

Didáctica

Religión y progreso

José M.^a Vegas

Intentaré primero decir qué significa «progreso» y «progresismo» en el uso que habitualmente se hace de estos términos hoy; trataré, en segundo lugar, de ofrecer los referentes fundamentales que componen la idea de progreso para, desde ahí, hacer ver la incoherencia de ciertos progresismos hodiernos; a continuación presentaré el vínculo histórico entre la idea de progreso y la religión judeo-cristiana. Entonces veremos el proceso de secularización moderno y su mentalidad progresista como una «mundanización» (legítima y ambigua al tiempo) de la visión judeo-cristiana del mundo y de la historia. Al final, ofreceré alguna reflexión sobre lo que considero legítimo e ilegítimo en la actitud progresista.

Introducción

Se me propone disertar sobre un tema difícil¹. En nuestros tiempos está bastante extendida la idea de que la religión es una suerte de rémora del pasado, el resto inercial de una época que ya no tiene vigencia, un lastre opuesto al progreso. La religión sería cosa de nostálgicos, de personas incapaces de asumir su autonomía sin apelar a instancias superiores y fantásticas. Religión y progreso serían términos antitéticos. En todo caso, a los ojos de quienes piensan de esa forma, si la religión puede reivindicar hoy alguna legitimidad, no lo será por su contenido esencial ni por lo que define la dimensión religiosa en lo que tiene de propio, sino por su capacidad para asimilarse a los «nuevos valores», a las vigencias de nuestro tiempo y a los índices del progresismo. Las posturas religiosas «progresistas» son alabadas por los representantes del progresismo oficial, no por lo que tienen de religiosas, sino exclusivamente por lo que tienen de progresistas.

Quien esto suscribe es creyente, no se considera de ninguna forma un

¹ Conferencia dictada a un seminario sobre el progreso en la Fundación Argentaria, 10 de mayo de 1996.

reaccionario fósil de tiempos pasados, y, a la vez, simpatiza poco con el «progresismo» que en nuestros días campa con cierta insolencia por sus respetos. Posiblemente todo ello le inhabilite para disertar con competencia sobre esta cuestión ante este auditorio. Pero, por razones de verdadera amistad, que son al final las de más peso, y por la voluntad de ofrecer un contrapunto crítico a sus ilustres y pacientes oyentes, se resigna a ofrecer estas pobres reflexiones, que han sido redactadas de manera apresurada y sin el suficiente tiempo para articular un discurso de mayor calado.

1. Aproximación a la idea de progreso

El concepto de «progreso» es un concepto difícil, pese a resultar tan habitual que en un sector importante de la cultura actual haya venido a sustituir a otros términos valorativos de mayor densidad semántica, como «bien», «justicia» o, incluso, «utilidad». Para valorar la justicia de una ley, la bondad de una postura social o política, la utilidad de determinadas estructuras sociales, suele recurrirse al expediente de afirmar su carácter «progresista», en vez de decir que se trata de leyes justas, de posturas buenas, de estructuras útiles.

Parece que la idea de progreso debe tener un contenido positivo y serio que explique su casi indiscutible prestigio. Sin embargo, en mi modesta opinión, el uso y abuso que se hace de la palabra en la actualidad está afectado de una imprecisión crónica, que hace de ella un término vaporoso, sin apenas perfiles definidos, y que le confieren una ambigüedad que raya en lo contradictorio, como trataré de mostrar. Confieso que, sin simpatizar en absoluto con eso que, por contraposición, pero con casi idéntica imprecisión, se llama «reaccionario», la palabra «progresismo» me gusta muy poco, apenas nada. Sólo despejándola de ambigüedad y contradicción podrá el término «progreso» y su derivado, «progresismo», recuperar un uso que deje de ser abusivo. Aunque no excluyo la posibilidad de que la legitimidad y la bondad del progreso no pueda contagiarse en idéntica medida a su derivado, el progresismo.

Atendiendo al uso que habitualmente se hace de estos términos, nos preguntamos ¿qué es progreso?, ¿en qué consiste la actitud progresista?

Trato de responder a estas cuestiones sirviéndome de lo que, de modo chocante y agudo, dice Max Scheler para responder a la cuestión ¿qué es filosofía? Según él², más fácil que delimitar un asunto y el dominio de objetos que le corresponde, es determinar el tipo de hombre que posee genuina

² Lo hace al principio de su obra *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens*, en *Gesammelte Werke 5, «Vom Ewigen im Menschen»*, Francke Verlag, Berna - Múnich, 1968 (5.^a ed.); traducción española de Elsa Tabernig, *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, Nova, Buenos Aires, 1958. El original alemán es de 1917.

competencia para ese asunto o problema. Según esto, el arte es lo que hace el verdadero artista, la religión lo que hace el verdadero santo, filosofía lo que hace el verdadero filósofo. Es más fácil saber intuitivamente y ponerse de acuerdo sobre lo que es un verdadero artista, un verdadero santo o un verdadero filósofo, que definir lo que sea el arte, la religión o la filosofía. Se trata de descubrir la actitud espiritual básica frente a las cosas en la personalidad del que realiza determinada actividad, para acceder así al dominio de objetos que requiere esa actitud como condición. Esto supone, naturalmente, que poseemos intuitivamente, aunque de forma conceptual y judicativamente todavía oscura, la idea de esa actitud espiritual básica.

Siguiendo esta sugerencia, la pregunta ¿qué es el progreso?, ha de ser respondida así: «progreso es lo que hacen los progresistas». O, mejor, lo que ellos dicen que es. Y, ¿quiénes son los progresistas? Pues los que se definen a sí mismos de esa manera.

Es fácil comprender que mientras el proceder metódico de Scheler respecto de la filosofía (o el arte o la religión, etc.) es útil y legítimo, no lo es en lo que se refiere al progreso y al progresismo. De hecho, mirando al «actor» de determinada actividad humana es posible desentrañar en primera aproximación algo de la esencia de esa actividad. Pero, en nuestro caso, no nos las habemos realmente con una actividad, ni, en consecuencia, con actores determinados, sino con una *actitud* genérica y genéricamente valorativa, bajo la que se esconde y se revela un lenguaje propagandístico y normalmente político: nos las habemos más que nada con una especie de eslogan de campaña electoral, que cuando se generaliza en el lenguaje social cotidiano no hace sino esconder tras un concepto vacío y sin perfiles nuestra ignorancia y nuestra pereza para salir de ella.

Se me dirá que estoy descalificando a uno de los lados del espectro político, con lo que estaría canonizando al otro. En parte, es verdad. Pero sólo en la parte de la descalificación. En nuestros días, pese a la revolución conservadora y neoliberal que parece triunfar, sigue existiendo un curioso prestigio de los términos que califican a la izquierda, directamente proporcional a los que descalifican a la derecha. Las gentes de izquierdas suelen exhibir ese título con orgullo. Nada peor que tacharles de hacer políticas de derechas. Las gentes de derechas, rindiéndose a este ambiente, suelen buscar legitimidad declarándose de centro, para que no se les diga (que se les dirá, no obstante) la ignominia de que hacen políticas «de derecha». Y si un representante de esos partidos se acerca al «centro-izquierda», lejos de ocultarlo vergonzante, hace gala de ese adjetivo como un mérito indiscutible. Lo mismo sucede cuando vamos a los extremos de esas posturas. Los grupos más feroz y violentamente ultraizquierdistas, como la ETA, son descalificados tachándolos de «fascistas». Pero sería inaudito que a un grupo filonazi, de esos que apalea inmigrantes magrebíes, se le apostrofara con el nada honroso título de «estalinista», por poner un ejemplo.

Lo mismo sucede con los derivados de esas adjetivaciones políticas. Ser «progresista» o «reaccionario» viene a equivaler a ser de izquierdas o de dere-

chas respectivamente. Y esos términos tienen un fuerte sabor axiológico, positivo el primero, negativo el segundo, que, como ya he dicho, está sustituyendo en nuestro lenguaje moral y político a otros, como justo, honesto, socialmente útil, etc.

Así las cosas, se nos van las energías en adjetivos, y perdemos el sentido de lo sustantivo, que es lo esencial. Usamos palabras con brillantina, cuyo prestigio les viene, en gran medida, sólo de ella; nos dejamos embriagar por el lenguaje y sus ídolos³, buscamos cobijo en ellos y nos ahorramos el penoso ejercicio de mirar la realidad desnuda, sin anteojeras.

La ventaja de estos encubrimientos semánticos está en que nos permiten hablar sin modestia pero, al tiempo, sin sonrojo. Así, cuando alguien dice –como se hace tanto, hoy en día– «nosotros, los progresistas...», en virtud del fuerte (y ambiguo) contenido axiológico de la expresión, es como si estuviera diciendo, «nosotros los justos, los buenos, los que siempre tienen razón...». Pero decir esto directamente es demasiado inmodesto. Conservamos un mínimo sentido del pudor. Así que cubrimos nuestras vergüenzas con esos otros términos más desvaídos, aunque no menos pretenciosos.

Cuando alguien afirma que tal programa, ley o partido es «progresista», la verdadera cuestión es ¿hacia dónde nos hace progresar? ¿Cuál es la meta de ese progreso? ¿Hay en absoluto una meta del mismo? ¿En virtud de qué evaluamos ese progreso? Porque, al menos a primera vista, el progreso no se justifica por sí mismo, sino por aquello hacia lo que nos encamina. Utilizar el término sin más referentes que el progreso mismo en lo que tiene de movimiento es, o no decir nada, o decir una necedad. Por eso, por mi parte, prefiero tratar de ver si una ley es justa y conveniente, si una actitud es honesta, si una afirmación es verdadera. Los adjetivos que puedan advenirle luego en nombre de las vigencias sociales de prestigio o desprestigio me interesan poco o nada. Si una ley es justa, se justifica por sí misma y me es indiferente que se considere progresista o su contrario. Si tengo una afirmación por verdadera me adhiero a ella, al margen del prestigio o desprestigio que me pueda reportar, mientras no pueda ver por mí mismo, tal vez

³ De los que ya nos avisara en el Renacimiento Francis Bacon, clasificándolos en cuatro grupos: *Idola tribus*, dependientes de la naturaleza humana. Se forman por la tendencia a tomar los datos sensibles por las propiedades reales de los cuerpos, por las proyecciones de la imaginación, que «completa» datos que no están en la realidad (como la circularidad de las órbitas planetarias, y la conclusión de que, en consecuencia, los planetas son de materia incorruptible), y por el influjo de la voluntad y los deseos, que fuerzan conclusiones que no se atienen a los hechos; *Idola specus*, o ídolos de la caverna: son ideas personales en las que los hombres suelen encapsularse para no ver las cosas sino a través de sus lentes; *Idola fori*, o de la plaza. Son los prejuicios comunes, que surgen sobre todo por el uso del lenguaje sin que se caiga en la cuenta de su significado; *Idola theatri*, son los prejuicios de las escuelas, que se mantienen por tradición. No hemos aprendido esta sabrosa lección y seguimos, todos, de cualquier tendencia política, social o filosófica, rindiendo tributo a estos diocesillos que nos ahorran el molesto ejercicio de pensar.

ayudado y convencido por otro, que me encuentre en el error. No soy, desde luego, indiferente al prestigio o desprestigio social, he de reconocerlo. Pero eso es mi debilidad, no mi mérito, y sé que he de trabajar por superar la debilidad y prescindir en lo posible de los prejuicios sociales.

Llegados a este punto, quisiera proponer ya, de una vez, la aproximación a la idea de progreso prometida en el título de este primer punto.

Para caracterizar el contenido del progreso se requieren al menos dos referentes fundamentales:

– El primero es la *historia* humana, la peculiar condición temporal del hombre. El tiempo del ser humano no es el eterno y cíclico girar de la rueda de la naturaleza, sino que, en virtud de su libertad y de su racionalidad, se da en un proceso lineal y abierto. El cambio radical que implica la introducción de novedad es sustancial al tiempo humano que, por eso, se convierte en biografía y en historia. Por su carácter personal, cada individuo no se limita a reproducir los rasgos genéricos de la especie, sino que aporta algo de originalidad, por poca que sea. La suma de múltiples pequeñas originalidades produce identidades culturales y temporales que son, a su vez, diversas. La historia humana es por su propia esencia dinamismo y cambio: ninguna época se limita a repetir a otras y el mismo intento de volver atrás (por ejemplo, en los movimientos «neo-») no puede menos de producir, en el mismo afán imitativo (del que carecía el modelo), una novedad más. Además, la humanidad va acumulando la experiencia histórica, que se convierte así en cúmulo de posibilidades realizadas y estímulo de nuevas realizaciones.

– El segundo referente lo componen *los valores* que se van realizando en la historia. Este referente axiológico es esencial a la idea de progreso. Pues la historia por sí sola y en sí misma considerada sólo como proceso es una sucesión y cambio de meros *hechos*. Pero esos hechos que la historia produce son portadores de valores positivos y negativos. Todo cambio puede realizarse en la línea de lo mejor o de lo peor. El mero cambio no garantiza el progreso. Para poder hacerlo es preciso ver si el cambio aumenta el caudal axiológico positivo o no. Por ello, es preciso tener a la vista criterios de valor, si queremos poder evaluar el cambio y llegar a saber si el mismo ha supuesto un progreso.

Así pues, la idea de progreso lleva aparejada la suma de dos ideas: la del hecho del cambio histórico y la de ciertos criterios de valor. El progreso no es otra cosa que un cambio en la línea de lo mejor en referencia a algún dominio axiológico. Hay progreso donde aumenta la justicia (valores éticos y sociales), o donde se realizan adelantos científicos (valores intelectuales) o técnicos (valores de utilidad), o donde mejoran las técnicas y las realizaciones artísticas (valores estéticos), o donde se depura la religión (valores religiosos).

La historia humana está plagada de procesos de progreso y regresión en diversidad de direcciones. Es más, *consiste en esos procesos*. Al existir diversos dominios de valor, es fácil comprender que un mismo proceso puede

resultar progresivo en un sentido y regresivo en otro. Con frecuencia, procesos de progreso técnico han supuesto regresiones en las relaciones de justicia.

No es posible hacer aquí una exposición detallada de la axiología⁴. Pero quisiera insistir sólo en uno de sus aspectos: el que se refiere a *la objetividad de los valores*. Significa esto que, aunque es cierto que los valores se conocen, descubren y realizan en la variabilidad de las circunstancias históricas y culturales, ello no significa que los valores son relativos, de forma que no hay en modo alguno valores independientemente de la aprehensión de los mismos. La tesis relativista, tan extendida en nuestros días, viene a sostener que los valores son relativos por entero a las circunstancias históricas contingentes, a las vigencias sociales y los sentimientos subjetivos de quienes los aprehenden. Dicho en pocas palabras, «ser valioso» sería equivalente por completo a «ser tenido por valioso» o, como dice el filósofo norteamericano R.B. Perry⁵, a «ser objeto de interés»:

«El concepto puede formularse... con esta ecuación: x valioso = hay interés por x . El valor es, pues, una relación específica que puede establecerse entre objetos que tienen un estado ontológico cualquiera, real o imaginario, y sujetos que sienten interés.

«Este es el valor *simpliciter*: el valor en sentido elemental, primordial y genérico. De aquí se sigue que cualquier cambio de interés o de su objeto determinará una variación en el valor (...). En una palabra, por ser el interés un elemento constitutivo del valor en el sentido más fundamental, la teoría del valor debe considerarlo como punto de partida y de referencia, y clasificar y sistematizar los valores en función de las diferentes formas que pueda descubrirse revisten los intereses y los objetos.»⁶

Tampoco podemos entrar con detalle aquí en la crítica del relativismo⁷. Me limito a indicar que, mirado de cerca, el relativismo es teóricamente absurdo y prácticamente imposible.

En el aspecto teórico, sostener el relativismo o el subjetivismo axiológico es tanto como decir que las cosas, situaciones objetivas, las actitudes y las

⁴ Para una exposición detallada y muy completa de esta interesante y desconocida cuestión remito al excelente texto de Leonardo Rodríguez Duplá *Deber y valor*, Madrid, Tecnos, 1992.

⁵ En su obra *General Theory of Value*, Cambridge, Mass., 1926. Cf. el capítulo de ese libro titulado «El valor como cualquier objeto de algún interés», en P. KURTZ (comp.), *Filosofía Norteamericana en el Siglo Veinte*, México, 1972, 358-362.

⁶ *Op. cit.*, 358-359.

⁷ Vuelvo a remitir a la obra de Leonardo Rodríguez Duplá antes citada. Cf. también W.D. Ross, *The Right and the Good* (1930); traducción española de Leonardo Rodríguez Duplá, *Lo correcto y lo bueno*, Salamanca, Sígueme, 1994, especialmente el capítulo 4, 91-150.

personas no poseen valor por sí mismas, sino sólo en la medida en que alguien se interese por ellas y las valore de determinada manera. Que esto es absurdo se descubre con facilidad si consideramos, por ejemplo, los méritos (éticos, intelectuales o artísticos, tanto da) de una persona que, como sucede con frecuencia, no le son reconocidos más que de manera póstuma. ¿Significa ello que esa persona ha contraído esos méritos después de muerta? O pensemos en la corrupción política que tanto nos incomoda. Si el relativismo fuera verdad habría que concluir que la corrupción política no consiste en utilizar los bienes públicos en beneficio de los intereses privados, sino sólo y exclusivamente *en su ser denunciada*. Si el corrupto no tiene escrúpulos, de modo que su conciencia no le remuerde, y si el resto de los ciudadanos no descubren la corrupción, entonces deberíamos aceptar que la corrupción no existe en absoluto, pues nadie la ha «valorado».

Siguiendo en el terreno meramente teórico, el gran argumento del relativismo es el del hecho del desacuerdo en materias axiológicas, que se revela en la gran variabilidad de códigos morales (estéticos, etc.) en la diversidad de épocas, culturas e, incluso, en el seno de un mismo contexto cultural (el hecho del pluralismo). Pero el desacuerdo, lejos de jugar en favor del relativismo, avala más bien la objetividad de los valores. La diversidad de teorías astronómicas o biológicas no lleva a la afirmación de que la ciencia es meramente subjetiva. Si, ya en el terreno axiológico, todo fuera enteramente relativo, simplemente no habría discusiones en cuestiones de valor, sencillamente no habría desacuerdos. Pero atribuimos la máxima importancia a éstos y consideramos un gran bien llegar a acuerdos en estas materias.

Los desacuerdos y la variabilidad aludida no se explica por el relativismo, sino por el *perspectivismo* de nuestro acceso al mundo de los valores. Ninguna época, cultura, individuo conoce y realiza el entero universo axiológico, sino que su acceso a él está mediado por sus condicionamientos concretos: prejuicios, necesidades e intereses pueden velar el conocimiento de un valor e impedir su reconocimiento.

En lo que se refiere a la imposibilidad práctica del relativismo, se quiere decir que vivimos *como si hubiera valores objetivos* y no podemos vivir de otra manera. Toda protesta contra la injusticia, toda reivindicación de un derecho, implica la apelación a un valor que se considera en cierto sentido absoluto. Si no fuera así, quien comete la injusticia y quien contraviene un derecho podría apelar sin escrúpulos a la relatividad de lo que se reivindica y al peculiar código moral profesado por él, en el que el valor reivindicado simplemente no tendría cabida.

En síntesis, el relativismo hace imposible la idea del progreso, porque destruye uno de los referentes esenciales que lo definen. Si no hay criterios no arbitrarios para medir el progreso, éste no puede existir, por no haber la medida que permite evaluarlo. Sólo habría cambios históricos *de facto*, que de ninguna manera podrían considerarse ni en la línea de lo mejor ni en la de lo peor.

Ahora puedo explicar algo mejor mi fobia al «progresismo». Los «progre-

sistas» suelen ser relativistas. Es decir, profesan una postura imposible por autocontradictoria. Pero, ignorar de esa contradicción, consideran casi siempre que su progresismo sólo es posible ligado a la tesis relativista. Afirmar valores objetivos, piensan, es una rémora de un pasado dogmático e intransigente. Lo que no les impide «valorar» con tranquilidad y buena conciencia que su progresismo y su relativismo es «mejor» que el tradicionalismo y el objetivismo (términos éstos, por cierto, que en absoluto tienen por qué ir de la mano).

El progresismo, en lo que tiene de «ismo», es un manto que recubre la ausencia de criterios objetivos y que viene a sustituirlos a todos. Pero es un manto bajo el que no hay nada, es una palabra vacía.

El progresismo relativista, así las cosas, no está a favor del progreso verdadero, sino que lo hace imposible.

2. Progreso y religión

Como ya indiqué, me voy a referir sólo a la religión judía y cristiana, por motivos que se verán enseguida.

La religión es una dimensión humana por la que el hombre pretende entrar en relación existencial y viva con el fundamento de todo lo real, buscando en ello salvación: salvación del mal, de la contingencia, de la muerte. En la religión el hombre intuye la presencia misteriosa y no manipulable en todo lo real de algo o alguien que no cuenta simplemente entre las cosas «que hay», sino que es aquello o aquél que «hace que haya».

Una dimensión que las modernas fenomenología y filosofía de la religión han puesto de relieve es el carácter esencialmente *revelado* de todo conocimiento religioso: es la misma divinidad la que toma la iniciativa y se revela al hombre religioso⁸.

Es importante caer en la cuenta de lo que significa revelación. Es la forma propia de darse a conocer de los seres dotados de libertad y, por tanto, de personalidad. Conocer, por ejemplo a un hombre, no significa ver meramente la exterioridad de su cuerpo y saber que «existe». Para poder conocer a alguien es preciso que ese alguien personal, dotado de intimidad, se abra, se exprese y se diga. Cuando alguien se «cierra en banda», cuando, como decimos a veces, «no se abre», no podemos pasar de un conocimiento meramente superficial, muy alejado de los niveles de la relación interpersonal.

El decirse de la persona es siempre mediado: es, literalmente, *ex-presión*. No podemos acceder a la intimidad de nadie más que por la media-

⁸ Cf. J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Cristiandad, 19935 (primera edición de 1973); M. SCHELER, *Probleme der Religion*, en *Gesammelte Werke 5, Vom Ewigem im Menschen*, op. cit., 157 y sigs.; traducción española de Julián Marías: *De lo eterno en el hombre. Los problemas de la religión*, Madrid, Revista de Occidente, 1940, 107 y sigs.

ción de sus expresiones: palabras, gestos, acciones... Realmente, a la intimidad misma y en directo no podemos acceder. La confianza, de la misma raíz que la palabra fe, es condición tanto del abrirse del otro como de la acogida de sus expresiones.

Así pues, la revelación religiosa es, como toda revelación, una realidad mediada. No sólo en las religiones «positivas» o «reveladas», sino también en las llamadas «religiones naturales» existe una estructura esencial del conocimiento religioso del tipo de la revelación. Sólo que en éstas la mediación, digamos sacramental, del encuentro con Dios es la naturaleza: es en los fenómenos naturales donde el hombre religioso busca y encuentra los signos de la divinidad, por medio de los cuales el mismo Dios (o los dioses) se comunica.

Puesto que en el dominio de la naturaleza la experiencia del tiempo es cíclica, es la experiencia del eterno retorno de lo mismo (noche y día, primavera, verano, otoño e invierno...), el perpetuo girar de las estaciones, en la experiencia religiosa de las religiones naturales apenas queda espacio para la novedad de la historia. Cuando Solón, uno de los siete sabios de Grecia y el más grande de todos ellos, se encontró con los sabios egipcios y les preguntó por los acontecimientos sucedidos en los últimos siglos en Egipto, éstos sólo supieron señalarle un eclipse de sol y varios más de luna. La tormentosa historia egipcia no encerraba más novedad que las anomalías observadas en los ciclos naturales.

La excepcional experiencia religiosa judía tiene varios rasgos que permiten considerarla como algo único en la historia de la humanidad. No sólo su fuerte monoteísmo (que es, en realidad, una conquista que requirió un largo tiempo a partir de una inicial monolatría), la concepción personal y trascendente de la divinidad, y la estrecha vinculación de la dimensión religiosa y las exigencias éticas (recuérdese el profetismo), etc. Además, ligado a todo ello pero, para lo que nos interesa de enorme interés, destaca que el lugar prioritario de la mediación del encuentro con Dios no es sobre todo la naturaleza sino la historia. El Dios Yahwhé es el Dios de la historia. La historia y sus acontecimientos constituyen el lugar de su manifestación.

La idea de creación de la nada tiene mucho que ver en todo esto. Al ser Dios un ser enteramente trascendente al mundo, al que ha creado de la nada, el mundo aparece como el lugar del hombre, vaciado de dioses; pero es algo que, frente a las otras religiones naturales, ha comenzado a existir en un determinado momento y tendrá también, presumiblemente un acabamiento final.

El tiempo que les es dado concebir a los judíos no es el del eterno girar de los ciclos naturales, sino un tiempo lineal y abierto, un tiempo por el que avanza la historia aportando novedad y que es, desde luego, historia de salvación.

El judío vive su experiencia religiosa entre la memoria de los acontecimientos pasados, realizados por Dios en favor de su pueblo (sobre todo el Éxodo), y la esperanza de una liberación definitiva y final en la historia (la

espera del Mesías) y más allá de la historia: la escatología final.

El cristianismo hereda toda la rica experiencia religiosa judía con una decisiva novedad: la manifestación plena de Dios en la historia ya se ha realizado en la persona de Jesús de Nazaret, el Mesías o el Cristo. Pero ello no cierra la historia, sino que abre un nuevo proceso: el del anuncio de la muerte y resurrección de Cristo, esto es, el de la definitiva victoria del Dios-hombre sobre el mal y la muerte, victoria a la que están llamados a participar todos los seres humanos, sin distinción de tiempo, lugar, raza, sexo o condición social. El cristianismo opera la definitiva apertura histórica del judaísmo por la vía de su pleno universalismo (que se encontraba ya pergeñado en el profetismo judío).

El nuevo proceso de la era cristiana, el proceso de la misión de la Iglesia, está además abocado a una segunda y definitiva venida de Cristo «al final de los tiempos», meta, culmen y plenificación de la historia.

Basten estas pocas indicaciones. La idea de progreso nace históricamente en el seno de la religión judeocristiana. En ella el tiempo aparece como un proceso lineal y abierto, en el que el progreso tiene parámetros axiológicamente religiosos.

La filosofía de la historia nace, en consecuencia, también con el cristianismo. Los Santos Padres realizan numerosas especulaciones sobre las eras de la historia, antes y después de Cristo. San Agustín es especialmente pródigo en este tipo de reflexiones. Un monje cisterciense medieval, fundador después de su propia orden, Joaquín de Fiore (1130-1202), lleva esta tendencia al paroxismo⁹, ofreciendo el esquema formal por el que se moverán todos los movimientos utópicos occidentales posteriores, religiosos y seculares.

3. El progreso moderno: secularización de la escatología cristiana

La modernidad opera desde el Renacimiento una progresiva secularización de la escatología cristiana. Va prescindiendo poco a poco de todo referente religioso, pero mantiene la idea de un tiempo lineal y abierto, lugar de novedad y de progresiva realización de lo que, en el fondo, sigue siendo una propuesta de salvación. El hombre moderno pretende ahora emanciparse por sus propias fuerzas en una doble dimensión: la del progreso científico-técnico, por el que aspira a liberarse de las tiranías a que la naturaleza física le tiene sometido; y la del progreso ético-social, por el que pretende dominar su propia naturaleza, superando todas las contradicciones de una sociedad desigualitaria, contraria a los intereses y a la libertad de los individuos.

⁹ Cf. Henri DE LUBAC, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, 2 volúmenes. Ediciones Encuentro, Madrid, 1989.

En el primer caso, el criterio del progreso es el aumento de conocimientos científicos y de recursos técnicos para la aplicación de los primeros. Se concibe la historia como una acumulación indefinida de conocimiento de las leyes de la naturaleza y de su aplicabilidad técnica. Preside esta idea de progreso el valor de la utilidad. En el segundo, el criterio de progreso viene dado por las ideas de justicia y de libertad: progresa la sociedad en la medida en que en ella se eliminan factores de desigualdad social y aumentan los índices de libertad individual. Los derechos humanos son el eje de esta forma de entender el progreso ético-social.

Este proceso histórico de secularización es legítimo, por cuanto reivindica algo contenido expresamente en la imagen cristiana del mundo: la idea de la autonomía de la realidad mundana. En este sentido, se puede decir sin ambages que en la modernidad se realiza una cierta madurez del cristianismo, sin el que el proceso de secularización habría sido impensable.

Al mismo tiempo, es preciso señalar la ambigüedad que acompaña al proceso moderno de secularización. Ésta tiene dos vertientes¹⁰.

La primera se refiere al modo de entender la razón y la libertad, armas de la emancipación moderna, y la relación entre ellas. El moderno privilegia la versión exclusivamente instrumental, físico-matemática, de la razón, que sólo tiene ojos para la dimensión cuantitativa y matematizable de lo real, y es ciega para dimensiones cualitativas y, por tanto, también axiológicas y teleológicas. Al reducir lo racional a lo cuantitativo y matematizable, el moderno mutila la imagen de la realidad natural, concebida sólo como un inmenso e inerte mecanismo regido por leyes rígidamente deterministas, en el que él puede actuar sin medida y sin respeto¹¹. Además, todo lo que no se deje matematizar queda relegado al ámbito subjetivo.

La libertad humana, sustraída del determinismo físico, ha de concebirse por necesidad en sentido individualista y subjetivo: no hay otros valores que los que la propia libertad humana determina, normalmente guiada por lo que el sentimiento subjetivo señala como placentero.

La experiencia humana queda escindida en dos ámbitos irreconciliables, el de la racionalidad instrumental y ciega axiológicamente y el de la libertad arracional y subjetiva; dos ámbitos que así concebidos no se pueden complementar. Esto implica que las dos líneas del progreso no se dejan conciliar. El progreso científico-técnico está regido por el determinismo de las leyes descubiertas por la razón. Cuando, ya en el siglo XIX, el modelo determinista de la ciencia física haga del sujeto humano objeto de investiga-

¹⁰ Cf. al respecto A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987 y J.M. VEGAS, *Introducción al concepto de persona*, Madrid, I.E.M., 1990.

¹¹ Fácil es comprender que la crisis ecologista que estamos padeciendo tiene aquí sus raíces. El encomiable movimiento ecologista suele ser considerado una posición «progresista», cuando, en realidad, es una posición «conservacionista», en ocasiones, incluso rozando el antihumanismo. Pero no cabe duda que en el despertar de la conciencia de la necesidad de conservación del medio ambiente y la biodiversidad se ha dado un evidente progreso moral.

ción (sociología y psicología), el positivismo acabará concluyendo que nada hay de la pretendida libertad y dignidad humana: el hombre y su comportamiento están determinados por leyes (biológicas, psicológicas o sociológicas) tan rígidas como las de cualquier evento físico. El progreso científico-técnico llevado a su extremo, lejos de ser garantía de una vida humana, individual y social más libre y éticamente más valiosa, lleva a la eliminación del rostro humano del hombre, a la posibilidad de su completo control por medio de las potentes técnicas de manipulación que las «ciencias humanas» han puesto a disposición del hombre. El ideal de «El Hombre», el antropocentrismo, se difumina: sólo hay unos hombres dotados de medios potentes y sutiles para dominar a otros hombres. Los antihumanismos positivistas y estructuralistas son la extrema expresión teórica de esta mentalidad. Los totalitarismos modernos, brutales (como el nazismo o el estalinismo) o sutiles (como el capitalismo), son su expresión práctica.

Por su parte, el progreso ético-social se encuentra en situación apurada: carente de criterios objetivos de bien y de mal, de corrección e incorrección, se ve forzado a apelar a criterios de valor que no su pueden fundamentar últimamente: si los valores son subjetivos (pues la razón instrumental copa el ámbito de la objetividad), si los fines son irracionales (así, por ejemplo, Weber) y objeto de decisión arbitraria, sólo queda como criterio último una libertad, por un lado negada por la ciencia, por el otro, incapaz de apelar a otra cosa que a su mero arbitrio subjetivo: es una libertad meramente negativa, como voluntad de no estar determinada por nada, sin referencia a un orbe de valores a los que sólo plegándose adquiere su verdadero rostro humano.

La ambigüedad del progreso moderno estriba, finalmente, en que desaparece uno de los referentes esenciales a la idea misma de progreso: la realización de valores. Y aquí entra la segunda vertiente de esta ambigüedad avisada antes y que consiste en la aparición de la mentalidad «progresista».

4. El «progresismo», versión moderna del progreso

Al desaparecer la idea cristiana de un final y meta de la historia, que da sentido al proceso en que consiste el progreso, aquella se convierte en un proceso indefinido por el que corren desbocadas dos líneas de progreso irreconciliables entre sí. El progreso sin meta final se convierte en un fin en sí mismo: el progreso por el progreso, el cambio por el cambio, sin que pueda determinarse su finalidad intrínseca y, merced al relativismo axiológico, sin criterio con qué medirlo. El progreso por el progreso, sin más criterio que él mismo, en esto consiste el progresismo.

En realidad, aunque en rigor la mentalidad progresista nace en el siglo XVIII, ésta se pergeña ya muy pronto, en los albores de la modernidad, en el Renacimiento. Domina en esa mentalidad en gran medida la voluntad de negación: negación del pasado y rechazo de la tradición, de modo que la

novedad se celebra por sí misma, con lo que lo posterior, sólo por el mero hecho de serlo, ya es superior. Se rinde culto al futuro por el futuro. Las éticas evolutivas del siglo XIX, que determinan el criterio de lo bueno por el de lo posterior, están incoadas en el origen mismo de la modernidad. Pero ser posterior es sólo una cuestión de hechos que no se justifican por sí mismos. Ya hemos dicho que un cambio puede ser en la línea de lo mejor o de lo peor. Si lo posterior es mejor, no puede serlo sólo por ser posterior, habrá de serlo por un criterio distinto del cambio mismo.

En este contexto nace también el pensamiento utópico, resultado de este progresismo, que hace del progreso criterio del progreso mismo (círculo vicioso en que vive nuestra cultura desde hace al menos dos siglos), y de la ausencia de metas del proceso progresista, que hace de él un movimiento indefinido. La utopía es un ideal que, por definición, no se puede alcanzar, pero que guía el proceso. Es la zanahoria atada al palo que hace caminar al burro. Kant, con sus ideas de razón, ya ofreció el esquema formal de esta mentalidad.

Negando el pasado del que procedemos, totalmente vertidos a un futuro sin fin, el progresismo (el culto del progreso por el progreso) acaba siendo perverso, porque produce la alienación del presente, lo único real, y está dispuesto a sacrificar las generaciones presentes en nombre de un futuro utópico por definición inalcanzable.

Para que nuestra posición no pueda ser tachada de antimoderna, consideremos uno de los grandes logros de la modernidad: el que afirma el valor y la dignidad del ser humano personal, por sí mismo y al margen de sexo, raza, religión, condición social (e histórica). La modernidad ha apalabrado y dotado de vigencia social una intuición ya presente en el universalismo cristiano¹², pero en el que aquella es operativa casi sólo en el ámbito religioso. La expresión kantiana que habla de la persona como un «fin en sí» que no puede nunca legítimamente ser tratado como medio es, posiblemente, la forma madura de esta intuición¹³.

Pues bien, si el hombre es fin en sí, ningún hombre, ni ninguna generación humana, puede ser legítimamente instrumentalizada y reducida a medio de ningún ideal, de ninguna utopía, de ningún futuro paraíso terrestre o celeste. Pero esto es justamente lo que hace el «progresismo» (que no el progreso). Permítaseme citar una vez más a Max Scheler, quien a su vez cita a von Ranke:

«L. von Ranke es el primero que ha contrapuesto a la infantil concepción histórica progresista del liberalismo estas sus maravillosas palabras:

¹² También en el estoicismo se encuentra presente este universalismo.

¹³ Cabe recordar aquí a Francisco de Vitoria, que un par de siglos antes señalaba la ilegitimidad de sacrificar al individuo humano a la colectividad, por ser cada hombre «un bien de sí mismo». Como vemos, la célebre expresión kantiana tiene precedentes sólidos en el pensamiento cristiano renacentista.

“Semejante generación, por decirlo así, mediatizada, no tendría significación en sí y por sí; significaría algo solo por ser un preliminar de la generación siguiente y no estaría en relación inmediata con la divinidad. Pero yo afirmo que toda época está en inmediata relación con Dios y su valor no descansa en lo que de ella surja, sino en su existencia misma, en su propio ser.” A la concepción aquí rechazada corresponde la tendencia progresista, cuya esencia consiste en que no son fines reales determinados los que dirigen las aspiraciones y actividades, sino que la mera superación de la fase dada –el “récord”– se convierte en móvil de todo y los fines reales surgen como resultantes secundarias de esta tendencia, como “puntos de tránsito”, indiferentes, en sí, del movimiento progresivo.¹⁴

No es difícil comprender que, en la tradición del mejor personalismo, ser fin en sí no tiene nada que ver con estar cerrado sobre sí mismo, pues el ser personal incluye la relación. Por ello, este “no estar en función del futuro” no excluye de ningún modo los deberes que cada generación tiene hacia las generaciones futuras, por ejemplo mediante la creación de condiciones de vida, medioambientales, etc., que garanticen la supervivencia futura de la humanidad y aun de todo el mundo vivo. Pero lo que no es de recibo es la instrumentalización «progresista» de las generaciones presentes en nombre de un nebuloso futuro utópico por el que habrían de sacrificarse convirtiéndose en mero eslabón del proceso del progreso histórico. Para que el progreso no se convierta en algo perverso, es preciso que cada generación pueda, además de preparar un futuro mejor a las generaciones futuras, vivir ella misma con sentido.

5. El cristianismo frente al progreso moderno

La idea típicamente moderna que sitúa a la religión en posiciones «reaccionarias», contrarias a la idea de progreso, tiene razones históricas que es preciso considerar. De esta consideración surgen las culpas históricas de la Iglesia, pero también sus disculpas.

Hemos dicho antes que la secularización moderna supone una cierta madurez del cristianismo, en cuanto que sanciona y realiza algo que se encuentra en el meollo mismo del mensaje cristiano: la autonomía del mundo y la necesidad de no mezclar indebidamente lo que hay que dar al César y lo que hay que dar a Dios.

¹⁴ Max SCHIELER, *El resentimiento en la moral*, Madrid, Caparrós Editores, 37-38. El original alemán es de 1915 y se encuentra en el volumen 3 de las *Gesammelte Werke*. El texto citado de Ranke procede de su obra «Über die Epochen der neueren Geschichte» (Sobre las épocas de la historia moderna), conferencia 1.^a.

Sin embargo, el proceso de secularización se ha producido en una tensión creciente entre el mundo secular y el cristianismo, especialmente el católico. Se trata de una historia de reproches y negaciones mutuas.

Por una parte, la secularización moderna no ha consistido sólo en una pacífica conquista de autonomía de todas aquellas instancias que no requieren el aval directo de la fe para alcanzar legitimidad, pero sin que ello suponga necesariamente la pérdida de un clima de relación cordial entre dos dimensiones distintas pero no estancas. La secularización adquirió bien pronto tintes antirreligiosos, que pretendían hacer de la autonomía del mundo la afirmación de una autosuficiencia en la que la dimensión religiosa no tuviera cabida alguna. La escisión de razón y libertad, que tiene su versión religiosa en la ruptura de razón y fe, tiene mucho que ver con esto. Si en el mundo cristiano medieval la fe era instancia suprema que juzgaba a la razón, en el mundo moderno la razón (esa versión físico-matemática e instrumental de la razón que triunfa en este período) se erige en tribunal supremo en cuestiones de fe, rechazando todo aquello que no pase por su estrecho filtro (pues estrecha es la concepción vigente de la razón). Se niegan los derechos de la dimensión religiosa y se la reduce a un lenguaje mítico que reviste sólo preceptos morales de sabor ilustrado, liberal, burgués y racionalista. Al final, sobre todo en el siglo XIX, se declara a toda religión, y especialmente a la cristiana, como algo en sí alienante e inhumano. Se pretende construir la ciudad secular no sólo con autonomía, sino también sin vestigio alguno de transcendencia religiosa.

La Iglesia, por su parte, adopta un tono crítico respecto del proceso de secularización. En parte, posiblemente es verdad, por la pérdida de poder e influencia social que esto lleva consigo. Pero también hay otras razones de fondo, unas asumibles incluso hoy, otras, en cambio, totalmente rechazables.

De entre las asumibles, cabe destacar la crítica a la ruptura de razón y fe y a la escisión de racionalidad y libertad. Ello conduce a una concepción de la verdad en sentido exclusivamente cientificista y cuantitativo; y a un correspondiente subjetivismo ético y religioso en el que la libertad se reduce a mera indeterminación y a caprichoso arbitrio. El individualismo liberal, el capitalismo que deriva de él, el mesianismo socialista, la pérdida del sentido de la transcendencia que nos acaba cerrando sobre nosotros mismos, las relaciones de explotación y dominación de unos pueblos sobre otros, del hombre sobre el hombre, son todas consecuencias de esa concepción en las que no podemos entrar en detalle.

En el seno de la misma modernidad se han levantado voces de protesta contra las unilateralidades del ambiguo proceso moderno de emancipación. Suele citarse a la escuela de Frankfurt y su temprana crítica de la razón instrumental. En realidad, ha habido otros que, incluso antes, han realizado críticas en direcciones similares: el Husserl de *La crisis de las ciencias europeas*, otros autores afines a la fenomenología (como Scheler), toda la tradición personalista; y, yendo todavía más lejos, se podría citar a Pascal, que

es, en rigor, el primer autor postmoderno¹⁵. En nuestros días esas críticas se han asumido y generalizado en el tono desgarrado y escéptico del movimiento postmoderno.

Resulta, pues, que estas críticas tan generalizadas, vienen a coincidir con mucho de lo que la Iglesia ha denunciado durante los últimos tres siglos. Si lo que se afirma aquí puede parecer demasiado parcial y condicionado por la fe de quien esto suscribe, pido, primero un poco de paciencia, pues he anunciado no sólo disculpas, sino también culpas. Pero, además, me permito citar a un autor poco o nada sospechoso de filias clericales:

«Hacemos la experiencia de un asombroso (y, al tiempo, penoso) *dè-jà vu*, cuando seguimos las discusiones actuales sobre las consecuencias destructivas de la “secularización de la cultura occidental”, o cuando tomamos parte en ellas, discusiones sobre la al parecer progresiva evaporación de la herencia religiosa y sobre el triste espectáculo de un mundo sin Dios. Parece como si despertáramos de repente y percibiéramos cosas que sencillos sacerdotes, no necesariamente muy ilustrados, ven desde hace tres siglos y sobre las que nos han advertido todo este tiempo, y que han atacado públicamente una y otra vez en sus homilias dominicales. Constantemente les decían a sus comunidades que un mundo que olvida a Dios, olvida también la diferencia entre el bien y el mal, que en tal mundo la vida pierde su sentido y que se hunde en el nihilismo. La misma lisa sabiduría descubrimos nosotros ahora, que estamos orgullosamente armados con nuestro saber sociológico, histórico, antropológico y filosófico; lo único que intentamos es articular esa sabiduría en un idioma algo más exigente.»¹⁶

Vayamos ahora con las culpas. Éstas tienen mucho que ver, no sólo con el contenido de las críticas¹⁷, sino también con la perspectiva desde la que la Iglesia las ha realizado. Ello ha determinado que las condenas a lo criticable de la modernidad hayan tocado también a lo que la modernidad tiene de irrenunciable. Porque la modernidad es un proceso histórico ambiguo, como todos, pero en el que existe un haber positivo irrenunciable, eso que Habermas llama «el contenido normativo de la modernidad». Tal vez algo cegada por los males, seguramente también afectada por su pérdida de protagonismo social (esos «malos humores de campeón distanciado» que denunciaba Mounier¹⁸), posiblemente sobre todo por realizar sus críticas des-

¹⁵ Me permito remitir a mi folleto *Reencantamiento de la realidad en clave personalista*, Madrid, I.E.M., 1992.

¹⁶ Leszek KOLAKOWSKI, «Die Moderne auf der Anklagebank» (La modernidad en el banquillo de los acusados), en K. MICHALSKI (ed.), *Über die Krise*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986, 84.

¹⁷ Al individualismo, al liberalismo y al capitalismo, al socialismo materialista y ateo, al consumismo, etc.

¹⁸ Cf. *Revolución personalista y comunitaria*, IV, 2, en el vol. 1 de sus *Obras Completas*, Salamanca, Sígueme, 1992.

de una concepción del hombre y de la sociedad ya no vigentes, la Iglesia no siempre ha sabido discriminar el trigo de la cizaña en el cultivo de la modernidad, y sus críticas han afectado también a lo que debería ser para todo cristiano una exigencia sagrada de deber, por descubrir en ello la huella de un Dios que «vio que todo lo que había hecho era bueno», pero que en la creación del ser humano, varón y mujer, vio que era *muy* bueno (cf. Gn 1,31). Tal es el caso de los derechos humanos, la libertad de conciencia y la democracia, frente a los que la Iglesia tomó distancia crítica, como si fueran contrarios a los derechos de Dios y a los de la verdad.

El preámbulo histórico de este distanciamiento y creciente hostilidad entre secularización moderna y cristianismo lo constituyen las grandes tensiones intraeclesiales que culminan en la escisión entre cristianismo católico y reformado y abocan a las guerras de religión de los siglos XVI y XVII. Estas guerras tienen tanto componente político (nacimiento de las nuevas nacionalidades) como religioso, pero es verdad que la Iglesia (fragmentada en diversas confesiones cristianas) ya no es capaz de garantizar la paz ni la unidad europea, ni la convivencia entre sus pueblos, sino que es causa de guerras sangrientas. Para garantizar la paz es preciso acudir a otros principios: *por encima de la fe*, escindida en diversos credos e iglesias, causa de enfrentamientos confesionales y bélicos, está la *razón* común de la humanidad. El deísmo, religión de la razón, queda así, por motivos históricos, reforzado.

Además, la iglesia se sitúa históricamente contra lo que aparecen como conquistas indiscutibles de la modernidad: la libertad de conciencia, los derechos humanos, la democracia...; y respecto de la justicia social, exigencia fruto de la conciencia de la igualdad de todos los seres humanos, la Iglesia prefiere exhortar a la resignación en nombre de un premio ultraterreno¹⁹. En estas posturas la Iglesia profesa un extremo objetivismo moral, que niega la posibilidad de un obrar en conciencia pero de manera no acorde con lo que se considera el orden moral objetivo; una forma estática y ya anacrónica de entender la sociedad (teorías del «lugar natural», sociedad estamental...); es decir, manifiesta escasa sensibilidad para el descubrimiento moderno del sujeto individual y la igualdad fundamental de todos los hombres, no

¹⁹ No quiero mencionar aquí el topicazo de que la Iglesia está o ha estado contra el progreso de la ciencia. El caso Galileo, tan socorrido, así como la polémica entre el evolucionismo y el creacionismo bíblico, son episodios anecdóticos, titubeos momentáneos respecto de novedades que no podían no desconcertar (y no sólo a los creyentes) por su radical novedad en el momento mismo de su aparición. La postura general del cristianismo respecto de la ciencia ha sido de aceptación y respeto, incluso de estímulo, siempre y cuando la ciencia no traspasara los límites de su propio campo (por ejemplo, creyéndose legitimada para pontificar sobre la existencia o no de Dios), cosa que, por lo demás, ha sucedido con harta frecuencia. El positivismo y el cientificismo son expresión de esas extralimitaciones. El dogmatismo no es un pecado exclusivo de nadie. También la mentalidad científica ha incurrido en él en el pasado.

sólo ante Dios, sino también ante la ley, la posibilidad de participación igualitaria en los bienes naturales, etc.

La Iglesia, que mostró una fina sensibilidad en sus orígenes para acoger dialógicamente el enorme y rico caudal de la cultura clásica, griega y romana, que introdujo en el mundo romano la exigencia de separación de política y religión y afirmó los principios de tolerancia y libertad de conciencia en materia de religión²⁰, no tuvo en la modernidad en medida suficiente la sabiduría del escriba prudente del evangelio, que saca de sus arcas lo viejo y lo nuevo (cf. Mt 13,52).

No obstante, si en el terreno doctrinal la Iglesia incurrió en estas culpas de no saber distinguir suficientemente lo válido y lo rechazable del proceso de la modernidad, es preciso recordar que en el terreno práctico florecieron sobre todo en los siglos XVII, XVIII y XIX múltiples comunidades y congregaciones de fuerte espíritu humanista, no sólo en el ámbito del pensamiento y la cultura (baste citar a los jesuitas), sino también en el de la atención concreta y organizada a los estratos más desfavorecidos de la población, así mediante la enseñanza y la sanidad, que constituyen en gran medida las bases reales del actual sistema de enseñanza y sanidad públicas.

En síntesis, estoy diciendo que las posturas que pudieran calificarse de reaccionarias por parte de la Iglesia respecto del progreso moderno presentan el claroscuro de críticas certeras y rechazos inadmisibles. En todo caso, en lo que se refiere a las culpas, éstas no son achacables al mensaje cristiano mismo, sino a una perspectiva histórica superada y en la que la Iglesia se mantuvo encastillada demasiado tiempo. Como rectificar es de sabios, creo poder afirmar sin resultar pretencioso, que la Iglesia ha manifestado sabiduría en su capacidad de superar aquellas rémoras y de aceptar las grandes conquistas (los progresos reales) de la modernidad, en los que el cristianismo puede ver frutos de semillas germinadas en su campo. El Concilio Vaticano II, largamente preparado en el terreno teológico y pastoral, es la expresión madura de ese cambio de posiciones.

En los progresos reales de la ciencia y la técnica, en los progresos éticos que suponen los derechos humanos (que exigen responsabilidad en el uso de esos adelantos técnicos), el respeto a la libertad de conciencia, la democracia, etc., encuentra la Iglesia una exigencia de fidelidad a sus propias raíces y a la verdad del hombre, al que contempla investido de la incomparable dignidad de imagen e hijo de Dios.

²⁰ Cf. el documentado estudio de M.J. SEDANO, La larga marcha hacia el reconocimiento de los derechos humanos, en *Vida Religiosa* 2/1988, 84-95; cf. también «Tolerancia e intolerancia en la historia de la evangelización», en *SINITE* vol. XXXVI, n.º 108 (Enero-Abril 1995), 57-80. Estos principios fueron luego desgraciadamente orillados, al convertirse el cristianismo en religión oficial del imperio; lo cual, por cierto, no sucedió con Constantino, como se dice siempre, sino con el emperador Teodosio.

6. *Conclusión: progreso y tradición contra progresismo y tradicionalismo*

El carácter histórico en que se realiza la realidad humana, y la referencia a valores que le dotan de sentido y le hacen mejorar, componen un cuadro armónico en el que tradición y progreso se dan la mano; y el lugar en el que se la dan es el presente. Ninguna de las dos dimensiones es prescindible a no ser a costa de falsear la realidad humana. Tanto el progresismo como el tradicionalismo operan un falseamiento contrario pero equidistante e igualmente grave.

El tradicionalismo pretende que «cualquier tiempo pasado fue mejor», y afirma que el canon de valoración de la vida humana está en el pasado por ser pasado. Normalmente, el pasado al que apela el tradicionalismo no es alguna época anterior concreta, sino la *mitificación* de alguna de ellas o del pasado en general. Las viejas dictaduras de derechas operan una tal mitificación de las pasadas glorias patrias, a las que tratan de volver oponiéndose a la decadencia presente (también a veces más imaginaria que real), pretendiendo así una legitimación «histórico-metafísica» del poder detentado. Pero también es posible descubrir una tal mitificación del pasado y de las propias esencias en los actuales movimientos nacionalistas. En éstos, se pretende que lo que llaman «el hecho diferencial» se convierta en fundamento de derechos especiales; perversión aberrante que destruye de un plumazo la idea moderna de la universalidad de los derechos humanos y la igualdad de todos los hombres, sin distinción de raza, sexo, condición social o religión. Bajo capas más o menos democráticas, incluso «progresistas» (por oposición al viejo centralismo, que, sin embargo, no era privativo del franquismo, sino que es propio de la sociedad liberal), se esconden formas de tradicionalismo que pueden acabar rayando peligrosamente en el racismo²¹.

Por su parte, el progresismo realiza el movimiento inverso. Conjugaría el verso manriquiano en futuro: «cualquier tiempo futuro será mejor». Ya nos hemos extendido en su exposición y en su crítica por lo que no es necesario añadir más.

Las dos posiciones son, no sólo falsas sino, en el fondo, también estúpidas. Ambas son infieles a la realidad del ser humano y a su dimensión histórica, y cada una traiciona actitudes esenciales para una vida humana con sentido: el progresismo, la gratitud; el tradicionalismo, la esperanza. Éste nos condena a la mera imitación y nos despoja de la originalidad, de la identidad propia de cada época. Aquél nos desarraiga de la tradición de la que procedemos y nos aliena del presente. Una y otra muestran su falsedad en la medida en que la voluntad tradicionalista condena a los tradicionalistas, a su pesar, a inaugurar *épocas nuevas*, pero sólo imitativamente, enca-

²¹ El racismo no es otra cosa que la pretensión totalmente ilegítima de que una determinada diferencia de hecho (un «hecho diferencial»), en este caso la raza, sea fundamento de mayores derechos, esto es de privilegios, de los que no gozarían aquellos excluidos de esa diferencia.

denándonos al pasado; mientras que el progresismo, lo quiera o no, acaba formando, también a su pesar, una *tradicción* bien determinada y concreta.

Frente a tradicionalismo y progresismo es preciso reivindicar con realismo la tradición y el progreso, que se hermanan en el presente, lo único real. El presente es la condensación de posibilidades positivas y negativas realizadas en el pasado, por lo que constituye el haber real del presente, con su correspondiente carga de debe. Ese cúmulo de posibilidades que se condensan en el presente conlleva posibilidades nuevas que nos abren al futuro. Partiendo de la tradición, enraizados en ella, no estamos condenados por ella, prisioneros de los fantasmas del pasado. Por ello, por ser condensación de posibilidades, el presente está constitutivamente abierto al futuro, inédito y arriesgado.

Como lo que mide el verdadero progreso es el capital axiológico que se va realizando en la historia, es a los valores que ennoblecen la vida humana a lo que hay que mirar. Si el pasado los ha realizado y nos los ofrece, habrá que acogerlos, ser fieles a ellos y procurar conservarlos y enriquecerlos. Si descubrimos en el presente y en la tradición que condensa carencias de valor, esto constituye nuestro reto, y habrá progreso en la medida en que los valores ausentes se vayan realizando.

Pero la articulación de pasado y futuro, de tradición y progreso, ha de darse por necesidad en el presente. La mediación entre el ayer, el hoy y los ideales que nos mueven hacia el futuro está en las posibilidades presentes. Si no existen éstas, el ideal se convierte en una quimera irrealizable. Hemos de dejar que el presente sea sí mismo, con su originalidad y sentido, como sedimentación del pasado y proyección de futuro, capaz de agradecer y de esperar, pero sin dejar de ser fiel a sí mismo.

¿Qué contribución puede ofrecer la religión y, en concreto, el cristianismo a esta configuración articulada de tradición y progreso en el presente? La respuesta no puede dejar de ser polémica para quien no comparte la fe. Pero no por eso debe ser hurtada. Vaya por delante que la autonomía reconocida de diversos ámbitos de valor (útiles, éticos, artísticos, científicos, etc.) implica que lo que se dice a continuación no tiene la pretensión de que sólo desde la religión puede medirse el verdadero progreso. Pero autonomía no significa ausencia de relación, coordinación y cooperación. En este sentido, la experiencia religiosa tiene un papel en el movimiento de la historia que se refiere a su dimensión de ultimidad; dimensión de ultimidad que habita, por lo demás, en el centro de la realidad personal del hombre.

El cristianismo pone en primerísimo plano las actitudes de gratuidad/gratitud y de esperanza. El cristiano se sabe beneficiario de una acción de Dios en su favor desde dentro de la historia, que se ha manifestado dialogalmente en la persona de Jesucristo. De ahí arranca una tradición viva que avanza y crece en la historia. Una tradición a la que ha de ser fiel, ya que los cristianos se reconocen no creadores sino depositarios del «depósito de la fe»; y también porque es la misma historia la que vehicula el mensaje evangélico. Pero, por ser tradición viva y por ser dialogal, no consiste

en la repetición mecánica y seca de fórmulas que no requieran actualización y nuevas comprensiones en el curso de esta historia. Las culturas y épocas que acogen el mensaje evangélico no sólo se enriquecen con él, sino que también lo enriquecen a él.

Además, en la limitación de las condiciones históricas y mundanas, el cristianismo se ve animado por una esperanza que, realizándose en la historia, apunta más allá de la historia, de modo que ésta se entiende de manera finalizada y abierta. La esperanza cristiana no es utópica, pues cree en la realidad de la meta hacia la que camina. Pero sabe que esa meta no se encuentra simplemente dentro del mundo y del tiempo, sino más allá de ellos.

Sin esta apertura más allá de sí misma, la historia se desfonda en un utopismo sin término y, por ello mismo, quimérico; o recae en concepciones cíclicas del tiempo, el mito del eterno retorno, que acaba devorando toda utopía intrahistórica. La lucidez del loco F. Nietzsche resulta a este respecto muy ilustrativa²².

Tradicición y progreso, gratuidad/gratitud y esperanza se dan la mano, en el plano religioso, en el hoy eterno de Dios.

Mayo, 1996

²² El anuncio nietzscheano del Superhombre, cifra de toda utopía intrahistórica, queda reducida a nada (a *nihilismo*) por la coherente reivindicación que el mismo Nietzsche hace del eterno retorno de lo mismo: ¡Ay! ¡El hombre retornará eternamente! ¡El hombre pequeño retornará eternamente!... Hace tiempo vi desnudos a más grande y al más pequeño de los hombres: demasiado parecidos el uno al otro..., ¡demasiado humanos, aun el más grande! ¡El más grande, demasiado pequeño! ¡En esto estaba mi cansancio del hombre! ¡Y el eterno retorno, hasta del más pequeño!... ¡En esto estaba mi cansancio de toda existencia! ¡Ay! ¡Tedio! ¡Tedio! ¡Tedio!- *Así hablaba Zaratustra*, Madrid, Edaf, 1981, 204.