

EL MITO DEL PROGRESO: EL PROGRESO DE LA HISTORIA Y EL PROGRESO EN LA HISTORIA

POR

RAFAEL GAMBRA CIUDAD.
Catedrático de Filosofía.

En la intención de nuestro título se contraponen dos realidades bien distintas: una *teoría* —sumamente discutible— y una *realidad* innegable. La primera es “el Progreso de la Historia” —diríamos el *mito* o creencia hoy ambiental del progreso constante e inevitable del acontecer histórico—; la otra —el progreso en la Historia— es el proceso perfeccionador que, entre avances y retrocesos varios, ha conducido al hombre desde su estadio primitivo hasta la civilización de nuestra época.

Es temática general de esta VII Reunión el *mito* —mito de la Igualdad, mito de la Libertad, mito del Contrato Social, etc.—. Sobre qué sea el mito y el puesto que ocupa en la mente del hombre hemos oído ya un admirable desarrollo de labios del doctor Puy.

Abundando en sus conceptos diremos, para comenzar, que *mito* es una palabra que tiene para nosotros una resonancia ambivalente. De una parte, significa *mentira*: mitómano es una persona que miente gratis, digámoslo así; que miente por gusto. Mito equivale a fábula en el lenguaje antiguo. Sin embargo, en la misma antigüedad encontramos a Aristóteles que nos dice textualmete: “*el amigo de la ciencia es al mismo tiempo amigo de los mitos, porque el objeto de los mitos es lo maravilloso*”. Por otra parte, oímos en el momento actual expresiones como “*desmitificación de la religión*”, que suena en nuestros oídos como a sacrilegio. Esta misma mañana nos ha expuesto el Sr. Petit cómo la aplicación del escalpelo racionalista a la religión conduce a su destrucción en las mentes, a su disolución en el am-

biente; en definitiva, al panteísmo o al ateísmo: a una especie de religión sin Dios. En un sentido aparentemente opuesto, nosotros mismos empleamos aquí el término *mito* como nombre genérico y en alto grado descalificador hacia las ideas de *igualdad*, de *contrato social*, etc.

¿Cómo se explica esa doble vertiente, una en cierto modo arcana y prestigiada con una resonancia religiosa, y otra en un sentido muy próximo a la falsedad o el engaño? En rigor, ambas se aclaran en el sentido originario de la noción del mito. El mito es un modo de saber primitivo en el cual predomina la imaginación: un estadio imaginativo —podríamos decir— o prelógico de la mente humana. El saber humano era en su origen predominantemente *imaginativo* y poco a poco se va transformando en *funcional-causal*, en propiamente racional, según el sentido que otorgamos a esta palabra. En todo tiempo, el saber humano ha sido a la vez racional e imaginativo. El saber más racional se acompaña siempre de imágenes; de aquí que haya teorías como la de la relatividad, que se dice que son enormemente difíciles porque no son imaginables; es decir, porque falta en ellas el acompañamiento imaginativo. El hombre primitivo, sin dejar de ser racional, como todo hombre, es predominantemente imaginativo; el hombre civilizado, en cambio, es predominantemente racional, pero tampoco deja de ser imaginativo.

En la infancia de la civilización, el natural sentido religioso del hombre —y los vestigios en su espíritu de la revelación primitiva— se expresan en la forma mítica o imaginativa propia de su mentalidad. Así, para el primitivo, el cielo, la tierra, los vientos o los mares, la fecundidad o el terremoto se hallan habitados o movidos por genios o dioses, fuerzas sobrenaturales que penetran la realidad toda y que ellos se representan antropomórficamente. De aquí, el valor religioso del mito y el hecho de que toda religión —por alta y evolucionada que sea— nunca pueda “desmitificarse” por entero. Dado que el contenido de la fe alcanza niveles inasequibles para la razón, siempre será objeto de la sola fe y representable únicamente en forma imaginativo-emocional.

Sin embargo, la representación imaginativa —el mito—, nunca desaparecerá de la mente humana. Siempre latente, resurge a menudo bajo formas aberrantes, con toda su carga emocional, en estadios y ambientes ya propiamente intelectuales. Este fenómeno es quizá hoy más patente que en ninguna otra época. El desarrollo del cine y sobre todo de la televisión desenvuelven al hombre civilizado a una metalidad imaginativa, eliminando en él, progresivamente, su capacidad abstractiva y discursiva, su esfuerzo de pensar, su gusto por la lectura y el diálogo interior y aun con sus semejantes. La publicidad por medio de imágenes se acompaña de términos o expresiones mitificadas (*slogans*) que se dirigen más al subconsciente pre-racional que a la esfera lúcida del conocimiento. La democracia moderna, por otra parte, la posible explotación mayoritaria y masiva de la titulada *Voluntad General*, ha constituido el principal impulso de este gigantesco renacer del mito en nuestra época, época que pasa, sin embargo, por superrevolucionada intelectualmente. Términos otrora representativos de contenidos racionales, como democracia, libertad, evolución, apertura, diálogo, etc., han sufrido en las propagandas político-sociales una elaboración mitificadora por virtud de la cual aparecen a la mayoría como términos luminosos, radiantes, dotados de un cierto valor sagrado. Análogo tratamiento —aunque en sentido inverso— han sufrido otros términos —reacción, autoridad, fascismo, discriminación, aristocracia, etc.— que aparecen al lector medio entre las sombras abominables de la injusticia y la oposición. Mediante esta esquematización mitificadora, las propagandas para el manejo del poder democrático se desarrollan hoy por entero bajo el ámbito mítico-imaginativo del *slogan*, con su carga emocional y motriz inmediatas.

Pues bien, dentro de esta doble vertiente del mito y dentro de los típicamente modernos, voy a referirme a este mito del *Progreso*, del cual se deriva inmediatamente el mito del movimiento o del *viento de la Historia*. Esta idea moderna del progreso y el consiguiente mito del viento de la Historia poseen en nuestro mundo mental una importancia extraordinaria. Detrás

de cada mito hay siempre una pasión: detrás del mito de la Igualdad está la envidia; detrás de este mito se esconden también una serie de pasiones que determinan para el hombre contemporáneo un tránsito fundamental hasta una situación que podemos llamar límite. Quizá el mito del Movimiento en la Historia no posea tanto contenido como el mito de la Democracia o como el mito del Contrato Social, pero posee mucho más valor para la movilización de los espíritus y la marcha de los tiempos que cualquiera de todos aquéllos. Es —diríamos— como una trampa tendida a los espíritus a partir de cuyo éxito —enormemente difícil, pero conseguido hoy de modo masivo— las cosas marchan mucho más fácilmente para los anteriores mitos.

Es algo que podemos apreciar hoy aquí en la relación comunitaria que nos reúne ahora y que nos ha reunido ya otras muchas veces; en lo que somos y constituimos colectivamente los aquí reunidos. Ciertamente, nosotros, aun no siendo viejos, hemos asistido a épocas de la historia de España más trágicas que la actual; más amenazadoras, más sangrientas sin duda. En su aspecto externo, todavía el momento presente puede calificarse de tranquilo, de normal. Sin embargo, nuestra situación de ánimo es completamente distinta de la que poseíamos hace treinta o treinta y cinco años. En aquellos años podíamos sentirnos en lucha, en lucha violenta, y en vísperas de una hecatombe sangrienta como fue la guerra y revolución de 1936-39. Pero nosotros podíamos sentirnos entonces como uno de los partidos en lucha, como un partido quizás victorioso en un plazo breve, capaz de triunfar, capaz de actuar en la historia, como sucedió realmente. En cambio hoy, quien más y quien menos, tiene la impresión desolada de estar orillado en la marcha de la historia.

Hay quienes se maravillan de esto y se preguntan atónitos: aquella media España que luchó y venció en el año 1939 ¿dónde está? Porque quienes permanecemos fieles a lo simplemente fundamental de todo aquello somos, al parecer, tan pocos que nos conocemos todos como en los pueblos pequeños. Y muchísimas gentes que juzgábamos afines a nosotros —los más intere-

sados a menudo en todo esto y los que, en el aspecto humano, han obtenido la mejor parte— saben hoy, como por instinto profesional, que vincularse a la posición en que estamos nosotros es introducirse en un callejón sin salida, en una vía muerta para su porvenir profesional o de grupo. Diríase que vemos avanzar ante nosotros una corriente incontenible de la Historia que, discurriendo por los cauces cada vez más ajenos a nuestra mentalidad, se dirige hacia el marxismo soviético, la China de Mao o el anarquismo socializante tipo Marcuse. Es decir, un mundo del que nos sentimos definitivamente marginados, siendo así que —paradójicamente— podría decirse que la situación oficial, la política y las instituciones en que vivimos están todavía determinadas por aquella victoria de nuestras armas. ¿Cómo ha podido producirse este hecho extraordinario de que la fidelidad a aquella victoria se sienta, dentro de una misma situación y de una misma continuidad, no ya en lucha nuevamente, sino en una situación marginada, en la que más bien parece que vamos a ser reducto contemplador de cuanto haya de suceder? Es precisamente este extraño fenómeno lo que debe su origen a la difusión del mito *Progreso Indefinido* primero, y de las teorías del *Viento de la Historia* o del *Movimiento de la Historia* más tarde.

Como todas las ideas, tiene ésta una irrupción más o menos concreta, pero su rastro puede perseguirse con facilidad. La palabra *progreso*, en el sentido en que hoy la usamos, es completamente moderna. En la época anterior al Racionalismo en que empezó la idea más que la palabra, y en la época de la Ilustración y la Enciclopedia en que la palabra se impuso, se hablaba más bien de *camino de perfección*. Todo el mundo tenía la noción de un camino de perfección, de un aproximarse —progreso, naturalmente— hacia algo inmóvil, perfecto, hacia lo que tal movimiento suponía un acercamiento. Pero la idea de *Progreso*, así, con mayúscula, y en una acepción que podríamos llamar hipostasuada, es propiamente moderna.

La tenemos que distinguir, ante todo, de la noción general de *historicidad*, que está profundamente vinculada al cristianismo

y a la tradición judeo-cristiana. Los griegos no tenían esa noción de historicidad general: quizá Aristóteles no se creía posterior en ese sentido a Homero; su idea de una formación constante, de unos ciclos históricos, no determinaba una historia universal, ni una historia sagrada, ni una historia cósmica. En cambio, para nuestra tradición religiosa, esta historia existe, con unos hitos bien concretos: una creación en el tiempo, un pecado original en el tiempo, una redención en el tiempo, un fin del mundo en el tiempo. Naturalmente, nuestra historia será un progreso —un acercamiento— hacia esos términos: aunque no sepamos dónde están los venideros, podemos ver ya los pasados, y existe por lo tanto una temporalidad. Hay quienes creen por esto que la idea de progreso es una idea cristiana a diferencia de esa especie de teoría espiritual en torno a un eje fijo propio de la mentalidad antigua. Son, sin embargo, nociones de muy distinta inspiración.

La idea de progreso nace precisamente del Racionalismo moderno. El Racionalismo moderno es una nueva actitud mental que, más o menos difusamente, se abre paso a partir del Renacimiento. Ya con Ockam, al final de la Edad Media, se opera la ruptura de la fe y de la razón. Por un lado estará la teología y por otro la ciencia, que serán dos mundos radicalmente distintos. El Racionalismo, tomado en su sentido más general, se va abriendo paso a paso a partir de este momento. Su representante más característico será Descartes, pero quizá él no fuera completamente consciente de la plenitud de la teoría, que, sin duda, no puede atribuirse a él sólo. Es una mentalidad que estaba ya difusa desde tiempos del Renacimiento.

Nosotros conocemos perfectamente la distinción entre la noción de *esencia* y de *existencia*. Esencia es *lo que una cosa es*, y responde a la pregunta *¿qué es?* esa cosa; existencia es, en cambio, una noción indefinible: el acto de estar entre las cosas de la experiencia, algo que no puede reducirse a la esencia y que responde a la pregunta *¿es?* o *¿existe?* Un ser fantástico o una figura geométrica pura son cosas inexistentes; se trata de entes de razón. Sin embargo, tienen una esencia: consisten

en algo. En las cosas de la naturaleza la existencia es, evidentemente, algo diferente de la esencia, algo que adviene a la esencia, que es, por sí misma, indiferente para existir o no. Este modo de ser de los seres que pueden o no existir, cuya esencia no conlleva la existencia, es lo que los filósofos llamaron *contingencia*. Todos los seres de la naturaleza son contingentes. El concepto de contingente se opone al de necesario. Un ser necesario sería aquel cuya esencia fuera existir, aquel en que la existencia no fuera algo exterior a su ser, llovido un día sobre él y desaparecido otro, sino algo ínsito en su propio ser. La filosofía cristiana —y en la aristotélica también— atribuyeron ese modo de ser necesario a Dios. Dios es el ser *por sí*, los demás seres son *por otro*, por un acto exterior a su propio ser. El concepto de contingencia es correlativo con el de necesidad y conduce a él. Así, el descubrir la contingencia en los seres de la naturaleza era el argumento clásico para demostrar que ha de existir un ser necesario o Dios.

Pues bien, la filosofía moderna, obedeciendo secretamente a un impulso hostil al teocentrismo, es decir, a la concepción religiosa del universo, pretendió trasladar esa condición de ser necesario desde Dios al mundo en que vivimos. No es que adjudicase la necesidad de cada una de las cosas reales existentes, ya que esto pugnaría 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 parece como algo necesario porque se refiere a las relaciones entre esencias. Así afirmo yo, por ejemplo, que “los ángulos de un triángulo valen (necesariamente) dos rectos”, de forma tal que cosa distinta sería contradictoria, impensable. 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 en

sí es necesario, tiene una estructura *racional*, y su clave se halla escrita en signos matemáticos. Laplace acertó a expresar la tesis general del racionalismo en 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 aparecería 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, es decir, 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 de un Ser Necesario como causa, sino que, en su ser global, es un ser necesario, algo que descansa en sí mismo y se explica por sí. Para el racionalista no existe el *misterio*, sino sólo el *problema*. (Una y otra cosa son realidades desconocidas, pero al paso que el misterio es algo suprarracional e inasequible, el problema es algo que puede afrontarse racionalmente).

Esta concepción básica explica una característica común al pensamiento moderno, que es la idea e ideal del *Progreso*. Según ella, la humanidad debe avanzar siempre en un progreso, a cuyo término se hallará el conocimiento omnicompreensivo 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 posee en sí una estructura racional, necesaria, y la marcha del saber humano debe ser un constante aproximarse a este ideal cognoscitivo. La filosofía moderna tratará de concebir, por mil modos diferentes, ese ideal del Racionalismo.

En un principio, en la época de la Ilustración y de la Enciclopedia, esta idea se reduce a grupos cultos y aristocráticos que se limitan a desdeñar los *ídolos* y supersticiones que hasta su

tiempo han gobernado al mundo —las mentes y las instituciones—, y a *esperar* simplemente la evolución hacia la época de *las luces*. Es de la teoría de Rousseau de donde proviene el germen *revolucionario*, que exigirá una ruptura violenta con el pasado, y la instauración de un orden nuevo, basado en la Razón, que libere la bondadosa naturaleza del hombre, sojuzgada y maleda hasta aquí por lo poderes de lo irracional.

Sin embargo, aún después de la Revolución francesa, el Progreso como tal no pasa de ser un ideal puramente teórico, meramente regulativo: es un término al cual la razón humana debe aproximarse, un término al que se aproxima siempre a medida que conoce. Traducido al orden de los hechos políticos, será una exigencia de acabar con las instituciones históricas y con sus ataduras y vinculaciones, realidades de un pasado que se considera irracional. Según ese ideal habrá que crear constitucionalmente, por convención racional o *pacto social*, una sociedad de nueva planta.

Sin embargo, el mito del progreso va a concretarse posteriormente de un modo muy peculiar, y ello mediante una evolución que advendrá por dos caminos diferentes. Uno de ellos es el positivismo de Augusto Comte.

Comte es quizá el mejor sistematizador de los ideales de la Revolución francesa, pero les otorga un matiz nuevo. El Progreso no va a ser ya para él un mero ideal al que la ciencia se aproxima, sino una *ley de la historia*, una ley en cierto modo biológica y como tal, inexorable. En su *Curso de Filosofía Positiva*, Comte opina que la razón —el espíritu humano— atraviesa por varias fases o estadios de su desenvolvimiento, al igual que el individuo atraviesa por la infancia, la adolescencia y la madurez. La primera de esas fases es el estadio *religioso* (con sus épocas de fetichismo, politeísmo y monoteísmo), que es como la infancia de la razón humana en la que se atribuye un carácter personal y divino a las fuerzas de la naturaleza. La razón humana, a través de una depuración racional-monoteísta, llega más tarde a una religión *desmitificada* —podríamos decir en el lenguaje progresista actual— que es el estadio *metafísico*

de la humanidad: el hombre sigue en él aspirando a conocer el universo por principios generales, pero éstos ya no tienen carácter religioso, sino un carácter abstracto, metafísico. Este estado se asemeja para Comte a la adolescencia en el ser humano, que no tiene ni la cierta estabilidad de la infancia ni la cierta estabilidad de la madurez, sino que es un estado de transición. No puede una mente permanecer mucho tiempo en estado metafísico, sino que culmina fatalmente en el estado *positivo*, en que el hombre se da cuenta de que no hay otra realidad que la de los hechos concretos y singulares que estudia la ciencia positiva, y que la suma de estos conocimientos nos acerca, mediante el Progreso, a un saber absoluto, que es el único saber posible del hombre. A estos tres estadios corresponden tres formas políticas de la humanidad: el estadio *militar* monárquico, religioso, que es la infancia de las sociedades; el estadio llamado de los *legistas* o la democracia, que cree en un orden objetivo, racional, en la soberanía del pueblo: en teorías metafísicas. Y, por último, el estadio de los *tecnócratas*, que es el definitivo de la humanidad. Es decir, en Comte no es ya el Progreso un mero ideal regulativo, sino una ley biológica, como la ley que lleva al hombre desde el nacimiento hasta su madurez.

Hay otro camino para el cual el Progreso adquiere también este carácter de ley inexorable inscrita en la evolución misma del hombre. Es el que proviene de la Filosofía de Kant. La filosofía de Kant representa el mejor esfuerzo realizado por desposeer al saber humano de toda raíz metafísica. Aquello que de una manera un tanto elemental y empírica quiso hacer Augusto Comte, lo realizó de un modo mucho más profundo Kant. Según él, el conocimiento humano es una síntesis o unión entre un elemento incognoscible en sí y desordenado, caótico, que procede del mundo exterior, y de unas formas y categorías que radican en la razón y el entendimiento. En consecuencia, todas las preguntas metafísicas que el hombre puede hacer sobre la causalidad o sobre la sustancialidad de las cosas, sobre su origen o sobre su destino, son producto de las categorías del propio entendimiento. Carecen por ello mismo de todo alcance metafísico,

y no se puede responder a ellas desde el punto de vista racional.

A la filosofía de Kant se opuso, sin embargo, una objeción que expresaron ya sus discípulos inmediatos: Si nuestro conocimiento se forma por la síntesis o unión de dos elementos, uno exterior *absolutamente indeterminado* —el caos de las sensaciones— y unas formas y categorías (como moldes) del espíritu en que aquellas sensaciones vienen a insertarse, ¿por qué el espíritu utiliza unas veces unas formas y unas categorías, y otras veces otras? Esto sólo puede tener dos explicaciones: la primera sería que haya algo en las sensaciones exteriores que *pida* o *exija* tal o cual forma o categoría, lo que no es posible en el sistema de Kant puesto que, por principio, todo orden o estructura procede del elemento *a priori* (formas y categorías). La segunda es que exista una *espontaneidad* en el espíritu, según un ritmo propio: solución esta que hace innecesaria *la cosa en sí* y el caos de las sensaciones y convierte la teoría en *idealismo* (todo es creación del espíritu). Tal fue la solución de Hegel, para quien la realidad toda (y la Historia) es creación del Espíritu Absoluto en un *ritmo dialéctico* que consta de tres fases: tesis, antítesis y síntesis. Hay un ritmo por lo tanto inexorable en la historia. Esta idea es adoptada por Marx, aunque cometiendo la incongruencia de aplicar esa dialéctica, es decir, un ritmo propio del espíritu, al orden económico, es decir, a las relaciones de consumo y producción; como si algo enteramente ciego y material, como es la economía, pudiera desarrollarse según un ritmo dialéctico racional. Pero esta incongruencia, como tantas otras, ha pasado a la historia del pensamiento humano, y el materialismo humano ha tenido una amplia, intensa difusión, no solamente entre los marxistas, sino entre los hombres todos de nuestra época, a menudo aún sin saberlo. Una segunda incongruencia de la aplicación marxista de la dialéctica hegeliana consiste en su *llamamiento a la acción* del proletariado, previo aquel determinismo dialéctico. Si el socialismo *ha de venir* por sus pasos contados ¿para qué actuar a su favor? Según Marx, las instituciones de cada época se quedan como *prendidas* en

un estadio anterior sin evolucionar con la economía, y es preciso una acción de los hombres para desolgar esos fantasmas que quedan en las superestructuras y establecer unas nuevas estructuras al ritmo de la dialéctica económica.

Esta idea, con su incongruente aplicación, ha prendido, sin embargo, en las mentes de una manera total, inconsciente. ¿Por qué? Sin duda a causa de que con la revolución —y hace ya mucho más de un siglo que la revolución está vigente— se ha perdido para los hombres la idea de un orden político y moral estable. Hasta hace medio siglo la mayoría de los hombres veía todavía en el Antiguo Régimen una imagen del orden, y una posibilidad de restauración con las adaptaciones necesarias al paso del tiempo. Hoy, en cambio, el hombre se ha acostumbrado a la no existencia de un orden político estable, y a que nada más haya sino eficacia práctica. Ha perdido por completo la noción de un orden anterior al desorden. Simultáneamente ha perdido sus asideros existenciales. Por mucho que se predique el inexorable ritmo dialéctico de la Historia, si el hombre tiene en primer lugar su espíritu de conservación y, como miembro de una familia, su espíritu familiar; si tenía además como miembro de una comunidad local o de una profesión, un arraigo, este hombre espontáneamente luchaba contra cualquier acontecimiento que amenazase su existencia personal y colectiva. Las más grandes hecatombes históricas han encontrado siempre la resistencia de los hombres y los grupos: a las mayores invasiones del mundo se enfrentaron siempre —con esperanza o sin ella— los pueblos y los héroes. De todo este espíritu de resistencia innato en el ser humano no queda probablemente más que el instinto de conservación individual, pero no en absoluto en el sentido humano de conservación de ideas, de principios ni de orden colectivo.

El cristiano cree, naturalmente, en un desarrollo de la historia universal, en una escatología de la historia cuyo secreto está en Dios. Sólo El lo conoce; pero cada hombre ha recibido el encargo de perfeccionarse, de salvarse a sí mismo y de salvar lo suyo y los suyos. Pero esta idea de un destino último del mundo nunca ha sido paralizadora en Occidente de sus energías:

por esa sutil idea de la Providencia divina, Dios —es la idea de San Agustín— escribe recto con renglones torcidos. Dios dirige el mundo sin perjuicio de la libertad de los hombres: los hombres escriben libremente su historia, sin menoscabo de que Dios escriba la definitiva historia universal.

Pero la sociedad está hoy atomizada por la Revolución; no existen cuadros o ambientes sociales, sino sólo el cambio permanente. El hombre ha perdido así sus asideros históricos y existenciales; por ello mismo no tiene ya nada propio que defender. La consecuencia ha sido que el hombre actual se abandone al “viento de la Historia”. Y aquí estriba la gran trampa histórica por cuya virtud los acontecimientos se precipitan a partir de ese mismo momento en una vertiginosa aceleración de la Historia. Lo que antes eran teorías, lo que después fue aplicación política con la Revolución francesa, contó siempre con una resistencia humana. Cada hombre era vecino de su vecino, y, en definitiva, por mucho que dijeran pensadores y periódicos, cada uno defendía su pueblo, su economía, su vida y sus cosas. En cambio, a partir de ese momento de desarraigo total, la tendencia será la de festejar el cambio, el dominio de una subconsciente certeza de que el mundo dirige la marcha hacia la socialización y el socialismo. Las gentes abdican así de su propio tiempo personal para incorporarlo a ese tiempo cósmico, que no es ya la fatalidad de los antiguos, ni la Providencia de los cristianos, ni la escatología determinada por Dios, sino precisamente *la dialéctica hegeliano-marxista de la Historia*. El hombre cree saber que ahí está el camino, incluso el de su personal salvación. Los hombres y los grupos proclaman ávidamente su virtud evolutiva y su actitud “avanzada”. Incluso en la Iglesia visible de nuestros días oímos el juicio de que ésta “perdió el tren” del liberalismo y la democracia por el empecinamiento inmovilista de Papas anteriores; pero que hoy no debe “perder el tren” del socialismo.

La expansión en las mentes de este mito del Progreso y del “viento de la Historia” es la condición de que triunfan con rapidez todos los demás mitos de la Revolución y de que quienes

no piensan así se sientan hoy —provisionalmente al menos— orillados y sin posibilidad de influir en el curso de los acontecimientos.

Sin embargo, la dialéctica de la Historia no es más que una simple teoría; una teoría que se revela hoy contraria a toda evidencia, porque las profecías de Marx en nuestra época han fracasado irremediamente. Las profecías del marxismo eran dos exactamente: En primer lugar, la *concentración de capitales* y la expropiación final de los grandes *trusts* en favor de la colectividad. Según ella, el socialismo debía de haber venido en los países más tecnificados, más industrializados, con la consiguiente concentración de industrias y su socialización final. Sin embargo, no ha sucedido así: el comunismo se ha impuesto en países de una economía predominantemente agrícola que cayó un día por su base y no hubo con qué sustituirla, y no en los países más industrializados. En segundo lugar, la llamada *ley de bronce* de los economistas liberales que Marx hizo suya. Según ella, los salarios tienden siempre al mínimo vital a medida que aumenta el margen de ganancia del empresario o *plus-valía*. La economía llamada capitalista ha desmentido también esta ley con una evolución hacia salarios relativamente altos y una política económico-social.

Viniendo a los hechos concretos y a la actualidad reciente, lamentamos ahora todos el final de la vida política del jefe de un gobierno, hermano nuestro, que, aun siendo el más humilde, el más pobre de Europa, ha sabido desafiar a esos “vientos de la Historia” y logrado, contra todas las teorías, mantener la paz, el orden y el propio dominio en unos extensos territorios africanos sin apenas fuerzas, contra toda dialéctica histórica a la que se han sometido las grandes potencias del mundo, ensangrentando con su abandonismo a todo un continente y entregándolo al poder del marxismo. Estos hechos son absolutamente evidentes. Sin embargo, no han servido para que el hombre medio deje de asentir ambientalmente al mito de la dialéctica y el “viento de la Historia”.

En fin, si pues la famosa dialéctica de la historia y su férreo

determinismo no es, en rigor, más que una endeble teoría difundida en un tiempo determinado, ¿qué hay realmente en la historia? ¿No existirá, en efecto, un progreso en la misma?

Efectivamente, en la historia existe un progreso para el cristianismo cuya fe le presenta, como he dicho, unos hitos temporales en la historia del mundo: nosotros, por ejemplo, estamos después de la Encarnación y de la Redención; otros hombres estuvieron antes: nosotros estamos más próximos del fin del mundo que ellos, aunque no sepamos si estamos cerca o estamos lejos: la clave de este desarrollo histórico sólo Dios la conoce, y entre tanto cada uno está llamado, en su esfera, en su mundo, a una obra de perfección natural y espiritual en la que estriba el verdadero progreso para el *homo-viator*. Por lo demás, el Progreso absoluto en la Historia es una pura hipótesis: en el mundo existen progresos y retrocesos, y para calificarlos de tales nos es necesaria una tabla de valores. El cristianismo nos proporciona una tabla de valores; el progresismo, en cambio, la desconoce: sólo afirma que lo que es posterior es mejor a lo que es anterior, y que, por principio, hay que ser *avanzado, estar al día, y abierto* para aceptar cualquier novedad por el hecho de serlo.

Nadie puede dudar de que técnicamente nuestro mundo se ha perfeccionado llamativamente con respecto al de hace cien años, como el de entonces con relación al de los romanos, que estaban en el tiempo de la rueda: en el orden técnico es, pues, evidente un progreso perfeccionista que sería absurdo el negar.

Pero este progreso ¿es un progreso absoluto en orden a la felicidad y a la bondad moral de los hombres? Esto ya es más discutible. Cabe pensar que el mundo moderno se ha inclinado en el sentido del interés y cultivo de la técnica abandonando otros, en una especie de hipertrofia o *monocultivo*, que tal vez esté produciendo grandes males morales y espirituales, junto a leves bienes, de carácter más bien hedonístico.

Junto a este progreso técnico hay evidentes retrocesos: por ejemplo, y de modo llamativo, en el terreno teológico. Hoy estamos, al decir de los progresistas, en la *mayoría de edad* del

pueblo de Dios. Poseemos hoy, al parecer, una “fe de adultos”, una fe madura, a diferencia de tiempos pasados en que era una fe infantil, una fe mitificada, una fe desviada, constantiniana, triunfalista, absurda.

Sin embargo, fácil es comprobar que allá en los tiempos en que se inició el famoso *constantinismo* había también herejes, pero que estos herejes se veían en grandes dificultades para introducir sus herejías en aquel pueblo al parecer infantil teológicamente, y habían de valerse para ello de equívocos terminológicos. Así, los arrianos y semiarrianos tenían que buscar la palabra *omoios*, semejante, que suena de forma parecida a *homousius* —que es la igualdad de sustancia— para, sustituyendo una palabra por otra, negar la divinidad de Cristo. Y de tales falseamientos sutiles nacían protestas violentas y aún guerras de religión. Ahora, en cambio, el panorama es muy diferente.

Por ejemplo, en el “Día de las Misiones”, no se ha pedido este año al “hombre de la fe madura” para propagar la fe de Cristo, sino para el Tercer Mundo, y en nombre del Desarrollo, de la Justicia y de la Paz, en carteles que sólo iniciados podrían diferenciar de una propaganda marxista. En ellos se nos habla de Libertad, de Fraternidad, ideales de la Revolución Francesa que entran dentro del espíritu laico de un humanismo o de una teoría de solidaridad liberal filantrópica. Se nos habla también de las nociones (deificadas) del Trabajo y de Paz, que tienen profundas resonancias marxistas. En lo demás no hay ni una sola palabra que nos recuerde, no ya la fe católica, pero ni siquiera religiosidad de ningún género. Los católicos, sin embargo, se tragan hoy esto y, sin la menor protesta, asienten a ello y hacen una colecta mayor que los años anteriores. Esto es la mejor prueba de la *madurez* y del carácter *adulto* de la fe en el siglo xx.

En fin, y llegando a los sucesos más actuales, asistimos hoy en nuestro medio a una especie de rebelión, una rebelión sin límites y sin fin que tiene su expresión más visible en la actitud estudiantil. Las rebeliones han tenido toda la vida una finalidad justa o injusta, posible o imposible. Cuando otrora se rebelaban los artesanos de tal lugar pedían tal o cual reivindicación con-

creta; cuando se rebelaban en un motín o en una "asonada" los ganaderos de tal comarca pretendían, por ejemplo, que sus ganados pastasen un mes más en tal sitio. Aquello sería justo o injusto, viable o inviable, pero se sabía cómo satisfacerlo. Hoy, en cambio, las rebeliones no tienen sentido ni fin cognoscible, tal como lo vemos en los universitarios. Sin embargo, tales rebeliones "cósmicas" amenazan, como hemos visto en Francia el año pasado, provocar el colapso de la sociedad entera. ¿Cómo puede explicarse este fenómeno? ¿Qué sentido y límites posee esta sorda marea que nos envuelve y amenaza? Sería muy difícil precisarlo porque se trata, al parecer, de algo sumamente metafísico y abstracto como un "cambio total de estructuras".

Se trata tal vez de la verdadera y profunda *rebelión de las masas*. Ortega y Gasset nos habló de esa *rebelión de las masas*; pero las masas a cuya rebelión se refería no se rebelaban por sí mismas. En primer lugar, porque en el antiguo régimen y mucho tiempo más tarde, no había propiamente masas. Las masas las fue haciendo el liberalismo a medida que desvinculaba a los hombres de su tierra y de su ambiente. Entonces había pobres, eso sí, muchos pobres; pero *masa* no había. Esta realidad indiferenciada y amorfa —con nombre tomado de la física— no tenía, como tal, capacidad de rebelión. Fueron los cultos y los ricos quienes, al crear las masas, vaciaron de todo asidero existencial y trascendente a inmensas multitudes, sustituyéndola en ellas por el solo ideal del confort. Ahora sí, es el momento en que esas gentes masificadas, homogeneizadas hasta el nihilismo, se rebelan. En el fondo de esas rebeliones hay quizá algo de humano: la repulsa de la civilización del confort que no habla ya al hombre de nada propio y le niega los bienes más profundos e íntimamente humanos: el arraigo y la posibilidad de ser fiel. Pero tal rebelión puede hacerse sólo en nombre de una especie de anarquismo vago, de un malestar indefinible que no se sabe dónde empieza ni dónde termina.

La rebelión misma, como hecho, se produce, claro es, en la medida en que existe hoy una impunidad, en razón precisamente de que se carece de razón y contenido espiritual que oponerle. Y

así muchas veces oímos preguntar ¿cómo se arregla esto? Pero esto no tiene un arreglo previsible en ningún país. A esas asambleas tumultarias nada puede ya oponérseles. Yo, al menos, no lo conozco. Sólo la fuerza pública. Pero las autoridades que envían a los guardias o a los bomberos no están en absoluto ni con los guardias ni con los bomberos, sino que están con los estudiantes. Halagándolos sin medida les dicen que ellos van por el buen camino, que su protesta es legítima, que su propia política tiende a remediar cuanto los estudiantes exigen. Si nosotros les objetáramos su incongruencia, contestarían seguramente: "mire Vd.: no se puede ir contra el «viento de la historia»; si yo me sitúo contra esto estoy perdido: tendrían que acudir, no ya los guardias, sino el mismo ejército, y así no es posible gobernar".

Ciertamente, si no existen más que esos jóvenes rebeldes tal como puede parecer, no se podría gobernar en plan de indefinida ocupación. La ocupación de un país contra todos sus ciudadanos no puede prolongarse. Sin embargo, no es este el caso. Si aquí en España, como en cualquier país de Europa, se hiciera un llamamiento a las personas que creen en Dios, que aman a alguna forma de orden y que tienen algo por qué luchar, ello determinaría una inmensa reacción. Pero estas gentes —mayoría sin duda— están hoy en Europa orilladas, deprimidas, anuladas. Se trata sólo de "reaccionarios", de gentes que no cuentan para nada en la marcha de la Historia. Las autoridades académicas y los gobiernos de todo el mundo están plenamente en la Revolución, en sus palabras al menos; aunque a la hora de la verdad tengan que mantener el orden en la calle.

Entonces, en una situación tal en que la sociedad ha caído en la trampa de su propia perdición, ¿cuál puede ser la actitud de las personas que vemos o creemos ver la trampa misma, el *mito* del "viento de la Historia", su falancia profunda, su carácter inmovilizador de toda reserva? Por desgracia no podemos hacer más que lo que estamos haciendo aquí, que es mantener el espíritu de unos con otros mientras se atraviesa este desierto de desesperanza. Nada más podemos hacer porque esta trampa es de tal naturaleza que resulta comparable a un naufragio en el

cual todos los tripulantes de un barco se emplearan en deshacer minuciosamente las vigas fundamentales del barco, de forma tal que el ahogarse en ese naufragio pareciera resultarles dulce y agradable. Ante tan extraña situación, tendríamos que ser, como se nos ha llamado, “profetas de la desgracia”; profetas de la desgracia, además, sin respaldo de ningún género —ni eclesiástico ni civil—; sin más respaldo que nuestra propia conciencia. Como el héroe de la tragedia antigua, al hombre que ve hoy las cosas tal como son sólo le cabe mantenerse en su sitio sin desmayo ni traición, esperando contra toda esperanza. Si puede mantener esta misma fe en sus hijos, en los que de él dependen, en sus alumnos, habrá sostenido el fuego sagrado que un día prenderá. Un día que para los cristianos está garantizado por la promesa divina a la Iglesia: “Las puertas del infierno no prevalecerán contra Ella”.