

LA ACELERACION DE LA HISTORIA Y EL PROGRESISMO CATOLICO

Por RAFAEL GAMBRA

Diríamos que el hombre de hoy vive en una lucha continua, sin tregua, por mantenerse al día en medio de un acontecer histórico cada vez más impetuoso, que amenaza constantemente con superarle u orillarle. Lucha agotadora, siempre recomenzada, por sostenerse en lo que Sartre ha llamado "esta arista vertiginosa". Individual y colectivamente tenemos la oscura impresión de que el ritmo acelerado del proceso histórico que nos envuelve requiere de nosotros un esfuerzo progresivamente intenso para no dejarnos arrollar en la vorágine de un presente sin memoria. En nuestra época, los hijos son ya desde antes de la pubertad extranjeros al mundo de sus padres, y en muchos casos sólo un inverosímil y humillante esfuerzo de "comprensión" puede retrasar esa abismática separación espiritual que el ambiente mismo determina.

Nuestra constante obsesión de mantenernos al día es equivalente a lo que en el orden colectivo representan los esfuerzos del Concilio por adaptar la Iglesia al mundo moderno, o los del Estado multiplicando sus planes de desarrollo, de modernización, de actualización, en reajustes diarios. Nadie construye hoy nada con pretensión de duración ni menos de perennidad. Las leyes, como las carreteras, se hacen con la conciencia de que en el momento mismo de su puesta en uso requerirán ya readaptación y ensanchamiento: Como en el mito de Sísifo, el hombre contemporáneo sabe que nunca logrará asentar el peñasco de su constante esfuerzo, y que éste rodará obstinadamente por una ladera cada vez más alta y empinada.

Fue Daniel Halévy, en su notable ensayo sobre la aceleración de la Historia, quien nos hizo reflexionar sobre este hecho, por lo demás evidente. El filósofo belga Marcel de Corte dedica al mismo el capítulo más importante de su reciente libro "*L'Homme contre lui-même*", y trata en él de precisar sus causas, tanto en lo que el hecho tiene de cósmico e inevitable como en lo que tiene de humano y libre.

La descripción del fenómeno se hace evidente en los ejemplos de Marcel de Corte. Los sucesos, los incentivos o solicitudes del exterior en un solo año de nuestra vida llenarían ampliamente la vida de nuestros antepasados. Y esto que reconocemos en nuestras vidas progresivamente vertiginosas lo descubrimos también en la Historia general y en el proceso del saber humano. Si los Capetos tardaron ocho siglos en formar lo que llamamos Francia, en el siglo pasado un Bismarck o un Cavour realizaron esa misma obra en diez años con Alemania e Italia; y hoy, en no más tiempo que el empleado para redactar una ley, se pretende crear el Congo como nación, pasando su población del neolítico y de la antropofagia al sufragio universal en un régimen democrático y constitucional. Del mismo modo, si la física de los cuatro elementos estuvo vigente dos milenios, la de Newton lo estuvo dos siglos, y la de Einstein parece que cumplirá su ciclo en dos décadas.

Paralelamente con esta aceleración de la Historia que —vertiginosa ya en nuestra época— deja atrás los más vigilantes esfuerzos de adaptación individuales y colectivos, encontramos una clara evolución en el concepto de la Historia misma desde las generaciones precedentes a la nuestra. La actitud que de esta nueva versión de la Historia se deriva para los humanos puede constituir una primera instancia explicativa del fenómeno de aceleración en el proceso histórico.

La Historia para el hombre premoderno ~~era~~—en su sentido objetivo— el conjunto de los hechos pasados, interesantes por su notoriedad como preparadores del presente; en su sentido subjetivo era un difícil y un tanto conjetural saber —al que se negaba el mismo carácter de ciencia— que pretendía esclarecer o hacer inteligible en conexiones causales esa cuestión objetiva de hechos preteritos. La Historia para el hombre de hoy es algo completamente distinto en su significación y en su dignidad. La Historia se escribe hoy con mayúscula y representa para la mentalidad actual una instancia inapelable. Se la imagina como un río sagrado, irreversible, que en su fluir constante crea o preforma toda realidad humana y la explica en sus raíces dinámicas o genéticas. Cada hombre y cada pueblo no pueden, frente a este flujo creador, más que aceptarlo y mantenerse en el sentido de la corriente procurando no verse arrollados por él, como el que sobrenada en una corriente impetuosa superior a sus fuerzas. Aceptada esta divinización de la Historia, toda idea de resistencia frente a su ímpetu se convierte en utópica, irrisoria. Resulta así curioso observar que el

dictado esencialmente descalificador para cualquier posición no se cifra hoy en su maldad o falsedad, ni aun en su inconveniencia, sino en su carácter *reaccionario*. Reaccionario es el que, inconsciente de la absolutividad y del carácter incontenible de la evolución histórica, trata de oponerse a ella, de actuar por sí contra esa corriente impetuosa en un esfuerzo tan estéril como absurdo. Esfuerzo, además, esencialmente nocivo o perverso, porque la Historia, en su imagen *mayuscular* e hipostasiada, es un fluir valioso por sí mismo que discurre por vías de progreso hacia términos de superación y plenitud.

Esta noción, hoy generalizada, es lo que Marcel de Corte llama el “mito de la Historia”, profundamente relacionado con el hecho descrito de la aceleración en el devenir histórico. El mito es, en todas las épocas y civilizaciones, la versión imaginativa y concreta de una idea o sistema de ideas, y constituye el vehículo por el que tales ideas obran en la mente del hombre medio —no intelectual— y el cauce por el que influyen en el proceso histórico. En el hombre primitivo, mito y sistema explicativo de la realidad, coinciden, porque su pensamiento es todavía imaginativo o pre-lógico. De aquí que pueda decirse que el pensamiento científico racional procede del mito, refiriéndose a los orígenes de la cultura humana, tanto como que el mito procede del pensar racional, aludiendo al posterior mecanismo de evolución en la cultura histórica.

El mito de la Historia es prolongación en nuestra época de lo que fue hasta principios de siglo el mito del progreso, y uno y otro son consecuencia —mitificación o popularización— de la concepción racionalista del universo, sistema de ideas que, sin el intermedio del mito, no podría actuar sobre el hombre medio ni sobre el ambiente y el proceso histórico concreto. A su vez, el mito de la Historia en su papel de intermediario mental-dinámico es causa principal del fenómeno de aceleración de la Historia. Condición de todo mito para su difusión y afianzamiento es que responda a exigencias psicológicas humanas en general, o de una época en particular. Según Marcel de Corte, el mito de la Historia responde hoy —en la época de la sociedad de masas y del estatismo— a las tendencias y pasiones humanas más extendidas. El débil, el indolente y el cobarde justifican en el mito su inacción o su falta de resistencia frente a la injusticia apelando a las exigencias de un devenir *incontenible*; el fuerte o el ambicioso, por su parte, justifican su pasión de mando, y su mismo mandato, como producto de la necesidad histórica. El gobernante actual, el dictador o el “hombre fuerte” de cualquier situación, no se sien-

ten ya en la necesidad de buscar justificaciones legales o morales a su mandato, sino que lo afirman como puro poder en tanto que producto de la Historia en su proceso creador.

¿Cómo ha podido operarse en nuestra Edad esta trasposición en el concepto de la Historia por cuya virtud el hombre mismo y su espíritu parecen haberse reasumido dentro de un proceso considerado antaño como su obra o como el escenario de su lucha vital? El impulso histórico de todos los tiempos y la inspiración literaria fueron siempre el enfrentamiento —victorioso o trágico— del hombre o del grupo con la suerte, las fuerzas o los acontecimientos adversos. Los héroes de la tragedia antigua o de la moderna nos aparecen siempre como “reaccionarios” frente a su destino histórico. El mismo pueblo griego antiguo, para el que un destino superior e ineludible pesaba sobre los hombres, hacía consistir la vida de éstos en una afirmación de su libertad contra la ciega fatalidad que le rodea. Para los griegos, la Necesidad (*ananke*) o el *Fatum* (la ley de la diosa Adrastea) un destino superior sin mezcla de providencia alguna, rige los acontecimientos generales que envuelven la vida del hombre. Frente a él, la acción humana no puede si no estrellarse. Esquilo, por ejemplo, hace decir a Agamemnon: “Todo se cumple según el Destino, todo según el designio de los Hados”. Una férrea ley natural, que hunde sus raíces en el decreto implacable de los dioses, dispone el acontecer del universo.

Pero junto a este determinismo, fatalista, el griego, inverosímilmente, afirmaba la libertad, y de esta desesperada “gigantomaquia” por encontrar un sitio a la libertad nació nuestra herencia cultural. Dos fueron los caminos de esta difícil lucha por conciliar libertad y necesidad bajo la bóveda de un mismo firmamento. Uno está representado por la *tragedia*. La tragedia griega canta el horror y la rebeldía del hombre frente a las fuerzas desatadas de la Naturaleza, que no puede dominar. El héroe trágico se rebela, impotente, contra la fatalidad que le aprisiona; pero en esta estéril rebelión afirma su íntima acción y la libertad que habita en su seno. “La vida —en frase de Píndaro— es una sombra efímera que se heroiza viviéndola”.

El otro camino de la libertad consistió para los griegos en una distinta forma de heroísmo, ésta de carácter íntimo y personal, cuyo instrumento es el saber o la *Filosofía*. Se trata del esfuerzo del *sabio* que conoce la ley inalterable del universo y se refugia en sí mismo para alcanzar la antarquía interior y la indiferencia ante el acontecer exterior. El sabio gobierna su propio ánimo con el mismo dominio con el que los dioses rigen el acontecer exte-

rior del universo. Esta actitud —que culminará en estoicismo— conoce antecedentes remotos en el pensamiento griego: “Lo sabio —decía Heráclito— estriba en conocer la mente que en todo gobierna a todo”. Para Anaxágoras, “la vida del sabio es la meditación y la libertad que de ella emana”.

El hombre antiguo, el cristiano muy especialmente, y todo hombre hasta nuestra edad, concebía la propia vida como un afirmarse a sí mismo, en fidelidad a las comunidades que formaba o a las que se sentía vinculado, y un resistir a las presiones y acontecimientos del exterior que les fueran adversos. La idea de una evolución inexorable y de una *Historia con leyes e imperativos absolutos* le era por completo extraña. Adoptaba la misma actitud del enfermo que lucha espontánea y naturalmente por sobrevivir, por muy convencido que esté de que el término de la vida es la muerte, de que sus esperanzas sean pocas, o de que la vida se haya renovado a través de él en las nuevas generaciones. Como observa sagazmente Marcel de Corte, los antiguos distinguían dos tiempos en los que el hombre, de diversa manera, se sentía inmerso. Uno es el tiempo personal, de la propia vida o de las comunidades en que vivía: tiempo continuo y —diríamos— del que cada uno se siente responsable como de algo interior y propio. Otro exterior y discontinuo —esencialmente ajeno por universal y trascendente— que incide sobre el tiempo interior como el huracán sobre el árbol que resiste arraigado en tierra. Es el tiempo de los grandes acontecimientos humanos o extrahumanos —cataclismos, invasiones, cambios climatológicos, descubrimientos revolucionarios, etc.—, sucesos inconexos entre los que ninguna relación puede encontrarse generalmente, y frente a los que hombres y grupos históricos procuran enfrentarse adaptándose o resistiendo. Pero siempre sobre la base de la propia supervivencia, esto es, del triunfo del tiempo interior y de su continuidad. Ese tiempo exterior universal —que coincide con el *Fatum* o *Dické* de los griegos— es esencialmente trascendente a la vida de los seres humanos —individuos o grupos—, y su sentido, que encierra la escatología de la *Historia*, pertenece sólo a Dios.

Llegamos aquí al factor determinante —y con él a la esencia— del mito de la *Historia* que actúa hoy, consciente o inconscientemente, en todas las mentalidades: la consideración y la actitud vital del hombre ha saltado desde su tiempo interior y local al tiempo absoluto o histórico, pretendiendo sustituir a Dios por la razón humana en la interpretación de ese devenir superior que es la *Historia Universal*. El hombre se desinteresa entonces por la suerte concreta de las pequeñas comunidades históricas y aun

triumfo. La mística del marxismo —y el secreto de su poder decisivo— radica precisamente en la convicción de que la dialéctica de la Historia obra a su favor; de que su acción puede apresurarla, pero, en el peor de los casos, el triunfo vendrá por sí mismo; de que cualquier acción contrarrevolucionaria es esencialmente reaccionaria (es decir, inútil y absurda). Cuando el mito de la Historia es ya de común aceptación, el ritmo del devenir histórico se acelera en los mismos términos de un río cuyas aguas, contenidas o graduadas hasta determinado momento por una presa, irrumpen violentamente al romperse el dique que las contenía.

Pero si el mito es intermediario entre la teoría y el acaecer histórico a través de la imaginación de los hombres, ¿cuál fue la teoría inspiradora del mito de la Historia, de su devenir incontenible? A mi juicio, y sin llegar a duda, se trata del *racionalismo*, que es el acontecimiento intelectual que caracterizó a la Modernidad y constituyó a la vez una teoría filosófica, una concepción del universo, y, en ciertos aspectos, una religión para el hombre moderno.

El racionalismo debuta con la modernidad en el sistema cartesiano, y se extiende, bajo modalidades y sistemas diversos, a lo largo de toda nuestra Edad. Aunque su esencia y su designio profundo no siempre sean conscientes para sus autores, el racionalismo constituyó un esfuerzo gigantesco por sustituir la visión teocentrista del universo por otra en que el hombre y su razón se constituirían en el centro y clave del mismo. El mundo deja de ser un conjunto de seres contingentes que reclaman la existencia de un Ser Necesario, para trasladar esa condición de ser necesario desde Dios al mundo en que vivimos. No es que el racionalismo adjudicase la necesidad a cada una de las cosas reales existentes, ya que esto pugna con la experiencia, pero sí al mundo universo considerado como unidad. Nosotros vemos unas cosas como necesarias y otras como contingentes. Un teorema matemático, si lo he comprendido, me aparece como algo necesario porque se refiere a relaciones entre esencias. En cambio, las cosas existentes en la naturaleza o acaecidas en el tiempo me aparecen como contingentes. Según la concepción racionalista, la contingencia no es algo real, sino un defecto de nuestro modo de ver las cosas de nuestra capacidad de conocer. En un conocimiento adecuado, perfecto, de las cosas de la naturaleza, éstas se verían tan necesarias como cualquier proposición matemática. Porque el universo es en sí necesario, tiene una estructura racional, y su clave se halla escrita en signos matemáticos. Laplace acertó a expresar

la tesis general del racionalismo en una forma muy gráfica: "Si una inteligencia humana potenciada —dice— llegase a conocer el estado y funcionamiento de todos los átomos que componen el universo, éste le parecería con la claridad de un teorema matemático: el futuro sería para ella predecible y el pasado deducible." Es decir, para el racionalismo la realidad no se halla asentada sobre unos datos creados contingentes, que podrían ser otros diferentes; ni en su desenvolvimiento hay tampoco contingencia —indeterminación o azar—, sino que 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 necesario como causa, sino que, en su ser total, es un ser necesario, algo que descansa en sí mismo y se explica por sí.

Esta concepción intenta así sustituir la anterior visión teocentrista del universo —a Dios mismo como causa y explicación de cuanto es— por la razón, que concibe como la estructura íntima de la realidad toda y el instrumento adecuado para penetrarla absolutamente, sin residuo. El mundo queda así desprovisto para el racionalista de todo *misterio* y de toda instancia sobrenatural inasequible para la razón: sólo existían *problemas* susceptibles de ser afrontados racionalmente.

El racionalismo, como concepción del universo, inspiró en su primera época el mito del *progreso indefinido*. Como mito, el progresismo constituía a modo de bandera e ideal último para hombres y grupos que no poseían intelectualmente la idea racionalista en su esencia e implicaciones, pero que compartían la actitud vital de tal ideología. Según este mito ambiental, la humanidad debe avanzar siempre en un progreso, en cuyo término se hallará el conocimiento omnicomprendivo o total de la realidad, es decir, esa visión de las cosas que nos pintaba Laplace, en la que todo aparece con la evidencia de lo necesario. No es que el progresismo crea en la posibilidad práctica de que los hombres lleguen alguna vez a ese estado, pero cree en la posibilidad teórica, porque la realidad tiene en sí una estructura racional, necesaria, y la marcha del saber humano debe ser un constante aproximarse a ese ideal cognoscitivo.

Las ciencias *oscuras* —la Teología y la Metafísica— que no se asientan en inmediatas intuiciones racionales no son más que construcciones arbitrarias que la imaginación humana levanta sobre sectores de la realidad a los que aún no ha llegado la luz de la ciencia, pero cuya vigencia irá siendo paulatinamente restringida por el progreso del saber científico. Como todo mito, el del progreso en-

traña algo de fe para quien lo afirma, al igual que el propio racionalismo conserva en su profesión por los hombres algo de paradójicamente religioso que provoca adhesiones tan dogmáticas como las de una fe profunda. Nadie, en efecto, ha alcanzado la omnisciencia —término del progreso— ni el desarrollo científico ha alcanzado nunca los límites de las supremas y resolutivas causas: su aceptación implica un acto de fe no menor que el de quien espera la resurrección de la carne.

En los tiempos de su vigencia, el mito del progreso inspiró en las mentalidades —más o menos confusamente— la idea de un futuro luminoso dirigido por la razón y llamado a enterrar a un ayer sombrío que fue obra de la creencia ciega, de poderes irracionales. Sin embargo, el mito del progreso tenía algo de pasivo y confiado, al modo de la Ilustración, aquel primer racionalismo prerrevolucionario que se limitaba a *esperar* el advenimiento de la época de las luces por la misma paulatina superación en las mentes de “la superstición y la rutina”. El progresista profesa el mito de la razón y espera en ella —se cree quizá en el secreto del devenir histórico—, pero no adopta todavía una postura activa hacia el futuro ni se siente llamado a intervenir en su curso. Es amigo de las innovaciones y no muestra ningún apego hacia la estabilidad ni hacia las formas y valores pretéritos, pero no es todavía un revolucionario.

El segundo gran mito que el racionalismo moderno engendró y difundió en los espíritus fue el de la *revolución*. Este reconoce su origen remoto en la idea roussoniana de que la sociedad histórica, creada y mantenida por las viejas creencias y supersticiones, constituye un obstáculo para el progreso de la razón y de la humanidad. Que éstas se ven ahogadas en un mundo donde la bondad natural del hombre naufraga en la superstición y la hipocresía que un ambiente irracional le imponen.

El origen próximo del mito revolucionario y de su difusión en la mentalidad contemporánea hay que buscarlo en la idea marxista de un posible *apresuramiento* de la dialéctica de la Historia mediante la acción revolucionaria de una clase o de un partido. Esta difícil armonización entre el determinismo de un proceso económico cuyo sentido y leyes se conocen, y la libre acción de un grupo, otorga al espíritu revolucionario actual su fuerza y la seguridad en su destino: su empuje, el ejercerse a favor de la corriente misma de la Historia, otorga la garantía de un éxito final y la potenciación inmensa que emana de la dialéctica de los hechos.

El mito de la revolución supone en todo caso una exigencia de

ruptura con el pasado que se imagina como un conjunto de órdenes superados, y también con el presente, en el que ve una estructura estancada que dificulta el alumbramiento final de una nueva y luminosa realidad. Supone también, en su aspecto positivo, la idea de que la razón y la técnica pueden edificar, sobre las ruinas de ese mundo decaído, la futura Ciudad del Hombre, el paraíso sobre la Tierra, definitivamente adaptado a las necesidades humanas. El término revolución se presenta hoy como el más sugestivo para el hombre medio contemporáneo: Significa, en el fondo, no ya la razón (o el hombre) transformándose por el *progreso* en Dios o en la clave del universo, sino el hombre mismo actuando como Dios en la construcción técnica de un mundo nuevo según la medida humana.

Todos los partidos nuevos triunfantes en las naciones actuales, especialmente en aquellas que irrumpen en el panorama político por nueva creación, se titulan revolucionarios y acusan de contrarrevolucionario al partido dominante hasta el momento, el cual, en su día, se tituló también revolucionario. En la perpetua ebullición política de los países hispanoamericanos, hace no más de cuarenta años, los gobiernos eran siempre *liberales* o *progresistas*, y llamaban revolucionarios, con sentido peyorativo, a los insurgentes. Hoy no existe gobierno que no reclame para sí el nombre de revolucionario o de super-revolucionario como el título más honorable.

Pero uno y otro mito —el ya caduco del progreso y el actual de la revolución— poseen una base común y más amplia: 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, es aplaudido por el progresista y apresurado por la acción del revolucionario.

Resulta curioso observar cómo hoy, cuando el mito de la revolución ha anulado por completo al mito del progreso en la mente de los hombres, y cuando la realidad de la aceleración de la Historia va superando al propio mito de la Historia, reaparece la palabra y la idea progresista precisamente en el seno de la Iglesia católica, por inverosímil que ello parezca.

Hoy, en efecto, se enfrenta dentro de la Iglesia y a su actitud tradicional un llamado *progresismo católico*, que reconoce sus orígenes en los ya antiguos movimientos de la democracia cristiana y del liberalismo católico. Precisamente cuando la Iglesia católica abraza muy sentidas ilusiones ecumenistas y espera el acercamiento a Roma de las iglesias separadas, la opinión en su seno de la ac-

titud católica tradicional y de la progresista se hace tan radical y adquier formas tan agrias, que hubiera dado lugar a un peligroso cisma si no fuera por el hecho de que tal oposición no se refiere al orden puramente dogmático, aunque pueda rozar el dogma de la Comunión de los Santos y la concepción comunitaria de la Iglesia.

La perplejidad inicial surge espontánea: si el mito del progreso y la actitud progresista nacieron de la concepción racionalista de universo, concepción esencialmente anti-teocéntrica, de inspiración profundamente antirreligiosa, ¿cómo puede adaptarse y resurgir en un llamado *progreso católico*, aparente *contradictio in terminis*? La Iglesia católica, en efecto, ha resultado hasta aquí inmune al mito de la Historia y a sus dos formas progresista y revolucionaria por razones distintas a las que en otro tiempo oponían las comunidades históricas y políticas a tal mentalidad. Si éstas 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 había de oponerse, aún más radicalmente, por razones sobrenaturales. La posesión de una verdad teológica absoluta y la concepción de un fin y una norma moral esenciales para el hombre no parecen conciliables con la noción del flujo permanente de la Historia y del imperativo de esencial evolución del ser humano, de sus formas de vivir y de relacionarse. Por eso mismo, la Iglesia romana ha sido durante los tres últimos siglos un reducto del tiempo vivido, de su ritmo humano, pausado, frente a la inaudita aceleración del tiempo exterior, vencedor de las mentes y de las corporaciones humanas a través del mito de la Historia. Su estructura profundamente diferenciada y autonomista, su espíritu sanamente conservador, su coherencia y continuidad, 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. Un europeo del siglo XVI que renaciera en nuestros días, sólo en la Iglesia podría reconocer su mundo, los valores y las formas que respetó, el sentido de la existencia: todo lo demás del horizonte humano le resultaría tan ajeno y desconocido como la superficie del planeta Marte.

Llegó, sin embargo, un momento en que 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. Surge entonces en muchos cristianos y eclesiásticos una impresión de malestar ante un mundo exterior vertiginoso que parece escapar de su esfera de comprensión y de influencia; un mundo con el que ya ni siquiera se dia-

loga. Surge asimismo el cansancio de una permanente actitud de oposición y de lucha, junto al anhelo de un "arreglo de cuentas" con el mundo circundante que permita a la Iglesia situarse en el como un poder más en posición normal, respetada y aun influyente. En efecto: en un mundo que sólo valora la eficacia en la acción, que sólo conoce problemas económicos —y sociales en cuanto económicamente—, que sólo aspira a producir más en un ambiente progresivamente tecnificado, ¿qué sentido puede tener la vida contemplativa o el sacrificio expiatorio? En una mentalidad racionalista y organizadora, ¿qué valor puede otorgarse al misterio y a la gracia? En una "sociedad de masas" en que sólo existen individuos-número frente a Estado tecnocrático, ¿qué lugar conceder a los ritos, la comunión de las almas, la unción del sacerdote? En una moral de situación o de eficacia, ¿cómo mantener la rigidez preceptiva de una moral de principios o de re-ligación?

La tentación es entonces demasiado fuerte, y a ella responde por entero el llamado progresismo católico. Todo el problema se reduce para él a un retraso de la Iglesia católica que no ha evolucionado según el ritmo de los tiempos y ha dejado de responder a las exigencias de la Historia. Bastará entonces con un arreglo de pesas y medidas con el mundo moderno para que una Iglesia debidamente dispuesta vuelva a dialogar con ese mundo y ocupe en él un puesto de poder —no ya rector—, pero sí respetado y nunca más en situación de lucha y condenación de ese mundo. La labor consistirá en minimizar la fe y la moral reduciéndola a lo que haya de estimarse esencial, en limar cuantas aristas rocen a la mentalidad y formas de vida modernas para demostrar al mundo de hoy que ser católico viene a ser lo mismo que no serlo, y que tal profesión en nada choca con las exigencias de la vida actual. Consistirá asimismo en limitar la vida religiosa al interior de las conciencias, abandonando toda pretensión comunitaria de que la fe informe jurídica o políticamente la vida de los pueblos.

La idea es antigua y ronda la mente humana desde la crisis nominalista del siglo XIV, que cerró la armonía medieval entre la fe y la razón y fue anuncio de la Modernidad. Haciendo del hecho religioso algo puramente subjetivo y declarando inaccesible para la razón el orden sobrenatural, se otorga autonomía al pensamiento y se seculariza el orden político. El protestantismo sacó las consecuencias de tal doctrina con su teoría de la justificación por la fe (virtud infusa) y del libre examen, afirmando que ninguna autoridad humana puede mediar entre el alma y Dios y que la Iglesia sobra. La obra de Maritain traslada, después de cuatro siglos,

esta mentalidad al campo católico mediante su teoría *personalista*, consumando así cuanto, más o menos tímidamente, propugnaron las democracias cristianas. Esto, y un lenguaje aséptico en el que los términos *derecho*, *paz* y *tolerancia* hagan intercambiables los mensajes cristianos con los de la ONU o de la Cruz-Roja Internacional, completarán esta apertura de la Iglesia hacia el mundo moderno y el ideal progresista de una fácil y provechosa "puesta al día" del catolicismo.

La actitud progresista católica no consiste, por lo tanto, en *encajar* los hechos de una sociedad concreta que ha dejado de ser cristiana o que vive extrovertida por la vorágine tecnocrática, ni siquiera 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, como dice Maritain en frase que recuerda —en fondo y en forma— a otra bien conocida de Sartre: "El Sacro Imperio medieval (la cristiandad) fue liquidado de hecho, primero por los tratados de Westfalia (en que terminaron las guerras de religión), finalmente por Napoleón (que consumó la Revolución francesa). Pero subsiste todavía en la imaginación como un ideal retrospectivo. Ahora nos toca a nosotros liquidar ese ideal". Para este enterramiento del *catolicismo constantiniano*, de la *Contrarreforma*, o de la cristiandad comunitaria, los católicos progresistas tienen una prenda o subsidio que entregar a la sociedad laica para alcanzar la deseada reconciliación de la Iglesia con el mundo moderno y hacerse perdonar un pasado de prejuicios y anatemas: esa prenda es España o, más exactamente, la unidad religiosa que los españoles preservaron hasta este siglo, y que, tras breve eclipse, redimiéron mediante indecibles sufrimientos y martirios en la lucha de 1936-39. Al igual que los aliados tras la última guerra mundial compraron la coexistencia con el mundo soviético al precio de entregar a éste media Europa, así estos cristianos quieren utilizar a España como *bouc émissaire* para obtener su saldo de cuentas con el mundo actual y sus poderes. Que nadie recele en ese mundo que su actitud entraña una hipótesis táctica para alcanzar una tesis que se mantiene de hecho en algún país. Si tal país existe, se entrega en prenda de sincera conversión y se le impone una laicización artificial, si preciso fuere.

De esta nueva actitud de la Iglesia surgirá, según ellos, no sólo la paz y el diálogo con el mundo moderno, sino el ecumenismo católico que acabe con el recuerdo de las luchas de religión e incluso con las mismas diferencias religiosas. No se trata en ellos de un sano espíritu ecumenista que tienda una mano caritativa a

iglesias como las orientales, separadas más por razones históricas que dogmáticas. Se trataría más bien de diluir las diferencias con protestantes, con judíos, con otras religiones, con los deístas..., siempre difuminando y ensanchando los límites, el perfil, de la Iglesia, que así, a fuerza de querer serlo todo, acabaría por no ser nada.

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 de 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 la continuidad y de los límites en un tiempo interior o continuo, y librado así a los hombres de la completa incoherencia y de la corrupción. Ignora también el sentido del silencio de Cristo que rehusa responder desde la Cruz a quienes le dicen que se salve a sí mismo y que, durante su vida, se niega a dialogar con quienes le hablan procurando tentarle, y con el diablo, que le ofrece la posesión de toda la Tierra.

por la afirmación de su propia significación personal —cuya pervivencia *contra-corriente* le parece imposible o desdeñable— para situarse en el plano del acontecer universal cuyas leyes cree conocer y a cuyo ritmo procura adaptarse y aun adelantarse continuamente, así como al sentido histórico y las formas de vida y convivencia que engendren su evolución. Ser *avanzado* en ideas y actitudes es el dictado más deseable para el hombre contemporáneo.

Aquí radica precisamente la virtualidad del mito de la Historia sobre el hecho efectivo de la aceleración del proceso histórico, y ello en términos visiblemente vertiginosos en nuestro tiempo; el devenir histórico —de suyo acumulativo e irreversible— chocaba en épocas pretéritas con la resistencia de hombres y grupos, que se enfrentaban —con fortuna a veces, sin ella en otras— con su dinamismo transformador. El ritmo del acontecer histórico era entonces una resultante del entrecruzamiento dinámico de los grandes hechos del tiempo exterior con la resistencia conservadora y “reaccionaria” de los hombres y los grupos concretos, esto es, con un tiempo interior y trama vital. Desaparecida la noción y la realidad de esta resistencia por la acción del mito de la Historia sobre las mentes, la Historia cobra entonces un ritmo de transformación vertiginosa en el que todo cambio se aplaude universalmente por ser cambio, y el apresuramiento o anticipación de las estructuras se convierte en la ocupación habitual de la hoy llamada “sociedad de masas”, esto es, de una sociedad homogénea, carente de grupos históricos y aun de personalidades diferenciadas.

He dicho que el mito es en una sociedad evolucionada el intermediario entre la teoría y los hechos concretos, por cuya mediación las concepciones del universo actúan sobre las mentes y, con ellas, sobre el devenir histórico. El mito de la Historia o de la evolución histórica ha originado en las mentalidades de nuestra época una actitud que la caracterología designa como *resignación previa* ante esa evolución, y ella es causa de que el hombre moderno haya perdido el mundo concreto de sentido y de límite a cuya guarda y enriquecimiento consagraba su vida el hombre de antaño.

El hecho es de observación inmediata, diaria. Yo conozco de cerca una pequeña comarca profundamente diferenciada en su carácter y en su historia por hallarse enclavada entre altas montañas que la separan de países muy diferentes. Esta comarca, celosísima en otro tiempo de sus costumbres y privilegios, registra en sus anales la resistencia contra romanos, contra cimbrios y godos, contra árabes... En tiempos todavía cercanos, contra los franceses

de ambas francesadas, la revolucionaria y la napoleónica... De estas luchas, aquellos hombres salieron unas veces milagrosamente vencedores; otras, vencidos; otras, en fin, sufriendo una lenta penetración histórica como el proceso de romanización. Pero en todo caso, esa comarca pudo conservar hasta nuestros días una personalidad colectiva bien notoria en costumbres, instituciones, carácter y ambiente, frutos de una continuidad dotada de sentido, esto es, de una afirmación y una resistencia histórica. Hoy se enfrenta esa misma comunidad —como tantas otras— con un nuevo peligro de índole muy diferente a las invasiones, epidemias o hambres de la antigüedad: su rápida despoblación como consecuencia de un cambio de condiciones económicas desfavorable para la vida en el campo y particularmente en las zonas montañosas. Este peligro es, comunitariamente, más grave que todas las pestes e invasiones del pasado, porque supone una rápida y total emigración de la población raíz, es decir, la desaparición misma de la comunidad histórica. Frente a ese peligro, la conciencia de su gravedad y el anhelo de reacción es tan acusado como en ocasiones pretéritas. Sin embargo, si se habla allí con cualquiera de los más interesados en la supervivencia de la comarca, se recibe siempre una respuesta desconcertante, que hubiera resultado inverosímil en labios de sus antepasados. “El hecho es inevitable —se nos dirá—: el mundo marcha por otros cauces, y frente a eso no se puede luchar. Estos pueblos acabarán fatalmente en campamentos para las brigadas que de tiempo en tiempo vengan desde los grandes centros fabriles para las cortas periódicas de arbolado”. Un antepasado de este hombre jamás se hubiera puesto en el punto de vista de los cimbrios o de los árabes, ni se hubiera creído en el secreto fatal de la Historia. Antes, al contrario, su mente no habría tenido otro cauce que la afirmación de su propia supervivencia y la confianza en la ayuda divina, de modo semejante a como el enfermo se agarra siempre a la posibilidad, por remota que sea, de curación, y no acepta de antemano —salvo casos desesperados— la fatalidad del morir ni el curso estadísticamente previsible de su padecimiento.

Naturalmente, cuando el mito del incontenible devenir de la Historia se ha instalado en los corazones humanos, toda causa de resistencia está de antemano perdida: la idea misma de resistir pierde su sentido. La mejor arma de cualquier ejército consiste —como bien se sabe— en introducir en las filas enemigas la convicción de la inanidad de su esfuerzo, al igual que el secreto de las más inverosímiles victorias estriba en poseer la seguridad del