 26 de agosto de 1976.
- GAMBRA, “La democracia como religión”, *Roma* 89, agosto de 1995, pp.23-25.
- GAMBRA, “La democracia, estado de bienestar”, *Siempre pa´lante*, 1 de enero de 1997.
- GAMBRA, “La demolición de la fe en Navarra”, *El Pensamiento Navarro*, 21 de febrero de 1978.
- GAMBRA, “La Derecha y la extrema derecha”, *Nuevo Diario*, 30 de abril de 1978.
- GAMBRA, “La deserción de los reyes”, *El Pensamiento Navarro*, 14 de abril de 1971.
- GAMBRA, “La desmitificación de la historia de España y los separatismos. El sentido del silencio de Dios: fragmentos de un discurso en su homenaje”, *Verbo* 67-68 (1968), s/p.
- GAMBRA, “La epopeya de los adolescentes”, *Boletín del Colegio del Pilar* 62, junio de 1971.
- GAMBRA, “La España sin tópicos ni complejos”, *Fuerza Nueva*, 1 de enero de 1977.
- GAMBRA, “La esperanza, virtud del presente”, *Boletín Carlista de Madrid* 45, septiembre - octubre 1999.
- GAMBRA, “La esperanza de don Gabino”, *Siempre p´alante*, 4 de junio de 1983.
- GAMBRA, “La ETA y el carlismo”, *El Correo Gallego*, 8 de marzo de 1992.
- GAMBRA, “La evasión de capitales y su reparto. Periodismo y demagogia”, *El Pensamiento Navarro*, 14 de agosto de 1977.
- GAMBRA, “La falsa libertad de la sociedad de masas”, *La Bolsa* 3, 115, 12 de octubre de 1979.
- GAMBRA, “La fiesta de los pueblos y el desmadre nacional organizado”, *El Pensamiento Navarro*, 11 de agosto de 1976.
- GAMBRA, “La fiesta de los mártires de la tradición en España”, *Jacinta*, noviembre de 1995.
- GAMBRA, “La geografía se complica”, *El Pensamiento Navarro*, 29 de enero de 1978.
- GAMBRA, “La gloriosa constitución”, *Siempre p´alante*, 16 de febrero de 1999.
- GAMBRA, “La gnosis de ayer y la gnosis de hoy. El cáncer en la Iglesia”, *Tradición carlista*, julio 1996.
- GAMBRA, “La gran felonía”, *Montejurra* (revista clandestina), marzo de 1958.
- GAMBRA, “La gran felonía”, *El Alcázar*, 30 de mayo de 1980.
- GAMBRA, “La guerra de la dependencia”, *Fuerza Nueva*, 24 de noviembre de 1990.
- GAMBRA, “La herida de la Independencia”, *El Alcázar*, año 1958.
- GAMBRA, “La heterodoxia española y la conversión de García Morente”, *Azada y Asta*, junio 1958.
- GAMBRA, “La historia oficial y la historia real. Puntualizaciones a un artículo del profesor García de Enterría”, *Fuerza Nueva*, enero-febrero de 2000.
- GAMBRA, “La hora de los enanos”, *El Boletín Carlista* 2, Noviembre 1994.
- GAMBRA, “La identidad de los indiscernibles”, *María Mensajera*, año 1995.
- GAMBRA, “La ignorancia de unos y la pasividad de otros”, *Siempre p´alante*, 16 de mayo de 1998.
- GAMBRA, “La indiscriminación del “otro”, *El Alcázar*, 13 de noviembre de 1959.
- GAMBRA, “La inteligencia en peligro de muerte”, *Verbo* 425-426 (2004), pp.375-376.
- GAMBRA, “La “ikurriña” no es un símbolo cristiano”, *El Alcázar*, 13 de abril de 1988.
- GAMBRA, “La izquierda y la extrema izquierda”, *Diana*, 14 de mayo de 1978.
- GAMBRA, “La lámpara de Aladino”, *Siempre p´alante*, 1 de febrero de 1996.
- GAMBRA, “La laureada en el escudo de Navarra”, *Boletín Carlista San Mateo* 30, navidad de 1997.

- GAMBRA, “La libertad religiosa y la tradición de la Iglesia” (I), *Siempre p´alante*, 1 de septiembre de 1991, y - GAMBRA, “La libertad religiosa y la tradición de la Iglesia” (II), *Siempre p´alante*, 15 de septiembre de 1991.
- GAMBRA, “La “Liga del Norte” de Italia y el Vaticano. A propósito de la separación de su territorio”, *Fuerza Nueva*, junio de 1996.
- GAMBRA, “La línea de Asís”, *María mensajera*, 1 de febrero de 1996.
- GAMBRA, “La línea de flotación del carlismo”, *El Pensamiento Navarro*, 18 de julio de 1971.
- GAMBRA, “La locura desatada”, *El Pensamiento Navarro*, 23 de octubre de 1977.
- GAMBRA, “La locura entronizada”, *El Pensamiento Navarro*, 5 de enero de 1979.
- GAMBRA, “La maculada e inmaculada Concepción”, *Fuerza Nueva*, 29 de enero de 1994.
- GAMBRA, “La madre de todas las batallas”, *Siempre p´alante*, 15 de abril de 1991.
- GAMBRA, “La madre de todas las batallas”, *Boletín San Marcos*, 1 de septiembre de 1997.
- GAMBRA, “La más alta ocasión que vieron los siglos”, *El Pensamiento Navarro*, 10 de octubre de 1971.
- GAMBRA, “La masonería, el krausismo y los jesuitas de hoy”, *La Nación*, 18 al 24 de marzo de 1992.
- GAMBRA, “Monarquía instrumental”, *Siempre*, año 1963.
- GAMBRA, “La moral del siglo XXI”, *Siempre p´alante*, 16 de septiembre de 1996
- GAMBRA, “La movilización de las conciencias”, *Siempre p´alante*, 24 de julio de 1982.
- GAMBRA, “La nada”, *El Alcázar*, 6 de julio de 1971.
- GAMBRA, “La niebla”, *El Pensamiento Navarro*, 1 de agosto de 1971.
- GAMBRA, “La noble utopía cristiana”, *Siempre p´alante*, 15 de junio de 1991.
- GAMBRA, “La novela en la filosofía”, *Estafeta Literaria*, año 1961.
- GAMBRA, “La nueva democracia cristiana y su logotipo”, texto dactilografiado, año 1988.
- GAMBRA, “La nueva “Policía Nacional”, *El Pensamiento Navarro*, 16 de abril de 1978.
- GAMBRA, “La nueva cristiandad en Hispanoamérica”, *Vida Nueva*, 19 de diciembre de 1992.
- GAMBRA, “La nueva policía “operativa”. Patria o convivencia”, *El Pensamiento Navarro*, 6 de marzo de 1979.
- GAMBRA, “La obsesión del punto medio”, *El Pensamiento Navarro*, 5 de febrero de 1971.
- GAMBRA, “La octava bienaventuranza”, *Siempre P´alante*, 17 de noviembre de 1990.
- GAMBRA, “La operación “Centro”, *Fuerza Nueva*, 30 de abril de 1977.
- GAMBRA, “La oración del Padre Nuestro”, *Siempre p´adelante*, 16 de julio de 1990.
- GAMBRA, “La palabra “Euskadi” en la prensa española”, *El Pensamiento Navarro*, 4 de enero de 1976.
- GAMBRA, “La paz de Cristo y la paz de Buda”, *Siempre p´alante*, 1 de diciembre de 1996.
- GAMBRA, “La paz de los pacifistas”, *Siempre p´alante*, 19 de junio de 1982.
- GAMBRA, “La paz de Vietnam y la paz de Cristo”, texto dactilografiado (s/f).
- GAMBRA, “La paz sí es posible”, *Siempre p´alante*, 7 de noviembre de 1986.
- GAMBRA, “La plaza de Colón”, *Nuevo Diario*, año 1973.
- GAMBRA, “La posesión diabólica colectiva”, *El Pensamiento Navarro*, 16 de octubre de 1977.
- GAMBRA, “La posesión diabólica en nuestros días”, *Siempre p´alante*, 1 de diciembre de 1987.

- GAMBRA, “La presencia de Lefebvre”, *Qué Pasa?* 630, 1 de abril de 1978.
- GAMBRA, “La prioridad en las batallas”, *Roma*, mayo de 1987, pp.27-28.
- GAMBRA, “La procesión del Corpus y la circulación rodada”, *Fuerza Nueva*, 11 de agosto de 1973.
- GAMBRA, “La progenie de ETA y el carlismo”, *Comunión Tradicionalista Carlista*, 2 de febrero de 1989.
- GAMBRA, “La Puerta de Alcalá”, *Azada y Asta*, mayo de 1959, en contraposición con el Arco de Triunfo de París.
- GAMBRA, “La raíz de la apostasía”, *Siempre P´alante*, 4 de diciembre de 1982.
- GAMBRA, “La rebelión sin objetivo”, *El Pensamiento Navarro*, año 1969.
- GAMBRA, “La religión planetaria del año 2000”, *Fuerza Nueva*, año 1994, pp.28-31.
- GAMBRA, “La Sábana Santa y el carbono 14”, texto dactilografiado, año 1994.
- GAMBRA, “La sencillísima cuestión de las autonomías”, *El Alcázar*, 14 de junio de 1980.
- GAMBRA, “La tradición católica y el Concilio Vaticano II. Una precisión final al P. Pérez Argos”, *Siempre p´alante*, 10 de enero de 1992.
- GAMBRA, “La tragedia de Navarra vista a través de una boda”, *El Pensamiento Navarro*, 5 de julio de 1973.
- GAMBRA, “La traición de los clérigos. Apuntes para una psicología del progresismo”, *Roca Viva*, año 1990.
- GAMBRA, “La sociedad desvertebrada”, *Siempre p´alante*, 1 de junio de 1992.
- GAMBRA, “La sombra de la guillotina”, *Fuerza Nueva*, año 1993.
- GAMBRA, “La última y verdadera secta”, *Siempre p´alante*, 16 de junio de 1986.
- GAMBRA, “La unidad católica de España. Los efectos históricos y sus verdugos”, *Lealtad*, 5 de mayo de 1989.
- GAMBRA, “La unidad religiosa y el carlismo”, *Boletín de la Comunidad Católica Monárquica*, año 1986.
- GAMBRA, “La unidad religiosa en España, hoy”, *Siempre p´alante*, 12 de diciembre de 1982
- GAMBRA, “La “urgente” europeización y el voto premilitar”, *El Pensamiento Navarro*, 14 de agosto de 1974.
- GAMBRA, “La verdad y Poncio Pilatos”, *El Pensamiento Navarro*, 6 de junio de 1971.
- GAMBRA, “Las banderas que hay y las que faltan”, *El Pensamiento Navarro*, 26 de octubre de 1978.
- GAMBRA, “Las dos actitudes de compromiso: resignación o disciplina”, *Estafeta Literaria*, 16 de octubre de 1991.
- GAMBRA, “Las dos tentaciones del clero actual”, *Siempre p´alante*, 1 de febrero de 1997.
- GAMBRA, “Las dos raíces de la indiferencia”, *Estafeta Literaria*, año 1962.
- GAMBRA, “Las guerras de religión”, *Siempre p´alante*, 1 de octubre de 1998.
- GAMBRA, “Las huellas perdidas. Canciones de amor y de guerra”, *El Pensamiento Navarro*, año 1970.
- GAMBRA, “Las lágrimas de cocodrilo”, *La Nación*, 4 al 10 de diciembre de 1991.
- GAMBRA, “Las más altas cotas del cinismo y de la hipocresía”, *El Pensamiento Navarro*, 11 de junio de 1978.
- GAMBRA, “Las nuevas catedrales laicas. Otra divinidad...”, *Fuerza Nueva*, 3 de enero de 1998.
- GAMBRA, “Las nuevas técnicas de revolución cultural”, *El Pensamiento Navarro*, año 1971.
- GAMBRA, “Las “opciones” democráticas”, *Siempre p´alante*, 1 de noviembre de 1995.
- GAMBRA, “Las preces dominicales”, *El Pensamiento Navarro*, 21 de agosto de 1975.

- GAMBRA, “Las prisas”, *El Alcázar*, 27 de mayo de 1959.
- GAMBRA, “Las raíces económicas de la libertad”, *Estafeta Literaria* 222, 1 de agosto de 1961.
- GAMBRA, “Las razones de una monarquía”, *El Pensamiento Navarro*, 26 de febrero de 1974.
- GAMBRA, “Las razones eternas del Alzamiento nacional”, *El Pensamiento Navarro*, 15 de noviembre de 1972.
- GAMBRA, “Las razones eternas del Alzamiento nacional”, *Boletín Carlista de Madrid*, 19 de julio de 1997.
- GAMBRA, “Las tres Españas: la roja, la blanca y la rosa”, *Fuerza Nueva*, septiembre de 1996.
- GAMBRA, “Las tres noticias bravas”, *El Pensamiento Navarro*, 30 de agosto de 1974.
- GAMBRA, “Las universidades y la “intimidad” institucional”, *Ateneo* 21 (1952).
- GAMBRA, “Las ventanillas de mi tren”, *Siempre p’alante*, 1 de mayo de 1994.
- GAMBRA, “Las verdades de “el profesor”, *El Pensamiento Navarro*, 3 de enero del 1979.
- GAMBRA, “Las víctimas silenciosas de la injusticia”, *Qué Pasa?*, 4 de mayo de 1974.
- GAMBRA, “Libertad y bien común. La obra de Johannes Messner”, *El Alcázar*, 14 de enero de 1991.
- GAMBRA, “Liria o la fe que nunca morirá”, *El Pensamiento Navarro*, año 1970.
- GAMBRA, “Lizarza”, *ABC*, 27 de septiembre de 1989.
- GAMBRA, “Lo irreversible y lo inexorable”, *El Pensamiento Navarro*, 5 de noviembre de 1978.
- GAMBRA, “Lo que hablan los pobres en los pajares”, *El Pensamiento Navarro*, 17 de octubre de 1971.
- GAMBRA, “Lo que hablan los pobres en los pajares” (ii), *Qué Pasa?*, año 1972.
- GAMBRA, “Lo que hay que barrer en España”, *Siempre p’alante*, 16 de abril de 1988.
- GAMBRA, “Lo que oficialmente preocupa en la España de hoy”, *El Pensamiento Navarro*, 2 de abril de 1978.
- GAMBRA, “Lo que se da por sabido”, *El Alcazar*, año 1959.
- GAMBRA, “Los “aggiornados” pastores”, *El Pensamiento Navarro*, 24 de septiembre de 1976.
- GAMBRA, “Los apóstoles progresistas”, *Fuerza Nueva*, 26 de octubre de 1979.
- GAMBRA, “Los aspirantes a políticos y la gramática castellana”, *El Pensamiento Navarro*, 17 de enero de 1975.
- GAMBRA, “Los bárbaros en el capitolio”, *Iglesia-Mundo*, 2ª quincena de febrero de 1982.
- GAMBRA, “Las barbas de tu vecino”, *Fuerza Nueva*, año 1974.
- GAMBRA, “Los buenos y los malos. Entre causas justas y perdidas”, *Fuerza Nueva*, 8 de marzo de 1997.
- GAMBRA, “Los Campmany y el Alzamiento Nacional”, *El Pensamiento Navarro*, 17 de marzo de 1974.
- GAMBRA, “Los derechos del hombre y Satanás”, *Siempre p’alante*, 18 de marzo de 1989.
- GAMBRA, “Los fabulosos descubrimientos históricos del futuro”, *Fuerza Nueva*, 9 de agosto de 1975.
- GAMBRA, “Los falsarios del carlismo”, *Boletín Fal Conde*, diciembre 1991.
- GAMBRA, “Los falsarios de nuestra historia”, *La Nación*, febrero-marzo de 1993
- GAMBRA, “Los grupos de la oposición. ¿Oposición a qué?”, *El Pensamiento Navarro*, 8 de septiembre de 1976.

- GAMBRA, “Los heraldos del Anticristo, grupos de la oposición. ¿Oposición a qué?”, *El Pensamiento Navarro*, 8 de septiembre de 1976.
- GAMBRA, “Los incidentes en el cine Palafox”, *El Pensamiento Navarro*, 25 de febrero de 1975.
- GAMBRA, “Los límites debidos”, *El Pensamiento Navarro*, 27 de enero de 1980.
- GAMBRA, “Los perdones que pide la Iglesia actual. Arrodillada ante el mundo”, *Siempre p´alante*, 16 de noviembre de 1997.
- GAMBRA, “Los signos exteriores de foralidad”, *El penamiento Navarro*, 30 de octubre de 1971.
- GAMBRA, “Visita al cementerio civil”, *El Pensamiento Navarro*, año 1963.
- GAMBRA, “Luces episcopales y adivinación profética”, *Siempre p´alante*, 1 de marzo de 1996.
- GAMBRA, “Lumumba”, *El Pensamiento Navarro*, 27 de marzo de 1976.
- GAMBRA, “Luz y sonido ante el palacio real de Madrid”, *El Pensamiento Navarro*, agosto de 1961.
- GAMBRA, “Manifestaciones borreguiles o el rebaño pacifista”, *Siempre p´alante*, 1 de julio de 1985.
- GAMBRA, “Manifiesto de los ex combatientes requetés”, texto dactilografiado, s/f.
- GAMBRA, “Mella, “logos” de la tradición española”, *Boletín Carlista San Mateo* 32, febrero de 1998.
- GAMBRA, “Mensaje para un tiempo de prueba”, *Siempre p´alante*, 5 de abril de 1986.
- GAMBRA, “Metamorfosis cruzadas”, *Siempre p´alante*, 18 de abril de 1987.
- GAMBRA, “Mi conciencia objeta”, *El Pensamiento Navarro*, 28 de marzo de 1971.
- GAMBRA, “Mi lejana estancia en Grandada”, *Boletín Fal Conde*, febrero 1983.
- GAMBRA, “Monarquía instrumental”, *Siempre*, año 1963.
- GAMBRA, “Mysterium iniquitatis. El Dalai Lama en Navarra y en el templo de Dios”, *Siempre p´alante*, 1 de julio de 1990.
- GAMBRA, “Montejurra de ayer y de mañana”, *El Pensamiento Navarro*, 2 de mayo de 1971.
- GAMBRA, “Montejurra, los carlistas y el Estado de Derecho”, *El Pensamiento Navarro*, 10 de mayo de 1974.
- GAMBRA, “Morillo de Tou-Arasanz, o el destino de los templos”, *Siempre p´alante*, 15 de septiembre de 1987.
- GAMBRA, “Mysterium iniquitatis. El Dalai Lama en Navarra y en el templo de Dios”, *Siempre p´alante*, 1 de julio de 1990.
- GAMBRA, “¿Nadie defiende ya la confesionalidad del Estado y la unidad católica?”, *Siempre p´alante*, 1 de julio de 1989.
- GAMBRA, “Navarra no es negociable. No a todo referéndum”, *El Pensamiento Navarro*, 4 de diciembre de 1977.
- GAMBRA, “Navarra fue antes”, *El Pensamiento Navarro*, 27 de noviembre de 1977.
- GAMBRA, “Navarra ... y el sofisma vasco”, *Tots* 1, febrero de 1981
- GAMBRA, “Nostalgias”, *Siempre p´alante*, 16 de noviembre de 1993.
- GAMBRA, “Nostalgia y memoria electrónica”, *Siempre p´alante*, año 1982.
- GAMBRA, “No es esto, no es esto”, *Siempre p´alante*, 15 de diciembre de 1990.
- GAMBRA, “No importa”, *Boletín Fal Conde*, marzo de 1986.
- GAMBRA, “No seamos cándidos”, *Boletín Carlista de Madrid*, Julio de 1998.
- GAMBRA, “Nomenclator urbano”, *El Alcazar*, año 1959.
- GAMBRA, “Nos perdonarán los herejes?”, *Siempre p´alante*, 16 de junio de 1995.
- GAMBRA, “Nosotros los heterosexuales”, *Siempre p´alante*, 1 de abril de 1990.

- GAMBRA, “Nota del círculo carlista”, *Boletín del Círculo Carlista de Madrid*, diciembre de 1997.
- GAMBRA, “Nota sobre la guerra terrorista y sus cómplices”, *Siempre p´alante*, 1 de febrero de 1988.
- GAMBRA, “Nuestra actitud ante las elecciones”, *Pensamiento Navarro*, 26 de septiembre de 1971.
- GAMBRA, “Nuestra monarquía y Juan Carlos”, *El Pensamiento Navarro*, 23 de octubre de 1975.
- GAMBRA, “Nuestra sociedad burguesa”, *Diana*, 18 de junio de 1978.
- GAMBRA, “Nuestro hijo estudia eso”, *Siempre p´alante*, 16 de febrero de 1995.
- GAMBRA, “Nuevo compromiso de Caspe?”, *Boletín de la Comunión Tradicional Carlista*, febrero de 1996.
- GAMBRA, “Oliveira Salazar, la última concepción cristiana de gobierno”, *El Pensamiento Navarro*, año 1970.
- GAMBRA, “Oprimidos y opresores”, *El Pensamiento Navarro*, 3 de agosto de 1975.
- GAMBRA, “Ortega y Gasset y la europeización (“New York Times” dijo la verdad)”, *El Pensamiento Navarro*, año 1979 (escrito el año 1956, pero fue censurado).
- GAMBRA, “Otro cambio en el escudo”, *Siempre p´alante*, 17 de septiembre de 1983.
- GAMBRA, “Pacíficos y pacifistas”, *Siempre p´alante*, 1 de enero de 1995.
- GAMBRA, “Papatachear”, *El Pensamiento Navarro*, 31 de enero de 1974.
- GAMBRA, “Paternal solicitud de nuestros preladados”, *Qué Pasa?*, 1 de septiembre de 1998.
- GAMBRA, “Pedagogía católica”, *Siempre p´alante*, 1 de abril de 1999.
- GAMBRA, “Periodismo disolvente”, *Siempre p´alante*, 8 de octubre de 1970.
- GAMBRA, “Perros mudos”, *Siempre p´alante*, año 1965.
- GAMBRA, “Pluralistas homologadores”, *Siempre p´alante*, 7 de enero de 1984.
- GAMBRA, “Política de progreso”, *Fuerza Nueva*, julio de 1995.
- GAMBRA, “Pompas de jabón”, *Fuerza Nueva*, 4 de septiembre de 1993.
- GAMBRA, “Poromanía”, *Fuerza Nueva*, Febrero 1994.
- GAMBRA, “Por la libertad sin ira”, *El Pensamiento Navarro*, 13 de noviembre de 1976.
- GAMBRA, “Por qué hay que conquistar Montejurra”, *El Pensamiento Navarro*, 4 de mayo de 1976.
- GAMBRA, “Por el hijo se saca el ovillo. Correlación histórica”, *Fuerza Nueva*, diciembre de 1997.
- GAMBRA, “Preguntas comprometedoras”, *El Pensamiento Navarro*, 21 de junio de 1975.
- GAMBRA, “Primera evangelización y nueva civilización hispanoamericana (I)”, *Vida Nueva*, 19 de diciembre de 1992.
- GAMBRA, “Principios generales: filosofía e historia”, *Boletín de la Fundación Nacional Francisco Franco*, Octubre de 1980.
- GAMBRA, “Proceso a Dios”, *Fuerza Nueva*, mayo de 1995.
- GAMBRA, “¿Profanación sacrílega en la Catedral de Córdoba? Carta abierta al director de El Pensamiento Navarro”, *El Pensamiento Navarro*, 24 de agosto de 1974.
- GAMBRA, “Protesta por la retirada de la laureada del escudo de Navarra”, *El Alcázar*, 11 de diciembre de 1981.
- GAMBRA, “Protestas católico democráticas”, *Siempre p´alante*, 15 de septiembre de 1986.
- GAMBRA, “Puntualización y disentimiento. Desde nuestra fe”, *El Pensamiento Navarro*, 19 de febrero de 1978.
- GAMBRA, “Puntualizaciones a un artículo. En el XIV centenario de la Unidad Católica en España”, *Boletín Fal Conde*, año 1989.

- GAMBRA, “¿Qué es el tradicionalismo? Un recuerdo a Salvador Minguijón”, *El Alcázar*, 11 de diciembre de 1959.
- GAMBRA, “Qué ha variado para esa remodelación”, *Siempre p’alante*, 1 de marzo de 1986.
- GAMBRA, “¿Quién pedirá perdón por el Vaticano II?”, *Siempre p’alante*, 16 de septiembre de 1995.
- GAMBRA, “¿Quiénes fueron los absolutistas?”, *Lealtad*, julio de 1994.
- GAMBRA, “¿Quiénes son, Mons. Sebastián, los culpables?”, *Siempre p’alante*, 1 de marzo de 1995,
- GAMBRA, “Quousque tandem (Hasta cuándo?), democracia?”, *Siempre p’alante*, 1 de abril de 1997.
- GAMBRA, “Radiografía política de España. Quién es quién?”, *El Alcázar*, año 1965.
- GAMBRA, “Ramón Serrano Suñer o el arte de vivir”, *Fuerza Nueva*, noviembre de 1995.
- GAMBRA, “¿Reconciliación?”, *Alcázar*, 29 de marzo de 1987.
- GAMBRA, “Reconciliación”, *Siempre p’alante*, 4 de enero de 1986.
- GAMBRA, “Reflexiones marginales a la bomba”, *Fuerza Nueva*, 28 de septiembre de 1974.
- GAMBRA, “Regímenes coherentes y regímenes híbridos”, *El Pensamiento Navarro*, 24 de enero de 1975.
- GAMBRA, “Regiones, nacionalidades, fueros”, *Iglesia-Mundo*, año 1977.
- GAMBRA, “Reivindicaciones espirituales de España ante la próxima venida de SS el Papa”, *Siempre p’alante*, 8 de mayo de 1982.
- GAMBRA, “Religión y cultura religiosa”, *Alfa y Omega*, 20 de enero de 2000.
- GAMBRA, “Religión y cultura religiosa. Una solución obvia”, *ABC*, 20 de enero de 2000.
- GAMBRA, “Religión y democracia”, *Siempre p’alante*, 4 de octubre de 1986.
- GAMBRA, “Reportaje (Entrevista)”, *Jacinta*, marzo 1993.
- GAMBRA, “Requiem por el Salazarismo”, *El Pensamiento Navarro*, 4 de mayo de 1974.
- GAMBRA, “Requiem por los héroes y los mártires de la cruzada”, *El Pensamiento Navarro*, 26 de diciembre de 1976
- GAMBRA, “¿Restauración o instauración?”, *Tots*, 21, marzo 1984.
- GAMBRA, “Rinoceritis letárgica”, *El Alcázar*, 24 de enero de 1971.
- GAMBRA, “Rizal”, *Siempre p’alante*, 16 de enero de 1997.
- GAMBRA, “Roma no paga a traidores”, *El Pensamiento Navarro*, 24 de enero de 1971.
- GAMBRA, “Sabían ustedes”, *El Pensamiento Navarro*, 11 de mayo de 1977.
- GAMBRA, “Saint Exupery y la Guerra de España”, *Fuerza Nueva*, año 1994.
- GAMBRA, “Salinete con tres personajes en P”, *La Nación*, 11/17 de marzo de 1992.
- GAMBRA, “Seguimos marchando, pero... ¿por qué?”, *El Pensamiento Navarro*, 8 de diciembre de 1972.
- GAMBRA, “Sentencias episcopales”, *Qué Pasa?*, 16 de enero de 1971.
- GAMBRA, “Sería necesaria la autopsia. Para tranquilidad del Pueblo fiel”, *El Imparcial*, 1 de octubre de 1978.
- GAMBRA, “Setién y los suyos”, *Fuerza Nueva*, año 1992.
- GAMBRA, “Significación histórica del carlismo”, *El Pensamiento Navarro*, año 1945.
- GAMBRA, “Simón Bolívar, el “libertador”, *Siempre p’alante*, 13 de agosto de 1983.
- GAMBRA, “Santo Tomás y el verdadero renacimiento”, *El Pensamiento Navarro*, 7 de marzo de 1945.
- GAMBRA, “Sobre as alteracoes do Pai-Nosso”, *Catolicismo*, Septiembre de 1994.
- GAMBRA, “Sobre la sucesión dinástica en el carlismo. Comentario a una editorial”, *Boletín de la Comunión Tradicionalista Carlista* 321, año 1995.

- GAMBRA, “Sobre simbolismo y heráldica monárquica”, *El Pensamiento Navarro*, 10 de abril de 1976.
- GAMBRA, “Sobre una declaración de Monseñor Sebastián”, *Siempre p´adelante*, 16 de junio de 1988.
- GAMBRA, “Sociedad abierta y sociedad cerrada”, *El Pensamiento Navarro*, 7 de diciembre de 1974.
- GAMBRA, “¿Son desleales?”, *¿Qué Pasa?* VI, 306, 8 de noviembre de 1969.
- GAMBRA, “Sotanas y uniformes”, *María Mensajera*, diciembre de 1993.
- GAMBRA, “Sustancialidad política y monárquica”, *El Pensamiento Navarro*, 2 de diciembre de 1945.
- GAMBRA, “Sustancialidad de las formas de gobierno”, *El Pensamiento Navarro*, 13 de noviembre de 1945.
- GAMBRA, “Su espíritu y su lucha no han muerto. Centenario de El Pensamiento Navarro”, *Siempre p´alante*, 1 de noviembre de 1997.
- GAMBRA, “To be or not to be. La coyuntura de Navarra”, *El Pensamiento Navarro*, 14 de marzo de 1971.
- GAMBRA, “Últimas iniciativas eclesiales ecumenistas. 450º de Lutero”, *Siempre p´alante*, 16 de marzo de 1996.
- GAMBRA, “Un artículo, tres cartas y una precisión final”, *El Pensamiento Navarro*, 16 de agosto de 1966.
- GAMBRA, “¿Un carlismo socialista?”, *El Pensamiento Navarro*, 21 de febrero de 1971.
- GAMBRA, “Un libro maravilloso para los hijos marxistas de papá carlista”, *El Pensamiento Navarro*, 2 de octubre de 1974.
- GAMBRA, “Un mal sueño”, *El Pensamiento Navarro*, 15 de mayo de 1971.
- GAMBRA, “Un proceso programado. El aborto y su contexto”, *Siempre p´alante*, 5 de octubre de 1985.
- GAMBRA, “Un proyecto de película sobre la segunda guerra carlista. Los falsarios de la historia”, *El Pensamiento Navarro*, 28 de abril de 1979.
- GAMBRA, “Un régimen de locos”, *Siempre p´alante*, 1 de julio de 1994.
- GAMBRA, “Un test al catolicismo español”, *Siempre p´alante*, 19 de mayo de 1984.
- GAMBRA, “Una ancianidad dramática. En la muerte del Dr. Delgado Rojas”, *El Pensamiento Navarro*, 12 de marzo de 1978.
- GAMBRA, “Una carta de Rafael Gamba sobre la “igualdad de oportunidades. A Don Pedro José Zavala”, *Índice 37*, noviembre de 1963.
- GAMBRA, “Una empresa de liquidación y derribo”, *Siempre p´alante*, 16 de octubre de 1996.
- GAMBRA, “Una filosofía de la salvación”, *Diario de Navarra*, 7 de abril de 1944.
- GAMBRA, “Una Iglesia a la deriva”, *Siempre p´alante*, 15 de febrero de 1986.
- GAMBRA, “Una Iglesia exangüe”, *Roma*, septiembre de 1984, p.43.
- GAMBRA, “Una nueva asociación de excombatientes. Ya no hay Pirineos (abolidos Dios y la Patria)”, *Fuerza Nueva*, 23 de julio de 1987.
- GAMBRA, “Una nueva formulación del Vía Crucis, o el cambio por el cambio”, *Siempre p´alante*, 15 de abril de 1991.
- GAMBRA, “Una nueva religión?”, *El Pensamiento Navarro*, 28 de febrero de 1971.
- GAMBRA, “Una perduración prodigiosa”, *El Boletín Carlista de Madrid*, 43, junio de 1999.
- GAMBRA, “Una vela a Dios y otra al diablo”, *Acción Carlista 2*, noviembre de 1987.
- GAMBRA, “Una voz de sensatez y justicia”, *Siempre p´alante*, 16 de abril de 1998.
- GAMBRA, “Unas declaraciones –muy difundidas- sobre el aperturismo”, *El Pensamiento Navarro*, 5 de julio de 1974.



- GAMBRA, “Unas insólitas declaraciones”, *El Pensamiento Navarro*, 15 de junio de 1975.
- GAMBRA, “¿Unidad en la apostasía?”, *Siempre p´alante*, 1 de octubre de 1997.
- GAMBRA, “Valor y sentido actuales de la Sociología”, *Revista Internacional de Sociología*, 28 (1949), pp.1-12.
- GAMBRA, “Vanguardismos y conservatismos”, *El Alcázar*, 6 de noviembre de 1960.
- GAMBRA, “Veintisiete horas”, *Siempre p´alante*, 18 de marzo de 1989.
- GAMBRA, “V́ctor Pradera, un ejemplo para nuestros días”, *El Pensamiento Navarro*, 27 de octubre de 1973.
- GAMBRA, “V́ctor Pradera y el autonomismo vasco”, *El Pensamiento Navarro*, 19 de febrero de 1978.
- GAMBRA, “Viejas amistades de 1937”, *Nuevo Diario*, 30 de noviembre de 1973.
- GAMBRA, “Visión de una España vertebral. Con Rafael Gamba (entrevista)”, *La Nueva Provincia*, 9 de octubre de 1983.
- GAMBRA, “Visita al cementerio civil”, *El Pensamiento Navarro*, año 1963.
- GAMBRA, “¿Y dónde están los Requetés?”, *El Pensamiento Navarro*, 26 de enero de 1975.
- GAMBRA, “Y en los hombres de buena voluntad”, *El Pensamiento Navarro*, diciembre de 1945.
- GAMBRA, “¡Y viva la democracia conciliar!”, *Siempre p´alante*, mayo de 1988.
- GAMBRA, “Ya tenemos Constitución”, *El Pensamiento Navarro*, 13 de diciembre de 1978.
- GAMBRA, “Zumalacárregui y su significación”, *Fuerza Nueva*, enero-febrero 1989.

## II

### ESTUDIOS SOBRE RAFAEL GAMBRA

- AA.VV., *Comunidad humana y tradición política. Liber Amicorum de Rafael Gamba* (edición a cargo de Miguel Ayuso; prólogo de Ignacio Hernando de Larramendi, Madrid, Actas, 1993).
- ALVEAR TÉLLEZ, “Elogio del Reino. Rafael Gamba y la reivindicación del tradicionalismo político”, *Revista de Derecho* de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, XLVIII (2017), pp.303-335.
- ALVEAR TÉLLEZ, “La comprensión del Estado laico y de la secularización del poder político según Jellinek, Gauchet, Schmitt y Gamba”, *Revista de Derecho* de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, XLVIII (2014), pp.765-799.
- ARTIGAS, José, “La huella de García Morente”, AA.VV., *Comunidad humana y tradición política. Liber Amicorum de Rafael Gamba*, cit., pp.161-181.
- AYUSO, Miguel, *Koinós. El pensamiento político de Rafael Gamba* (Madrid, Speiro, 1996).
- AYUSO, Miguel, “Gamba en el pensamiento tradicionalista español”, AA.VV., *Comunidad humana y tradición política. Liber Amicorum de Rafael Gamba*, cit., pp.19-34.
- CANTERO, Estanislao, “La tradición en la obra de Rafael Gamba”, AA.VV., *Comunidad humana y tradición política. Liber Amicorum de Rafael Gamba*, cit., pp. 221-236.
- CASTELLANO, Danilo, “La política anti-moderna de Rafael Gamba”, en AA.VV., *Comunidad humana y tradición política*, cit., pp.55-67.
- CASTELLANO, Danilo, “L'antimoderno politico di Rafael Gamba Ciudad e il problema dell'ordine sociale”, EL MISMO, *L'ordine della política. Saggi sul fondamento e sulle forme del político* (Napoli-Roma, Edizioni Scientifiche Italiane, 1997), pp.55-68.

- D'ORS, Alvaro, "Rafael Gamba y Europa", AA.VV., *Comunidad humana y tradición política. Liber Amicorum de Rafael Gamba*, cit., pp.69-78.
- FORMENT, Eudaldo, "Gamba intérprete de la crisis existencialista", AA.VV., *Comunidad humana y tradición política*, cit., pp. 109-129.
- GARAY, Cristián, "La obra historiográfica de Rafael Gamba", AA.VV., *Comunidad humana y tradición política. Liber Amicorum de Rafael Gamba*, cit., pp.271-186.
- MILLÁN PUELLES, Antonio, "Compromiso y razón. En torno a la figura intelectual de Rafael Gamba", en AA.VV., *Comunidad humana y tradición política*, cit., pp.35-45.
- MONTEJANO, Bernardino, "Saint-Exupéry visto por Rafael Gamba", AA.VV., *Comunidad humana y tradición política*, cit., pp. 131-145.
- RANDLE, Patricio, "El concepto de tradición en Rafael Gamba", AA.VV., *Comunidad humana y tradición política. Liber Amicorum de Rafael Gamba*, cit., pp.207-220.
- RODRÍGUEZ, Victorino, "Gamba en la polémica del orteguismo católico", AA.VV., *Comunidad humana y tradición política*, cit., pp. 147-159.
- SERRANO, José Miguel, "Gamba y el reencuentro del tiempo", en AA.VV., *Comunidad humana y tradición política. Liber Amicorum de Rafael Gamba*, cit., pp.183-194.
- SORIA, Mario, "El lenguaje: sugerencias de Rafael Gamba", AA.VV., *Comunidad humana y tradición política*, cit., pp.195-206.
- VALLET DE GOYTISOLO, Juan, "La obra de Rafael Gamba desde la Filosofía del Derecho", en AA.VV., *Comunidad humana y tradición política*, cit., pp. 93-107.
- WIDOW, Juan Antonio, "Ser católico", AA.VV., *Comunidad humana y tradición política*, cit., pp.47-54.

### III. OBRAS GENERALES.

#### 1. OBRAS CLÁSICAS.

- AGUSTÍN, San, *La Ciudad de Dios* (Obras, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1958, edición bilingüe latín / español), tomos XVI y XVII.
- AGUSTÍN, San, *Ad Orosium* (Agustini Opera Omnia, J-P Migne, Bibliothecae Cleri Universae, 1865), Vol. 8, pp.669-678.
- APARISI Y GUIJARRO, Antonio, *El Rey de España* (Madrid, Tip. Ramón Ramierz, 1869).
- BUENAVENTURA, San, *Colaciones sobre el Hexaemeron* (Obras, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1957, edición bilingüe latín/ español), Tomo III, pp.139-659.
- DIDEROT, Denis y D'ALEMBERT, Jean, *Artículos políticos de la enciclopedia* (Madrid, Editorial Tecnos, 1986).
- DONOSO CORTÉS, *Discurso sobre la dictadura* (Obras Completas, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1946), Tomo II, pp.187-204.
- DONOSO CORTÉS, Juan, *Obras* (Madrid, Imprenta de Tejado, 1855), Tomo V.
- GREGORIO MAGNO, San, *Homiliae in Evangelium*, hom.29 (Jacques Paul MIGNE, *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, Sanctus Gregorius Magnus, Garnier Frates Editores et J.P. Migne Successores, Parisiis, 1957), Vol. 76.
- HEIDEGGER, "Was heisst Denken?", en HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen, Neske, 1959, 2ª ed.).
- HEIDEGGER, *Carta sobre el Humanismo* (Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1953).
- HEIDEGGER, *Was heisst Denken?* (Tübingen, Niemeyer, 1954).

- ISIDORO DE SEVILLA, San, *De natura rerum* (Jacques Paul MIGNE, *Patrologiae Cursus Completus*. Series Latina, Sancti Isidori, Bibliothecae Cleri Universae, 1862), Vol. 83.
- JUVENAL, *Sátiras* (Traducción de Bartolomé Segura, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996, edición bilingüe).
- MARIANA, Juan de, *Del Rey y de la institución de la dignidad real* (traducción de E. Barriobero, Buenos Aires, Partenon, 1954).
- NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra* (Traducción de Carlos Vergara, Madrid, Ediaf, 2010).
- QUEVEDO, Francisco de, *Escritos Políticos* (Madrid, Editora Nacional, 1956).
- SUÁREZ, Francisco, *Defensio Fidei* (Madrid, CSIC, 1965), III *Principatus politicus*.
- SUÁREZ, Francisco, *Defensio Fidei* (Madrid, CSIC, 1978) IV *Iuramento Fidelitatis Regis Angliae*
- TOMÁS DE AQUINO, Santo, *Suma Teológica* (Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2010, edición bilingüe), Tomo I (I, q-1-26).
- TOMÁS DE AQUINO, Santo, *Suma Teológica* (Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2014, edición bilingüe), Tomo VII (II-II, q.1-46).
- TOMÁS DE AQUINO, Santo, *Suma contra los gentiles* (Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2007, edición bilingüe), Vol. II.
- TOMÁS DE AQUINO, Santo, *De Regno*, edición en línea de Corpus Thomisticum (Consultado el 8 de agosto de 2018). <http://www.corpusthomisticum.org/orp.html>
- TOMÁS DE AQUINO, Santo, *In Ioannem*, edición en línea de Corpus Thomisticum (Consultado el 8 de agosto de 2018). <http://www.corpusthomisticum.org/cih07.html>
- VICO, Giambattista, *Principi di Una Scienza Nuova Intorno Alla Natura delle Nazioni* (Roma, Ateneo, 1979, correspondiente a la edición extendida de 1744).
- VITORIA, Francisco, *Relecciones Teológicas. El Estado y la Iglesia* (Madrid, Publicaciones Españolas, 1960).
- VÁZQUEZ DE MELLA, Juan, *Textos de doctrina política* (estudio preliminar, selección y notas por Rafael Gamba, Madrid, Talleres Gráficas Artes, 1953).
- VÁZQUEZ DE MELLA, *Obras Completas* (Madrid, Junta de Homenaje a Mella, 1932), t. XI.

## 2. LIBROS.

- ADAM, Antoine, *Mouvement philosophique dans la premiere moitie du XVIIIe siècle* (París, S.e.d.e.s., 1967).
- ALBERTI, Mario, *La grande crisi* (Milano, Corbaccio, 1934).
- ALVEAR TÉLLEZ, Julio, *La libertad moderna de conciencia y de religión. El problema de su fundamento* (Madrid-Barcelona, Marcial Pons, 2013).
- ALVEAR TÉLLEZ, Julio, *Caerá desde el Cielo. A 100 años de Fátima. Una historia jamás contada* (San Bernardino, California, Novissima Verba, 2017).
- ALVEAR TÉLLEZ, Julio, *Libertad económica, libre competencia y derechos del consumidor. Un panorama crítico. Una visión integral* (Valencia, Tirant Lo Blanch, 2017).
- ALVEAR TÉLLEZ, Julio, *La crítica al discurso de los derechos humanos. El origen* (Valencia, Tirant lo Blanch, 2018).
- AMERIO, Romano, *Iota unum. Estudio sobre las transformaciones de la Iglesia Católica durante el siglo XX* (Salamanca, Criterio, 1994).
- ARENDT, Hannah, *On Revolution* (London, Faber & Faber, 1963).
- AUGÉ, Marc, *Futuro* (Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2012).

- AULARD, François-Alphonse, *Le culte de la Raison et le culte de l'Être suprême (1793-1794)* (París, Felix Alcan Editeur, 1892).
- AYUSO, Miguel, *La Hispanidad como problema* (Madrid, Consejo de Estudios Hispánicos, 2018).
- AYUSO, Miguel, *La filosofía jurídica y política de Francisco Elías de Tejada* (Madrid, Fundación Elías de Tejada, 1994).
- AZZARITI, *Il costituzionalismo moderno può sopravvivere?* (Laterza, 2013).
- BALLESTEROS, Jesús, *Sobre el sentido del derecho* (Madrid, Tecnos, 1984)
- BAECHLER, Jean, *Les phénomènes révolutionnaires* (Paris, PUF, 1970).
- BAUDRILLARD, Jean y otros, *La posmodernidad* (Barcelona, Kairós, 2000).
- BAUMAN, Zigmunt, *Modernidad líquida* (Buenos Aires, FCE, 2006).
- BAUMAN, Zigmunt, *Libertad* (Madrid, Alianza Editorial, 1992).
- BAUMAN, Zigmunt, *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre* (Barcelona, Tusquets, 2010).
- BAUMAN, Zigmunt, *El arte de la vida* (Barcelona, Paidós, 2009).
- BAUMAN, Zigmunt, *Vida de consumo* (Madrid, FCE, 2007).
- BAUMAN, Zigmunt, *Mundo de consumo* (Barcelona, Paidós, 2010).
- BAUMAN, Zigmunt, *Vida líquida* (Barcelona, Paidós, 2006).
- BAUMAN, Zigmunt, *Vida de consumo* (Madrid, FCE, 2007).
- BECK, Ulrich, *Libertad o capitalismo. Conversaciones con Johannes Willms* (Barcelona, Paidós, 2002).
- BELL, Dora, *L'idéal éthique de la royauté en France au moyen âge: d'après quelques moralistes de ce temps* (Paris, Droz, 1962).
- BELLOC, Hilaire, *The crise of civilitation* (Tan, 2009, original de 1937);
- BENDA, Julien, *La trahison des clercs* (Paris, Grasset, 1946).
- BERÁIN, Josetxo (comp.), *Las consecuencias perversas de la Modernidad* (Barcelona, Anthropos, 1996).
- BERDIAEFF, *Le Nouveau Moyen Âge (Novoe srednevekov'e: razmyshlenie o sud'be Rossii i Evropy, 1924: Paris, L'Age d'Homme, 1990).*
- BERNET, Anne, *Les Grandes Heures de la chouannerie* (París, Perrin, 1993).
- BERNET, Anne, *Histoire générale de la chouannerie* (Paris, Perrin, 2000).
- BEUCHOT Mauricio, *Microcosmos. El hombre como compendio del ser* (México, Universidad Autónoma de Coahuila, 2009).
- BLONDEL, Maurice, *Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix* (Paris, Flammarion, 1939)
- BLUMENBERG, Hans, *La legitimación de la Edad Moderna* (Valencia, Pre-textos, 2008).
- BLUMENBERG, Hans, *Paradigmas para una metaforología* (Madrid, Trotta, 2003).
- BLUMENBERG, Hans, *Die Vollzähligkeit der Sterne* (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000).
- BOBBIO, Norberto, *El futuro de la democracia* (México, FCE, 1986).
- BOBINEAU, Olivier, *Le religieux et le politique. Suivi de Douze réponses de Marcel Gauchet* (Paris, Desclée de Brouwer, 2010).
- BOUREAU, Alain y INGERFLOM, Claudio Sergio, *La royauté sacrée dans le monde chrétien* (París, Ecole des hautes études en sciences sociales, 1992),
- BRAECKMAN, Antoon (ed.), *La démocratie à bout de souffle? Une introduction critique à la philosophie politique de Marcel Gauchet* (Louvain-la-Neuve, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie - Peeters, 2007).
- BRUCKNER, Pascal, *La tentación de la inocencia*, (Barcelona, Anagrama, 1996),
- BUREAU, Paul, *La Crise morale des temps nouveaux* (Paris, Bloud, 1907).
- BUREAU, Paul, *L'indiscipline des moeurs* (Paris, Bloud, 1920).

- CANALS VIDAL, *Mundo histórico y Reino de Dios*, Francisco (Barcelona, Scire, 2005).
- CASTELLANO, Danilo, *De Cristiana Republica. Carlo Francesco D'Agostino e il problema político (italiano)* (Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2004).
- CASTELLANO, Danilo, *La politica tra Scilla e Cariddi. Augusto Del Noce, filosofo della politica attraverso la storia* (Napoli-Roma, Edizioni Scientifiche Italiane, 2010).
- CASTORIADIS, Cornelius, *La Montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe* (4) (Points, 2007; original de 1996).
- CHAMBERS, William y SALISBURY, Robert, *La democracia en la actualidad* (México, Editorial Hispano Americana, 1967).
- CLORIVIÈRE, Pierre Joseph de, *Etudes sur la Révolution* (Introduction de M. René Bazin, Saint-Remi, 1926).
- COMPAGNON, Antoine, *Los antimodernos* (Traduc. de Manuel Arranz, Barcelona, Acontilado, 2007).
- CORRÊA DE OLIVEIRA, Plinio, *Revolución y Contra-Revolución* (Santiago de Chile, Editorial Apóstol Santiago, 1992, 2ª ed.).
- CORRÊA DE OLIVEIRA, *Philosophisches Selbstbildnis* (1994, Wien).  
[https://www.pliniocorreadeoliveira.info/DE\\_Philosophisches%20Selbstbildnis.pdf](https://www.pliniocorreadeoliveira.info/DE_Philosophisches%20Selbstbildnis.pdf)
- CORRÊA DE OLIVEIRA, *Justicia y Sacralidad en la Edad Media*, (Buenos Aires, SADTFP, 1973).
- CORRÊA DE OLIVEIRA, *A Inocência primeva e a contemplação sacral do Universo* (Sao Paulo, IPCO, 2008)
- CROZIER, John Beattie, *Civilitation and Progress* (London, Longmans Green, 1885).
- D'AGOSTINO, Francesco, *Filosofia del diritto* (Torino, Giappichelli, 1993)
- D'ORS, Alvaro, *Ensayos de Teoría Política* (Pamplona, Eunsa, 1979).
- D'ORS, Alvaro, *Escritos varios sobre derecho en crisis* (Roma-Madrid, CSIC, 1973).
- D'ORS, Alvaro, *Nueva Introducción al estudio del derecho* (Madrid, Civitas, 1999).
- DAHL, Robert A., *La poliarquía. Participación y oposición* (México, Red Editorial Iberoamericana, 1993).
- DAWSON, Christopher, *Los dioses de la Revolución* (Madrid, Encuentro, 2015).
- DE MATTEI, Roberto, *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta* (Torino, Lindau, 2010).
- DEL BURGO, Jaime, *Ideario* (Madrid, CTC, 1979, 6ª ed.).
- DEL NOCE, Augusto, *Secolarizzazione e crisi della modernità* (Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa-Edizioni scientifiche italiane, 1989).
- DEL NOCE, Augusto, *Lezioni sul marxismo* (Milano, Giuffré, 1972).
- DIMIER, Louis, *Histoire et causes de notre décadence* (Paris, Corrêa, 1934).
- DRYZEK, John, y BEREJIKIAN, Jeffrey (1993), "Reconstructive Democratic Theory", *American Political Science Review* (1993), 87, pp.48-60;
- DUGAN, Anne K. (Comp.), *Kings and Kingship in Medieval Europe* (London, King's College London Mediaeval Studies, 1993).
- DUMONT, Bernard et Al, *Église et politique. Changer de Paradigme* (Paris, Artege, 2013).
- DUMONT ET AL, *La guerre civile perpétuelle. Aux origines modernes de la dissociété* (Paris, Artege, 2012).
- DUPUY, Roger, *Les Chouans* (Paris, Hachette, 1997).
- ELÍAS DE TEJADA, Francisco, *Las Españas. Formación histórica. Tradiciones regionales* (Madrid, Ediciones Ambos Mundos, 1948).
- ELÍAS DE TEJADA, Francisco, *Historia de la literatura política en las Españas* (Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1991), Vol. II.

- ELÍAS DE TEJADA, Francisco, *Historia de la literatura política en las Españas* (Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1991), Vol. III.
- ELÍAS DE TEJADA, Francisco, *La monarquía tradicional* (Madrid, Rialp, 1954) pp.11-168.
- FERRER, Melchor, *Escritos Políticos de Carlos VII* (Madrid, Editora Nacional, 1957).
- FEYERABEND, Paul, *Contra el método* (Barcelona, Ariel, 1974).
- FINKIELKRAUT, Alain, *La ingratitud* (Barcelona, Anagrama, 2001)
- FINKIELKRAUT, Alain, *Nous autres modernes* (Paris, Gallimard, 2005).
- FINLEY, Moses, *La Grecia antigua* (Barcelona, Crítica, 2000),
- FRANCA, Leonel, *A Crise do Mundo Moderno* (Rio de Janeiro, Olympio, 1941)
- FUKUYAMA, Francis, *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press, 1992).
- FURET, Francois, *La Revolución Francesa en debate* (Buenos Aires, Siglo XXI, 2016).
- GALVAO DE SOUSA, José Pedro, *La Representación Política* (Madrid, Marcial Pons, 2011).
- GARCÍA MORENTE, Manuel, “Ideas para una filosofía de la historia de España”, EL MISMO, *Idea de la Hispanidad* (Madrid, Espasa-Calpe, 1961).
- GARCÍA Pelayo, Manuel, *El Reino de Dios, Arquetipo Político* (Madrid, Revista de Occidente, 1959)
- GAUCHET, Marcel, *La religión en democracia. El camino del laicismo* (Madrid, El Cobre-Editorial Complutense, 2003).
- GAUCHET, Marcel, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión* (Madrid, Trotta, 2005).
- GAUCHET, Marcel y FERRY, Luc, *Le religieux après la religion* (Paris, Grasset, 2004).
- GAUCHET, Marcel, *Le religieux et le politique, Douze réponses de Marcel Gauchet* (Paris, Desclée de Brouwer, 2010).
- GAUCHET, Marcel, *L'avènement de la démocratie* (Gallimard, Paris, 2007), 3 vols.
- GENTILE, Giovanni, *Il Modernismo e i suoi rapporti fra religione e filosofia* (Opere, Firenze, Sansoni, 1962), Vol. XXXV.
- GÉRARD, Alain, *La Guerre de Vendée* (Centre Vendéen de Recherches Historiques, 2006).
- GHERARDINI, Brunero, *Concilio ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare* (Roma, Casa Mariana Editrice, 2009).
- GHERARDINI, Brunero, *Concilio Vaticano II. Il discorso mancato* (Torino, Lindau, 2011).
- GHERARDINI, Brunero, *Il Vaticano II. Alle radici d'un equivoco* (Torino, Lindau, 2012).
- GNOCCHI, Alessandro y PALMARO, Mario, *La Bella Addormentata. Perché dopo il Vaticano II la Chiesa è entrata in crisi* (Florence, Valvechi, 2011).
- GODWIN, William, *Inquiry concerning political Justice* (London, G.G.J. and J. Robinson, 1793), tomo II.
- GONZALEZ CUEVAS, Pedro (coord.), *Historia del Pensamiento Político español. Del Renacimiento a nuestros días* (Madrid, UNED, 2016).
- GOODIN, Robert, *Teoría del diseño institucional* (Barcelona, Gedisa, 2003).
- GOULEMOT, Jean-Marie, *Adieu les philosophes: que reste-t-il des Lumières?* (París, Seuil, 2001).
- GRIEWANK, Karl, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Entwicklung* (Frankfurt a. Main, Europäische Verlagsanstalt, 1969).
- GROSSI, Paolo, *Mitología jurídica de la Modernidad* (Madrid, Trotta, 2003).
- GUARDINI, Romano, *Las etapas de la vida* (Madrid, Palabra, 2015, 7ª ed.).

- GUSDORF, *Les Sciences humaines et la pensée occidentale*, Vol. 4, *Les principes de la pensée au siècle des lumières* (París, Payot, 1971).
- GUSDORF, *Les Sciences humaines et la pensée occidentale*, Vol. 5, *Dieu, la nature, l'homme au siècle des lumières* (París, Payot, 1972).
- HAZARD, *La crisis de la conciencia europea* (Madrid, Pegaso, 1975).
- HAZARD, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII* (Madrid, Alianza, 1985).
- HEIDEGGER, Martín, *Carta sobre el humanismo* (trad. A. Wagner de Reyna, Santiago, Universidad de Chile, 1953).
- HELD, David, *Modelos de democracia* (México, Alianza Universidad, 1992), p. 341.
- HONSBAWM, Eric, *The Age of Revolution (1789-1848)* (Weidenfeld y Nicolson, 1969).
- HONSBAWM, Eric, *How to Change the World: Tales of Marx and Marxism Revolutionaries* (Little Brown, 2011).
- HUIZINGA, Johan, *Incertitudes. Essai de diagnostic du mal dont souffre notre temps* (Paris, Librairie de Médicis, 1939).
- JOUVENEL, Bertrand de, *Los orígenes del Estado moderno. Historia de las ideas políticas del siglo XIX*, (Toledo, Emesa, 1977).
- JELLINEK, Georg, *Teoría General del Estado*, (traducción de Fernando de los Ríos Urruti, Granada, Comares, 2000).
- JOUVENEL, Bertrand de, *El Poder. Historia natural de su crecimiento* (Madrid, Unión Editorial, 1998).
- KAUFMANN, Arthur, *La filosofía del derecho en la posmodernidad* (Bogotá, Temis, 1992).
- KUHN, Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas* (México, FCE, 1971), pp.26-255.
- LA MARLE, Hubert, *Dictionnaire des Chouans de la Mayenne* (Mayenne, Éditions régionales de l'Ouest, 2005).
- LAKATOS, Imre, *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales* (Madrid, Tecnos, 1974).
- LAKATOS, Imre y MUSGRAVE, Alan, *La crítica y el desarrollo del conocimiento. Actas del coloquio internacional de Filosofía de las ciencias* (Barcelona, Grijalbo, 1975).
- LE GOFF, Jacques y SCHMITT, Jean-Claude (comps.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval* (París, Fayard, 1999).
- LE GOFF, Jacques, *Saint Louis* (Notre Dame, University Notre Dame Press, 2009).
- LEWIS, Wyndham, *Time and Western Man* (Black Sparrow Press, 1993, original de 1927).
- LILLA, Mark, *The Making of an Anti-Modern* (Harvard University Press, 1993).
- LIPOVETSKY, Gilles, *Los tiempos hipermodernos* (Barcelona, Anagrama, 2006).
- LIPOVETSKY, Gilles *L'ère du vide: Essais sur l'individualisme contemporain* (Paris, Gallimard, 1989).
- LOIDREAU, Simone, *Les colonnes infernales en Vendée* (Ed. du Choletais, 1994).
- MANELLI, Stefano y LANZETTA, Serafino M. (editores), *Concilio Ecumenico Vaticano II, un Concilio Pastorale. Analisi storico-filosofico-teologica* (Roma, Casa Mariana Editrice, 2011).
- MARRAMAO, Giacomo, *Poder y secularización* (Barcelona, Península, 1989).
- MARRAMAO, Giacomo, *Kairós. Apología del tiempo oportuno* (Barcelona, Gedisa, 2008).
- MARRAMAO, Giacomo, *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità* (Turín, Bollati Boringhieri, 1995).
- MARRAMAO, Giacomo, *Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización* (Buenos Aires, Katz, 2006).
- MARTIN, Jean-Clément, *La Vendée et la Révolution. Accepter la mémoire pour écrire l'histoire* (París, Perrin, 2007);

- MARTIN, Xavier, *Nature humaine et Révolution française: Du siècle des Lumières au Code Napoléon* (París, Dominique Martin Morin, 2002).
- MARTIN, Xavier, *Sur les droits de l'homme et la Vendée* (París, Dominique Martin Morin, 1995).
- MASSIS, Henri, *Défense de l'Occident* (Paris, Plon, 1927).
- MENÉNDEZ-PELAYO, Marcelino, *Historia de los Heterodoxos Españoles* (edición electrónica de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2018).
- MOELLER, Charles, *Literatura del Siglo XX y Cristianismo*, I. *El Silencio de Dios* (Traducción de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1966, 6ª ed. revisada).
- MOLNAR, Thomas, *The Counter-Revolution* (Funk & Wagnalls, 1969).
- MONGARDINI, Carlo y MANISCALCO, Maria Luisa, *L'Europa moderna e l'idea di Rivoluzione* (Roma, Bulzoni, 1990).
- MONOD, Jean-Claude, *La querelle de la sécularisation (de Hegel a Blumenberg)* (Paris, Vrin, 2002).
- MOURRE, Michel, *Lamennais ou l'hérésie des temps modernes* (Paris, Amiot-Dumont, 1955).
- NEGRO, Dalmacio, *La tradición liberal y el Estado* (Madrid, Unión Editorial, 1995).
- NISBET, Robert, *Conservadurismo* (Madrid, Alianza, 1995).
- NISBET, Robert, *La formación del pensamiento sociológico* (traducción de Enrique Molina, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, 2ª ed.).
- OAKESHOTT, Michael, *Rationalism in Politics*, (London, Methuen, 1962).
- OAKESHOTT, Michael, *Lecciones de Historia del Pensamiento Político* (traducción de Francisco Javier López, Madrid, Unión Editorial, 2012).
- PALACIO ATARD, Vicente, *Derrota, agotamiento, decadencia en la España del siglo XVII* (Madrid, Rialp, 1949).
- PÁRAMO SARDINA, Juan Antonio, *El concepto de fuero. Un análisis filosófico de la experiencia jurídica* (Universidad de Santiago de Compostela, 1979).
- PERRIN, Charles, *Le Modernisme dans l'Église d'après les lettres inédites de Lamennais* (Paris, Victor Lecoffre, 1881).
- PICÓ, Josep, *Modernidad y posmodernidad*, (Madrid, Alianza, 1988).
- PIEPER, Josef, *El fin del tiempo. Meditaciones sobre filosofía de la historia* (Barcelona, Herder, 1984), p. 147.
- POLO, Fernando, *¿Quién es el Rey? La actual sucesión dinástica en la Monarquía Española* (Sevilla, Editorial tradicionalista, 1968).
- POPPER, Karl, *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones* (Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1991).
- PUY, Francisco, *Teoría Tópica del Derecho Natural* (Santiago, Universidad Santo Tomás, 2004).
- RATZINGER, Joseph, *La teología de la historia en San Buenaventura* (Madrid, Encuentro, 2010, 2ª edición).
- RATZINGER, Joseph (entrevista con Vittorio Messori), *Informe sobre la Fe* (Madrid, BAC, Madrid, 2005).
- RAYNOLD, Gonzague de, *L'Europe tragique* (Paris, Spes, 1934); CARREL, Alexis, *L'homme cet inconnu* (Paris, Plon, 1935).
- REDEKER, Robert, *Egobody. La fábrica del hombre nuevo* (Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 2014).
- RICHARDT, Aimé, *Lamennais, le révolté. 1782-1854* (Paris, Artège, 2017).
- ROPS, Daniel, *Le Monde sans âme* (Paris, Plon, 1932)
- ROYO MARÍN, Antonio, *Teología de la Perfección Cristiana* (Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1954).



- SARTORI, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros* (Madrid, Taurus, 2003).
- SCHMITT, Carl, “Teología política”, en EL MISMO, *Estudios políticos* (Traducción de Francisco Javier Conde, Madrid, Doncel, 1975), pp.65-79.
- SCHMITT, Carl, *La época de la neutralidad*, EL MISMO, *Estudios políticos* (Traducción de Francisco Javier Conde, Madrid, Doncel, 1975), pp.11-31.
- SECHER, Reynald, *Le Génocide Franco-Français. La Vendée-Vengé* (París, PUF, 1986).
- SENELLART, Michel, *Les arts de gouverner. Du “Regimen” medieval au concept de gouvernement* (Paris, Seuil, 1995).
- SCIACCA, Michele Federico, *La Chiesa e la civiltà moderna* (Milano, Marzorati, 1969)
- SCHMAUS, Michael, *Teología Dogmática* (Edición al cuidado de Lucio García y Raimundo Drudis, Madrid, Rialp, 1960), Tomo I.
- SIEGFRIED, André, *La crise de l’Europe* (Paris, Calmam-lévy, 1935)
- SPAEMANN, Robert, *Lo natural y lo racional* (Santiago, IES, 2009).
- THIBON, Gustave, *Vous Serez Comme des Dieux* (Paris, Fayard, 1959)
- THIBON, Gustave, *Parodies et Mirages ou la Décadence d’un Monde Chrétien: Notes Inédites (1935-1978)* (Editions du Rocher, 2011).
- TILLY, Charles, *European Revolutions 1492-1992* (Oxford, Blackwell, 1993).
- TULARD, Jean (Dir.), *La Contre-Révolution. Origines, histoire, postérité* (París, Perrin, 2013).
- SCHNUR, Roman, *Revolution und Weltbürgerkrieg* (Berlim, Duncker u. Hamblot, 1983).
- VALUET, Basile, *La Liberté Religieuse et la Tradition Catholique. Un cas de développement doctrinal homogène dans le magistère authentique* (Le Barroux, Abbaye Sainte-Madeleine, 1998, segunda edición).
- VATTIMO, Gianni y otros, *En torno a la posmodernidad* (Barcelona, Anthropos, 2003, 2ª ed.).
- VIGUERIE, Jean de, *Histoire et Dictionnaire du temps des Lumières* (París, Laffont, 1995).
- VILLEY, Michel, *La formation de la pensée juridique moderne* (Paris, Montchrétien, 1975, Nouvelle édition corrigée).
- VOEGELIN, Eric, *Order and History* (Columbia and London, Maurice P. Hogan Editor, University of Missouri Press, 2000-2001), 5 vols.
- WETZ, Franz Josef, *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas* (València, Alfons El Magnànim, 1996).
- WIDOW, Juan Antonio, *La libertad y sus servidumbres* (Santiago, RIL editores, 2014).
- WILTGEN, Ralph M., *The Rhine flows into the Tiber. The Unknown Council* (New York, HawthornBooks, 1967).
- WOLIN, Sheldon, *Política y perspectivas: continuidad y cambio en el pensamiento político occidental* (Buenos Aires, Amorrortu, 1973).
- WOLFE, Alan, *Los límites de la legitimidad. Las contradicciones políticas del capitalismo contemporáneo* (México, Siglo XXI, 1980).
- VOLKOFF, Vladimir, *Du Roi* (Paris, Julliard / L’Âge d’Homme, 1990).

### 3. ARTÍCULOS EN REVISTAS ESPECIALIZADAS.

- ALVEAR TÉLLEZ, Julio, “La comprensión del Estado laico y de la secularización del poder político según Jellinek, Gauchet, Schmitt y Gamba”, *Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso* 43 (2014), pp.773-783.
- ALVEAR TÉLLEZ, Julio, “Síntomas contemporáneos del constitucionalismo como mitología de la Modernidad Política”, Ayuso, Miguel (ed.), *El problema del poder*

- constituyente. Constitución, soberanía y representación en la época de las transiciones* (Madrid, Marcial Pons, 2012), pp.85-136.
- ALVEAR TÉLLEZ, Julio, “La “nouvelle théologie politique” de J.B. Metz”, *Catholica* 105 (París 2009), pp. 55-68.
  - ALVEAR TÉLLEZ, Julio, “Francisco Suárez y los límites del poder político”, en SÁNCHEZ, Pablo (Dir.), *Historia del análisis político* (Madrid, Tecnos, 2011), pp.267-277.
  - ALVEAR TÉLLEZ, Julio, “Estudio histórico-crítico sobre el derecho a la libertad religiosa en la declaración conciliar *Dignitatis Humanae*”, *Revista de Derecho* de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso 39, (2012) pp. 639-700.
  - ALVEAR TÉLLEZ, “La libertad de conciencia y de religión en la Ilustración francesa. El modelo de Voltaire y de la “Encyclopédie”, *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* XXXIII (2011), pp.227-272.
  - ALVEAR TÉLLEZ, Julio, “Los derechos humanos como ideología. Una lectura desde el pensamiento anti-moderno”, *Derecho Público Iberoamericano* II, 3 (2013), pp.39-73.
  - ALVEAR TÉLLEZ, Julio, “Le pivot principal. Approche politique de la Déclaration Dignitatis Humanae”, en DUMONT, Bernard (ed.), *Eglise et politique. Changer de paradigme* (Perpignan, Artege, 2013), pp.77-117.
  - ALVEAR TÉLLEZ, “Hobbes, precursor del Estado laico”, *Actualidad Jurídica* 19 (2009) II, pp.423-458.
  - AYUSO, Miguel; IBAÑEZ, Víctor; LÓPEZ-ARIAS, Carmelo ET AL, “In memoriam. Rafael Gamba”, *ANALES DE LA FUNDACIÓN FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA* X (2004), pp. 159-181.
  - ARGÁRATE, Pablo, “El hombre como microcosmos en el pensamiento de san Máximo el Confesor”, *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* (Louvain) LXIII (1996), pp.177-198.
  - AYUSO, Miguel, “Pueblo y populismo: nuevas perspectivas”, *Derecho Público Iberoamericano* 9 (2016), pp.99-120.
  - BORN, Lester Kruge, “The perfect Prince: a study in 13<sup>th</sup> and 14<sup>th</sup> century ideals”, en *Speculum* III (1928), pp.470-504.
  - Sobre este punto, BRAVO LIRA, Bernardino, “El más antiguo Estado de Derecho en Europa y en América (siglos XI al XXI). Parangón entre el *si recte facias* hispánico, el *rule of law inglés* y el *règne de la loi ilustrado*”, *Anuario de Historia del Derecho Español* LXXX (2000), pp.415-546
  - BRECKMAN, Warren, “Democracy between Disenchantment and Political Theology: French Post-Marxism and the Return of Religion”, en *New German Critique*, 94 (2005), pp. 72-105.
  - CEREZO GALÁN, Pedro, “La secularización: una cuestión disputada”, *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* 87 (2010), pp.363-398.
  - CORRÊA DE OLIVEIRA, “Notas sobre a conceituação de Cristiandade: caráter espiritual e sacral da *sociedade temporal* e sua *ministerialidade*”, *Catolicismo* 574 (outubro de 1998).
  - CORRÊA DE OLIVEIRA, “Civilização Cristã”, *O Legionário* 546 (24 de Janeiro de 1943).
  - CORRÊA DE OLIVEIRA, “Cristiandade”, *O Legionário* 732 (18 de Agosto de 1946).
  - CORRÊA DE OLIVEIRA, “A Cruzada do século XX”, *Catolicismo* 1 (Janeiro de 1951).
  - DE BRIEY, Laurent, “Démocratie, religion et pluralisme: de Tocqueville à Gauchet et retour”, en *Revue Philosophique de Louvain* 104 (2006) 4, pp. 741-761.
  - DE CORTE, “De la société à la térmitière par la dissociété”, *L’Ordre Française* (París) n.º 180 y 181 (1974), pp.5-25.

- DICCIONARIO SOVIETICO DE FILOSOFÍA, voces “materialismo dialéctico” y “materialismo dialéctico”, 1946, 201-203 y 205-207. Edición on line (consulta el 13 de agosto mayo de 2018):  
<http://www.filosofia.org/enc/ros/mat03.htm>, y <http://www.filosofia.org/enc/ros/mat09.htm>
- ELÍAS DE TEJADA, Francisco, “Las Españas, una entera concepción de mundo”, *Hoja informativa de la Comunidad Católica Monárquica Legitimista*, noviembre 1984, pp.2-3.
- ELÍAS DE TEJADA, Francisco, “Poder y autoridad: concepción tradicional cristiana”, en AA.VV., *Poder y Libertad* (Madrid, Speiro, 1970), pp.157-175.
- ELÍAS DE TEJADA, Francisco, *Libertad abstracta y libertades concretas*, en *Verbo* 63 (1968) pp.149-166.
- FRAGIO, Alberto, “Hans Blumenberg: Las dificultades de la Ilustración a través de sus metáforas”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 29, 2 (2012), pp.649-681.
- MARAVALL, José Antonio, “El concepto de reino y los “Reinos de España” en la Edad Media”, en *Revista de Estudios Políticos* 73 (1954), pp.81-144.
- MARRAMAO, Giacomo, “Conferencia de cierre” para las I Jornadas Internacionales sobre Medio ambiente y Lenguaje, Universidad Nacional de Córdoba (30 de julio de 2011). Edición on line (consulta el 15 de junio de 2018):  
<https://rdu.unc.edu.ar/bitstream/handle/11086/1418/05-Dr.%20Giacomo%20Marramao.pdf?sequence=6>
- ORTIZ, Marco, “El concepto de rey, reino y territorio en las Siete Partidas”, en *Revista del Posgrado en Filosofía de la Universidad de los Andes*, 23 (2012), pp.137-164
- PIERANTONI, Claudio, “El verbum cordis formabile agustiniano y la imagen trinitaria en el hombre”, en *Teología y Vida*, LII (2011), pp.197-210.
- POPOWSKI, Mark, “The Political Thought of Frederick Wilhelmsem”, *Catholic Social Science Review*, 20 (2015), pp.21-38.
- KORSTANJE, Maximiliano, “La democracia y sus supuestos: una perspectiva comparativa entre los conceptos de democracia Procedimental y Estructural”, *Estudios Sociales* (2007), pp.47-78.
- ROJO, Josefa, “El amor y la virtud como claves antropológicas para el logro de la felicidad en San Agustín”, *Metafísica y Persona*, 5, 10 (2013), pp.55-78.
- ROVIRA, Rogelio, “Si quidem Deus est, unde mala? Examen de la adecuación del argumento del libre albedrío como solución de la aporía capital de la teodicea”, *Anuario Filosófico* XLIII/I (2010), pp.121-160.
- SCHMITTER, Philippe C., y LYNN, Karl Terry, “What democracy is ...and is not”, *Journal of Democracy*, 2, 3 (1991).
- TABET, Simon, “Del proyecto moderno al mundo líquido. Conversación con Zygmunt Bauman”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, LXII, 230 (2017), pp.287-303.
- VALLET DE GOYTISOLO, Juan, “Las diversas clases de pactismos históricos. Su puesta en relación con el concepto bodiniano de soberanía”, en *Anales de la Fundación Elías de Tejada* 9 (2003), pp.15-33.
- WILHELMSEM, Frederick D., “La filosofía política de Alvaro D’Ors”, en *Glossae: Revista de Historia del Derecho Europeo* 4 (1992), pp.152-189.
- WILHELMSEM, Frederick y KENDALL, Willmoore, “Cicero and the Problem of the Public Orthodoxy”, *Intercollegiate Review* 5, 2 (1968-1969), pp.84-100.
- WILHELMSEM, Frederick, “The Natural Law Tradition and the American Political Experience”, *The Occasional Review* (1974).
- WILHELMSSEN, Alexandra, “El Manifiesto de los Persas: una alternativa al liberalismo español”, en *Revista de Estudios Políticos* 12 (1979) pp.141-172.
- VILLACAÑAS, José Luis, “Blumenberg, lector de Kant”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 32, (2005), pp.291-308.

- ZAMORA, Patricio, “Reyes y Virreyes de la monarquía hispana a la luz de las significaciones políticas del siglo XVII y de la historiografía”, en *Revista de Humanidades* 25 (2012), pp. 191-208.

#### 4. MAGISTERIO PONTIFICIO.

- JUAN PABLO II, “Alocución del 6 de febrero de 1982”. Edición on line de Librería Editrice Vaticana (consultada el 13 de junio de 2018). [www.vatican.va](http://www.vatican.va)

- JUAN PABLO II, “Mensaje del 28 de junio del 2001” al Reverendísimo Padre Timothy Radcliffe, con motivo del Capítulo General de la Orden de Predicadores. Edición on line de Librería Editrice Vaticana (consultada el 15 de junio de 2018). [www.vatican.va](http://www.vatican.va)

- LEÓN XIII, *Depuis le jour*, Acta Sanctae Sedis 32 (Romae, Ex Typographia Polyglotta, 1899-1900), pp. 193-213. vol. XX (1887), pp. 593-613

- LEÓN XIII, *Libertas Praestantissimus*, Acta Sanctae Sedis 20 (Romae, Ex Typographia Polyglotta, 1887), pp.593-613.

- PABLO VI, “Alocución del 7 de diciembre de 1968” al Seminario Lombardo, *Insegnamenti di Paolo VI* (Cit. Vat., Tipografía políglota Vaticana, 1969), VI, p. 1188-1189.

- PABLO VI, “Alocución Resistite fortes in fide”, 29 de junio de 1972, *Insegnamenti di Paolo VI* (Cit. Vat., Tipografía políglota Vaticana), X, pp. 707-709.

- PABLO VI, “Discurso del 23 de noviembre de 1973”, edición on line de la Librería Editrice Vaticana (consultada el 18 de junio de 2018). [www.vatican.va](http://www.vatican.va)

- PABLO VI, “Radiomensaje con motivo del XIX centenario de la llegada de San Pablo a España”, del 26 de enero de 1964. Edición on line de la Librería Editrice Vaticana (consultada el 13 de agosto de 2018). [www.vatican.va](http://www.vatican.va)

- PÍO X, San, *Pascendi*, Acta Sanctae Sedis 40 (Romae, Ex Typographia Polyglotta, 1907), pp. 593-650.

- PÍO X, San, Alocución consistorial *Vi ringrazio*, del 29 de noviembre de 1911, Acta Apostolicae Sedis (Cit. Vat., Typis Polygloris Vaticanis, 1911), p.656-657.

- PÍO XI, *Divini Redemptoris*, Acta Apostolicae Sedis 29 (Cit. Vat., Typis Polygloris Vaticanis, 1937), pp. 65-106.

- PÍO XI, *Quas primas*, Acta Apostolicae Sedis 17 (Cit. Vat., Typis Polygloris Vaticanis, 1925), pp. 593-610.

- PÍO XII, “Radiomensaje a los españoles en el I Centenario del Apostolado de la Oración”, 18 de noviembre de 1945. Edición on line de la Librería Editrice Vaticana (consultada el 17 de agosto de 2018). [www.vatican.va](http://www.vatican.va)

#### 5. OTROS.

- DICCIONARIO DE LA LENGUA ESPAÑOLA DE LA REAL ACADEMIA, 23ª edición (2014), Voz “delicuescente”, segunda acepción. Versión on line (consultada el 12 de agosto de 2018). <http://dle.rae.es/?id=C7epVKp>

- FLORES ÓLEA, Víctor, “¿Qué nuevo tiempo mexicano?”, *La Jornada*, México, 22 de junio de 1995, p.1.



## RESUMEN

Título de la tesis doctoral: “El pensamiento anti-moderno de Rafael Gamba. Drama del hombre, Silencio de Dios y crisis de la Historia”.

La investigación tiene por objeto estudiar la filosofía antimoderna en la obra de Rafael Gamba (1920-2004); identificar sus principales tesis, medir sus alcances, descubrir sus aportes diferenciales. Con ello se intenta llenar un vacío: conocer el pensamiento de uno de los filósofos españoles más relevantes y originales de la segunda mitad del siglo XX.

La presente es la primera tesis doctoral que se presenta sobre el autor, lo que supone sortear algunas dificultades. Primero, su filosofía es insuficientemente conocida. Segundo, se trata de un pensador no sistemático, por lo que la investigación ha tenido necesariamente que recomponer su pensamiento, disperso en todos sus detalles y matices en multiplicidad de fuentes. Metodológicamente, es ésta una investigación sistematizadora, interpretativa y crítica, en cuanto explora todas esas fuentes, formula las ideas centrales, determina su sentido y alcance, evalúa su significado científico y las anuda desde un enfoque específico: el pensamiento “anti-moderno”, tal como queda definido en los títulos I, II y III del Capítulo I.

El Capítulo I lleva como título “La Filosofía “Anti-moderna” de Rafael Gamba. Una visión de conjunto”. En él, se delimita el pensamiento “anti-moderno”, haciendo un contrapunto con la tesis de pensadores contemporáneos que se han preocupado especialmente del problema: Blumenberg, Marramao, Gauchet, Bauman y Corrêa de Oliveira. Luego, se identifican los tres presupuestos desde los que Gamba aborda la materia, donde la Modernidad aparece como “contra-cultura”. A continuación, se expone el desenvolvimiento filosófico y el desarrollo histórico de la Modernidad, en su génesis, su consolidación y su crisis.

El racionalismo, como postura teológica, epistemológica y filosófica, es, para Gamba, el sistema central de la Modernidad. Se impuso primero en las ideas, y a partir del siglo XIX en los hechos, con todas las dificultades correlativas. Al fin del proceso, se ha destruido el mundo antiguo y se le ha sustituido por una Modernidad en actual disgregación. El autor aborda la “deserción” que ha hecho posible esta destrucción: la “traición de los clérigos”.

En los próximos capítulos, se exploran los tres grandes ámbitos donde el aporte de Gamba se percibe en toda su profundidad y originalidad: la persona humana, la relación con Dios y la crisis terminal de la civilización occidental. De ahí, el título de los Capítulos II, III y IV: “EL Drama del Hombre Moderno”, “El Silencio de Dios” y “La Crisis de la Historia”, respectivamente.

El Capítulo II aborda la situación en que ha quedado la persona en su vida individual y social, en virtud de las hondas alteraciones que ha impuesto la Modernidad. La conclusión esencial en este punto es que la Modernidad ha vuelto imposible la verdadera sociedad humana, a través de una serie de artificios que operan como una “*anti-metafísica*” social. Todo esto produce un drama personal en el hombre moderno, al que no le es dable vivir en sociedad. De ahí las diversas “huidas” a las que se ve empujado, y que no son más que escapes de lo humano.

El Capítulo III se denomina “El Silencio de Dios”. De la suma presencia del Dios cristiano en el mundo de los hombres se ha llegado a su expulsión en las sociedades políticas occidentales. Gamba analiza el proceso destacando sus dos extremos: lo que llama “Reino” y lo que designa como “Exilio”, que es el mundo político del presente.

El Capítulo IV lleva como título “La Crisis de la Historia”. En él se analiza la aceleración de la temporalidad histórica que la Modernidad ha impuesto en los dos últimos siglos. Particular importancia da Gamba al “Progreso *de la Historia*” como mito basal y a los “vientos de la Historia”, como destrucción de la temporalidad humana. El resultado más característico de aquella destrucción es la crisis de la Civilización contemporánea. Una civilización que se caracteriza por llevar a su cumbre la “edad de la Revolución”, por consolidar sistemas anti-naturales e insolidarios, por sustituir la verdad por los “valores”, por alimentar la delicuescencia universal. Se trata, en fin, de una civilización que pone *fin* a la civilización.

Síntoma particular de la crisis de la Civilización es la crisis de la Iglesia Católica, que, en especial, a partir de la década de los sesenta, es víctima de la alteración del tiempo de lo sagrado. La crisis civilizatoria también se manifiesta en la crisis de la historia de España. La pérdida de su conciencia histórica y de su vocación es el elemento más saliente de esa crisis que hoy la disuelve.

La conclusión central es que la Modernidad ha creado un constructo anti-humano y anti-divino en el orden personal, social y político, y en la temporalidad, que afecta todas las dimensiones de la vida presente. Sus bases ideológicas y sociales se encuentran actualmente en disolución bajo el impulso de su propia lógica destructora.

Gamba emplea su propio léxico para describir esta situación, y en la prueba argumental hace uso de los presupuestos de la tradición filosófica clásica y de las corrientes que durante el siglo XIX y XX se opusieron al racionalismo.

#### ABSTRACT

Title of the doctoral thesis: "Anti-modern thought of Rafael Gamba. Drama of the man, silence of God and crisis of history".

This research aims to study the work of Rafael Gamba anti-modern philosophy (1920-2004); identify their main thesis; measure its reaches and discovering differential inputs. This is an attempt to fill a gap: to know the thought of one of the most relevant and original Spanish philosophers of the second half of the 20th century.

Being this the first doctoral thesis presenting about the author, this means to overcome some difficulties. First, his philosophy is insufficiently known. Second, Gamba is a non-systematic thinker, so that research has had to reconstruct his thinking, dispersed in all its details and nuances in multiplicity of sources. Methodologically, this is a systematizing, interpretative and critical research, as it explores all these sources, formulates the central ideas, determines their meaning and scope, evaluates their scientific meaning and ties them from a specific focus: “anti-modern” thinking, as defined in titles I, II and III of Chapter I.

Chapter I has the title “Anti-modern philosophy by Rafael Gamba. An overview”. It defines “anti-modern” thinking, making a counterpoint to the thesis of contemporary thinkers who have been especially concerned with the problem: Blumenberg, Marramao, Gauchet, Bauman and Corrêa de Oliveira. Then the three assumptions from which Gamba deals with the subject are identified, where Modernity appears as “counter-culture”. Next, the philosophical unfolding and the historical development of Modernity are exposed, in its genesis, its consolidation and its crisis.

Rationalism, as a theological, epistemological and philosophical position, is, for Gamba, the central system of Modernity. It was imposed first on ideas, and from the nineteenth century on the facts, with all the correlative difficulties. At the end of the process, the ancient world has been destroyed and it has been replaced by a modernity in current disintegration. The author addresses the "desertion" that has made this destruction possible: the “betrayal of the clergy”.

In the next chapters will explore the three great areas where Gamba's contribution is evident in all its depth and originality: the human person, the relationship with God and the terminal crisis of Western civilization. Hence the title of Chapters II, III and IV: "The Drama of Modern Man", "The Silence of God" and "The Crisis of History", respectively. Chapter II deals with the situation that has been the person in his individual and social life under deep alterations imposed by modernity. The essential conclusion on this point is that Modernity has made true human society impossible, through a series of devices that operate as a social "anti-metaphysics". All this produces a personal drama in modern man, to which it is not possible to live in society. Hence the various "escapes" to which it is pushed, and which are no more than escapes from the human.

Chapter III is called "the Silence of God". From the very presence of the Christian God in the world of men, their expulsion has been achieved in Western political societies. Gamba analyzes the process highlighting its two extremes: what he calls "Kingdom" and what he designates as "Exile", which is the political world of the present.

Chapter IV is entitled "The Crisis of History". It analyzes the acceleration of the historical temporality that Modernity has imposed in the last two centuries. Particular importance gives Gamba to the "Progress of History" as a basal myth and to the "winds of History", as the destruction of human temporality. The most characteristic result of that destruction is the crisis of contemporary Civilization. A civilization that is characterized by bringing to its summit the "age of the Revolution", by consolidating anti-natural and unsupportive systems, by replacing the truth with "values", by feeding the universal deliquescence. It is, finally, a civilization that puts an end to civilization.

Particular symptom of the crisis of Civilization is the crisis of the Catholic Church, which, especially, since the sixties, is a victim of the alteration of the time of the sacred. The civilizational crisis also manifests itself in the crisis of the history of Spain. The loss of his historical conscience and his vocation is the most salient element of that crisis that today dissolves it.

The central conclusion is that Modernity has created an anti-human and anti-divine construct in the personal, social and political order, and in temporality, which affects all dimensions of present life. Its ideological and social bases are currently in dissolution under the impulse of its own destructive logic.

Gamba uses its own lexicon to describe this situation, and in the argument test, makes use of the assumptions of the classical philosophical tradition and the currents that opposed the rationalism during the nineteenth and twentieth centuries.