

---

# El carácter de análisis histórico de *Gaudium et spes* (1965) y la propuesta de método que implica

*Gaudium et spes* (1965) considered as an historical analysis and the methodological proposal it implies

---

José ANDRÉS-GALLEGO

Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Historia, Madrid  
1848jag@gmail.com

**Resumen:** El autor se plantea si el método analítico que subyace en la constitución *Gaudium et spes* (1965) puede servir también como método para la historia de la Iglesia, claro es que en cualquier época o en conjunto. Sucesivamente examina el carácter ético de toda opción metodológica; el papel central de las acciones humanas tanto en el devenir como en el saber histórico; la posibilidad de combinar una concepción cíclica de la historia (multicíclica) con una concepción de la propia historia como proceso acumulativo y, en suma, progresivo; el concepto de «altura de la historia» y el de «signos de los tiempos». Todo eso lo refiere a la historia de la Iglesia (como historia de la salvación) y a la historia del mundo y a la relación entre ambas.

**Palabras clave:** *Gaudium et spes*, signos de los tiempos, altura de la historia, análisis histórico.

**Abstract:** The author poses the question whether the analytical method underlying the constitution *Gaudium et spes* (1965) may be used also for studying the history of the Church (in any epoch or as a whole). The author successively examines the ethical character of any methodological choice, the central role of human actions in both the development of history and the knowledge of history, the possibility of combining a cyclical conception of history with a conception of history a cumulative or progressive process, and also the concepts of «vertical history» and of the «signs of the times». All this is applied by the author to Church history (as history of salvation) and world history, as well as to the relationship between both.

**Keywords:** *Gaudium et spes*, signs of the times, vertical history, historical analysis.

## 1. LÍMITES DE ESTA REFLEXIÓN

Creo que fue la encíclica *Sollicitudo rei socialis* el primer texto del que intenté extraer un método de análisis para el conjunto de la realidad histórica<sup>1</sup>. Luego, lo he hecho con otros y es probable que, cuando esté impreso el soliloquio que comienzo en estos momentos, ya se haya publicado una última reflexión del mismo tipo sobre *Caritas in veritate*<sup>2</sup>. Se trataría ahora de abordar con una intención semejante la cons-

---

<sup>1</sup> En *Sobre la historia, la teoría y la práctica del cambio social*, en *Estudios sobre la encíclica «Sollicitudo rei socialis»* coordinados por Fernando FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, AEDOS-Unión Editorial, Madrid, 1990, pp. 173-216.

<sup>2</sup> En «*Caritas in veritate*»: *Lectura crítica*, en *La doctrina social de la Iglesia: Estudios a la luz de la encíclica «Caritas in veritate»*, ed. por Rafael RUBIO DE URQUÍA y Juan José PÉREZ-SOBA y dir. por Fernando FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, BAC-AEDOS, Madrid, 2014, pp. 1203-1292.

titución *Gaudium et spes*. ¿Por qué? Primero, claro está, porque me han invitado a ello y, segundo, porque precisamente es eso lo que llevo haciendo desde la aparición de la *Sollicitudo* (1987) y soy consciente de que no fue éste el primer documento en el que se abordó lo que me llama la atención, y es que se trata de análisis globales de la realidad que toman como punto de partida mi propia fe.

Esto último requiere un comentario para que se entienda debidamente –al menos, como uno desearía que se entendiera–; no se trata de proponer algo cerrado, sino de abrirse a lo que uno mismo ha aconsejado mil veces<sup>3</sup>: que hay que ser coherente entre método y vida. No sólo entre método y objeto de estudio, sino entre método y vida propia. Esto es: la elección de un método científico –en toda ciencia– no es éticamente indiferente y se define luego como acertado o desacertado. Es la propia elección del método a seguir la que supone ya una opción y, por tanto, una decisión que es buena o mala, irremisiblemente (o por fortuna, según lo vean ustedes).

Y eso vale para *Gaudium et spes* exactamente igual que para el *Manifiesto comunista*. También este último parte de una concepción previa (y, a mi juicio, es de justicia que parta de ella, la propia del autor); el *Manifiesto* es un análisis de la realidad de 1848 conforme a una que llamaremos «pre-visión» –en rigor, concepción– de lo que es la realidad en sí, sin más. Y esa previa concepción es la que, a mi entender, ha de coincidir con aquella conforme a la cual vive o intenta vivir uno mismo. Lo contrario equivale a confesar que uno no vive conforme a lo que cree que es la vida, o a suponer que uno vive de un modo y los demás, de otro.

Suele decirse que todo método debe corresponder a la manera de ser de la realidad que se pretende examinar. Si no, los resultados no podrán ser los que corresponden precisamente a esa realidad; serán erróneos. Pero esa afirmación sólo tiene sentido si ya se sabe de antemano cómo es eso real que se quiere estudiar. Y una de dos: o es algo que se sabe a ciencia cierta, o es algo de lo que no se conoce lo suficiente y, por eso, se pretende desentrañar. Y, en ambos casos, es la actitud del «estudioso» la que ha de ser coherente: coherente con lo sabido –o lo que cree uno saber–, si se da el primer caso, o coherente con la ignorancia que a uno le hace entender que lo primero de todo es preguntarse cómo es real eso que se presenta como real y –atención– dejar que esa realidad se le exprese tal como es y no como él supone.

Eso resulta especialmente pertinente a la hora de valorar los métodos de análisis basados en las «filosofías de la sospecha». Pero no me detendré en ello; me obligaría a preguntarme sobre la coherencia que tuvieron con esa filosofía suya –distinta en cada caso– Marx, Nietzsche, Freud y –cómo no– Foucault (para empezar). Y habría resultados para todos los gustos, supongo. En algún lugar, guardo un párrafo de una

---

<sup>3</sup> Por escrito, sobre todo desde *Recreación del humanismo, desde la Historia*, Ed. Actas, Madrid, 1994, 189 pp.

carta que dirigió Marx a su esposa en cierta ocasión. No la tengo delante<sup>4</sup>. Recuerdo, sin embargo, que me sorprendió la ternura con que Marx decía a su esposa que su amor –el de ella hacia él– le hacía sentirse lo que hoy diríamos, sin más, persona. Y que algo de tal envergadura –porque la tiene– lo dijera quien afirmó, por otra parte, que el hombre es un epifenómeno de la naturaleza muestra una dimensión insólita en Marx y, al tiempo, obliga a preguntarse por qué no se planteó que los sujetos de la actividad económica –todo hombre y toda mujer– pueden reconocerse precisamente así, como personas, porque alguien se alegra de que existan, y que eso es relevante y puede serlo incluso más que la orientación de las fuerzas productivas en tal o cual momento y en relación con tal o cual hombre o mujer.

Les adelanto mi respuesta porque, seguramente, no tendré que volver sobre ello (o, a lo mejor, sí): Marx –igual que todos los demás, incluida la inmensa mayoría de los cristianos que hablan de economía– no pensaba que el amor de su esposa –como el de toda esposa y todo esposo (y añadan todas las variantes de amor que puedan y quieran)– es una «fuerza productiva» en el sentido rigurosamente económico de la palabra. La razón de ignorar a Dios como «fuerza productiva» (y por antonomasia) pudo ser, en el caso de Marx, excluirlo como creador de materia, pero es en todos –en Marx y en los cristianos– la reducción en que cayó en el siglo XVIII y hoy subsiste el concepto de «economía»<sup>5</sup>.

Si se entiende por tal la producción y la distribución de recursos –cualquier recurso, todo recurso–, pregúntense sencillamente si el amor no es precisamente un recurso, y eso hasta el punto de que lo es más cuanto más concreto es, o sea cuanto más consiste en amar algo o a alguien y en ser amado (evidentemente, por alguien).

Voy a abandonar inmediatamente este excursus. Pero, primero, advertiré que –a mi entender– no es ajeno de ningún modo a la Iglesia y su historia, si no lo es, en efecto, el mismísimo amor del que ama y es amado. Cabe, en ese sentido, una historia «económica» de la Iglesia; no tengan duda alguna. El punto de partida, eso sí, habría que ponerlo en la «Trinidad económica».

Y conste que esto último no es propiamente una *boutade*; es –para comenzar– el recuerdo de que ese modo de decir –el de calificar como «económica» a la Trinidad Santísima– hoy nos resulta extraño –por lo menos en parte– porque el significado de la palabra «economía» se ha reducido enormemente desde el siglo XVIII y eso hasta el punto de que ese cambio da de lleno no tan sólo en la historia de la Iglesia, sino en la propia historia del mundo.

Dejémoslo aquí por ahora. Lo primero que ha de ocuparnos es un obstáculo mayor; se trata de que, llamémosla «económica» o Santísima sin más, la Trinidad

<sup>4</sup> Sí, en cambio, las de *Les filles de Karl Marx: Lettres inédites (Collection Bottigelli)*, ed. de Olga MEIER, Albin Michel, París, 1979, 386 pp.

<sup>5</sup> Intento una primera aproximación en el texto ya citado «*Caritas in veritate: Lectura crítica*».

crea la Iglesia para lograr que todos los humanos participen de su vida (GS 18) y, en tal caso, la historia de la Iglesia tendrá que ser la historia de ese logro, y ya me dirán ustedes cómo se puede averiguar algo sobre ello (y algo que afecte a todo el mundo).

¿Tendrán que ver con eso los «signos de la época», que constituyen, justamente, la aguja de marear que se aborda en el texto en que me baso (GS 4), el que promete *Gaudium et spes* (como que son «los signos verdaderos de la presencia o los planes de Dios» [GS 11])<sup>6</sup>? En caso afirmativo, ¿cabría abordar la historia de la Iglesia como historia de la conciencia o inconsciencia de que lo que nos tiene aquí, en el mundo, es la virtualidad de tomar parte en la vida que es Dios y que, para orientarse, vale la pena recurrir a los signos de cada tiempo?

Aquí, claro es, hay una distinción: en *Gaudium et spes*, se examinan, desde la Iglesia, los signos de los tiempos que se vieron concretamente en 1965. Cabe decir, en consecuencia, que se puede leer como un análisis de la realidad de 1965 en función de que los vivientes de entonces –y cuantos ellos engendraran– participasen más –o mejor– de la vida divina y que eso, ciertamente, implicó un método que nos puede servir –o no– para examinar igualmente cualquier otro momento de la historia, sea pasado, sea futuro. Desde el punto de vista de la historia de la Iglesia como saber, se trataría, en ese caso, de conjugar (i) todo lo relativo a la manera de entender –históricamente– la Santísima Trinidad y –atención– su operatividad real concreta (e inconcreta; todo lo que la ataña), (ii) la manera en que los cristianos entendieron –cada uno en su tiempo– los signos de su época y los tomaron como aguja de marear y (iii) nuestra propia y personal opinión sobre esos tiempos anteriores y, por tanto, si los cristianos acertaron o no –a nuestro entender– en sus diferentes análisis del tiempo en que vivió cada uno de ellos.

Ya se comprende que no se trata de saber todo lo que pensaron todos, sino lo que, modestamente, sea uno capaz de averiguar acerca del pasado en ese orden de cosas. El saber histórico es el más realista –o debe serlo– porque sólo se basa en huellas y uno sabe que hay mucha gente y muchas cosas que no han dejado huella alguna (que se vea, o que uno la vea).

## 2. EL PROBLEMA DE LA POSIBILIDAD HISTÓRICA: ¿HISTORIA CÍCLICA O PROGRESIVA?, ¿LUCIEN FEBVRE O HAZARD?

Lo que acabo de decir –concretamente el primer punto, el relativo a la Santísima Trinidad (y los sacramentos y la palabra)– supone averiguar todo lo relativo a la historia de la teología, es obvio, e incorporarlo al saber histórico. Sólo que ha de

---

<sup>6</sup> Sobre el concepto en cuestión, Angel SUQUÍA GOICOECHEA, *Cristianismo y signos de los tiempos: Discurso de ingreso leído en la Real Academia de Doctores... en su recepción pública, el día 12 de junio de 1991 y contestación de Gonzalo Higuera Udías*, Real Academia de Doctores de Madrid, Madrid, 1991, 46 pp.

hacerse, además, como saber «socializado» o no «socializado» y, por lo tanto, en qué medida. Así, la historia de la Iglesia puede ser teología, y la teología, historia de la Iglesia. Pero a nadie se le puede ocurrir deducir de ello que teología e historia de la Iglesia son, por tanto, lo mismo.

Eso implica más cosas, desde luego. Implica, por lo pronto, el papel que ha jugado el llamado *locus* en la historia de la teología: en qué medida los teólogos se han adecuado o no a su tiempo. Y eso abre otra compuerta por la que el caudal de saber que puede entrar sea no sólo enorme, sino enormemente fecundo. El problema siguiente es, no obstante, que el propio *locus* es histórico. En realidad, es «la historia», en el sentido de la conciencia de cuál es –y, por lo mismo– cómo es el momento en que vive cada cual. Lo incluyó Melchor Cano, por más que ella –la historia– fuera el décimo de los diez *loci* que consiguió identificar en la obra de Aquinas<sup>7</sup>.

Aquí, la historia de la Iglesia y de los *loci* teológicos equivaldría, pues, a preguntarse en qué medida unos u otros –en la Iglesia– eran conscientes de la importancia o de la irrelevancia de lo que sucedía en torno a ellos y arrojarían luz sobre el primer criterio que he propuesto: ese según el cual el estudioso ha de elegir un método coherente con su propia cosmovisión (que está nutrida al cabo por todo lo que percibe que sucede en torno a él).

Pero eso mismo implicaría otro hecho, que es el de averiguar en qué medida puede uno interpretar de manera acertada lo que sucede en torno a él, y esto nos interesa aquí porque implica la idea –que se recoge en *Gaudium et spes*– de que cada momento de la historia ofrece «signos» –señales– que permiten valorar acertadamente ese momento en perspectiva universal; global, si se prefiere. Me refiero, otra vez, a los que suelen denominarse «los signos de los tiempos».

Entiéndase que no se trata de averiguar en qué medida fueron culpables los teólogos –por ceguera– de lo que luego sucedió. Eso puede constituir un aspecto a considerar, no cabe duda. Pero no es el más importante, a mí entender. No se trata de descubrir culpables, sino de averiguar por qué sucede que hoy vemos más claro que ayer precisamente lo que ocurrió ayer. Dicho de otra manera: Melchor Cano seleccionó la historia como uno de los «lugares» desde los que el teólogo reflexiona (y ha de reflexionar). Pero, a eso, el historiador puede objetar que es más fácil entender en el año 2014 lo que ocurrió en el año 1585; más fácil, digo, que lo era entenderlo en 1585. Si lo prefieren, uno ve hoy –en el momento en que mira– con más claridad la trascendencia –incluso para el mundo– de lo que sucedió en 1585 que lo que ocurre hoy mismo.

Y, si se trata de «signos de los tiempos», eso suena a contradicción.

Naturalmente no intento conformarme con recordar que la «distancia» permite abarcar con la vista un espacio mayor y, por tanto, acercarse más al conjunto. Esa

---

<sup>7</sup> Vid. Juan BELDA PLANS, *Los lugares teológicos de Melchor Cano en los Comentarios a la Summa*, Eunsa, Pamplona, 1982.

es una razón, sin duda. Pero me refiero a un matiz añadido a lo que acabo de decir, y es que hay cosas que sucedían en 2014 que no pudieron suceder en 1585.

Fíjense que ya no aludo a hechos concretos, sino a tipos de hechos. Nuestra incompreensión de la brutalidad que implica quemar a una bruja no se debe tan sólo al hecho en sí, sino a que hoy somos muchos más los que no aceptamos que una persona sea quemada por razón alguna. Pueden ustedes enojarse todo lo que gusten con la mera hipótesis de que hubiera algún tiempo en que, de veras, ese hecho se aceptara como algo lamentable pero ocurrido como algo que no cabía evitar. Pero, antes de pronunciarse, piensen en la manera en la que ha cambiado –por ejemplo– la actitud ante el infanticidio o ante el aborto provocado a lo largo del tiempo y en el propio mundo cristiano y preguntémonos que pensarán acaso de nosotros en tiempos venideros. Puede ser esa una manera de comprender el problema de método que planteo, que, al final, es el de si la historia tiene una «altura» o es cíclica.

Intentaremos responder a esa pregunta. Pero, primero, querría asegurarme de que explico debidamente lo que quiero decir. En la primera mitad del siglo XX, cuando el canon historiográfico del mundo era francés y, en consecuencia, tenía que decirlo un francés para que procedieran a asimilarlo y aplicárselo a sí mismos en las demás comunidades historiográficas de medio mundo, es lo que subyacía acaso en el libro de Lucien Febvre sobre Rabelais y el problema de la falta de fe en el siglo XVI (francés, naturalmente)<sup>8</sup>. El autor venía a decir que era imposible que los franceses del Quinientos se plantearan siquiera la posibilidad de ser ateos. Pues bien, como eso mismo oí decirlo –en muy distinta perspectiva y en un ámbito ajeno por completo a la historia como saber– de la España de Franco –que el clima religioso de la sociedad española de posguerra (1939 en adelante) era de tal manera que no cabía pensar que alguien tuviese algo más que dudas de fe en el peor de los casos–, no entraré en la cuestión de si tenían razón los dos, o uno sí y otro no, o ninguno de ellos. Preguntarse por eso supondría ponerse en riesgo de concluir en disparates. Por una vía distinta, pero hermana, ha habido historiador que ha concluido que es que, en España, aún no se había dado en el siglo XX «la crisis de la conciencia europea» de finales del siglo XVII y comienzos del XVIII que estudió Paul Hazard en otra obra clásica<sup>9</sup>. Eso pasa precisamente cuando uno se conforma con trasponer al propio mundo –en este caso, España– lo que se dice en otros, en concreto, el francófono, sin parar mientes en que lo que ha de hacer primero es saber si el francófono –o el hispanófono o el anglófono o quien tenga la hegemonía cultural en ese tiempo– no es donde se con-

<sup>8</sup> Lucien FEBVRE, *La problème de l'incroyance au XVII<sup>e</sup> siècle: La religion de Rabelais* (1947), felizmente accesible en [<http://classiques.uqac.ca>] gracias a la legislación canadiense relativa a derechos de autor.

<sup>9</sup> También y por lo mismo que la de Lucien Febvre, accesible: Paul HAZARD, *La crise de la conscience européenne, 1680-1715* (1935), asimismo en [<http://classiques.uqac.ca>]. Le siguió el mismo autor con *La pensée européenne au XVIII<sup>e</sup> siècle: De Montesquieu à Lessing* (194), accesible *ibid*.

funde ya su propia historia con la del mundo. Les recuerdo que el libro de Febvre se publicó como un volumen de *L'évolution de l'humanité*.

Pero el ejemplo que acabo de poner resulta –sin quererlo– luminoso para avanzar en nuestro asunto. Hay, por lo menos, dos aspectos de él que hacen que sea así. Uno es el del peligro –y, al tiempo, el puro hecho irremediable– de que cualquier historiador lo sea –digo que sea historiador– como hombre de su tiempo y, por lo tanto, fie inconscientemente en el criterio de otros historiadores cuyo predicamento se reduzca –por lo menos en parte– a la hegemonía que ejerza en esos días su propio ámbito cultural y que eso les conduzca –a los historiadores que, por ser de ese ámbito, nos inspiran más confianza– a un planteamiento anacrónico o, si quieren, acrónico. Si uno decide preguntarse por la historia de la Iglesia y toma como punto de partida –porque lo considera fiable– las tesis que proponen los historiadores que pertenecen al grupo cultural dominante en esos días, tiene que preguntarse –para empezar– si ese mismo era el grupo dominante en el tiempo a que se refieren.

Y, aunque la respuesta sea que sí, debe preguntarse también por qué era dominante, y eso también si se da el caso de que lo fuera en el siglo XVII y continuara siéndolo en el XX ó en el XXI. Y la respuesta pasa por un aspecto antropológico decisivo, tanto para la Iglesia como realidad histórica cuanto para el mundo como conjunto de todos y de todo lo existente: la concepción y operatividad de la cultura como conjunto de hábitos.

### 3. EL PAPEL DE LOS HÁBITOS COMPARTIDOS EN NUESTRAS DECISIONES Y, POR TANTO, EN LA HISTORIA: 1864 Y 1968 COMO SENDOS EJEMPLOS

Echar mano de un maestro francés en tiempos de hegemonía francesa como se echaba mano de un maestro español en tiempos de hegemonía española es, en realidad, un hábito justamente cultural. Y el asunto de la cultura como conjunto de hábitos, he intentado desarrollarlo como método en otro u otros lugares y no querría repetirme inútilmente<sup>10</sup>. Pero es fundamental. Lo dejó dicho expresamente Juan Pa-

---

<sup>10</sup> Al menos en *New History, nouvelle histoire: Hacia una nueva historia*, Actas, Madrid, 1993, 245 pp., con la colaboración de Ignacio OLÁBARRI GORTÁZAR, Bronislaw GEREMEK, Charles-Olivier CARBONELL, Jack H. HEXTER, Jörn RÜSEN, Antonio MORALES MOYA, Jesús de GARAY, Ricardo YEPES, Emmanuel SIVAN, Luis de LLERA ESTEBAN, Alberto COVA y François-Xavier GUERRA; *Historia cultural e historia religiosa*, en *La «nueva» historia cultural: la influencia del postestructuralismo y el auge de la interdisciplinariedad*, dirigido por Ignacio OLÁBARRI y Francisco Javier CASPISTEGUI, Editorial Complutense, Madrid, 1996, pp. 175-188; *La historia cultural y la New History*, en *Actas del II Coloquio Internacional «La historiografía europea»*, Universidad Nacional, Mar del Plata, 1999, pp. 13-22; *La historia de la Iglesia y la del hecho religioso como tarea de los historiadores*, en *La historia de la Iglesia en España y el mundo hispánico*, UCAM-AEDOS, Murcia, 2001, pp. 353-381; *De la «cultura animi» a la cultura como hábito: De cómo la cultura llegó a ser lo que es hoy*, en *Rocinante*, II (2006), pp. 29-44; *Cultura y decisión compartida: El*

blo II cuando vino a advertir –en Santiago de Compostela, 1982– que la fe no ofrece garantías de transmisión si no encarna en cultura<sup>11</sup>.

Y eso es muy cierto, con tal que no se olvide que la fe no se debe reducir a cultura (GS 42) o –mejor– que el modo en que la fe se hace cultura –o es incluso cultura– obliga a recordar que la cultura es un conjunto de hábitos valiosos y que, si se habla de valores, hay que tener en cuenta que la axiología es jerárquica (al menos, según Hartmann y Max Scheler).

Y eso, ya lo creo que tiene consecuencias metodológicas para la historia de la Iglesia. Equivale a afirmar que uno de los aspectos relevantes es precisamente esa historia de gestación de culturas concretas empapadas de fe cristiana hasta el extremo de hacerlas de una forma que serían distintas –serían en rigor otras culturas– si no fuesen cristianas. No hay una cultura o civilización cristiana (GS 42); si acaso, hay varias; probablemente muchas, y son aún muchas más –infinitas– las que pueden nacer. Pero eso no lo resuelve todo, sino que lo remite a contar con la forma en que, a lo largo de su historia, el grupo de personas que comparten una cultura se las arregla –y si efectivamente lo procura y, además, lo consigue– para mantener esa fe (claro está que a su modo).

Se entenderá mejor a dónde voy si recuerdo que la fe –como el hábito que es– se «actúa» o no se «actúa» cuando el caso lo exige hasta el extremo de que el comportamiento que aconseja contraría otros hábitos de esa misma cultura, puede ser que hasta el punto de que el comportamiento consecuente con la fe provoque repulsión justamente entre aquellos con los que uno convive.

Parece claro que es lo que en parte ha sucedido en el siglo XX entre nosotros mismos, con nuestra propia cultura y el olvido de sus raíces cristianas. En realidad, toda forma de incoherencia entre fe y vida tiene que ver con ello.

Por eso es importante –y, en principio, nocivo– que haya culturas «dualistas», que nos permiten precisamente eso, vivir de una manera y creer de otra. Y eso puede ocurrir por la sencilla e importante razón de que el conjunto de hábitos que constituye nuestra «capacidad» concreta de hacer cosas distintas es justo el mismo que permite que convivamos (e incluso que constituyamos un «pueblo», también en términos de Iglesia). Así, nuestra cultura tiende a hacernos conservadores –precisamente por conservar la convivencia– y, sin embargo, la convivencia –la comunidad– no mejora si no es a costa de transformar los hábitos todo lo que haga falta para que vivamos mejor.

---

*caso singular de la misa en la historia de América y Europa*, en *Homenaje de la Universidad a D. José Melgares Raya*, coord. por María Antonia BEL BRAVO y José FERNÁNDEZ GARCÍA, Universidad, Jaén, 2008, pp. 73-105; *A qué llamamos «cultura española»*, en *La cultura española del siglo XIX*, coord. con Luis DE LLERA ESTEBAN, con colaboraciones de Gianella GAMBINI, Giovanna SCALIA y María José FLORES, UNIR, Logroño, 2013, pp. 9-68.

<sup>11</sup> Juan Pablo II, *¡Europa, encuéntrate a ti misma!*

Por eso ha habido hechos –incluso meros documentos (tan diferentes como el *Syllabus* en 1864 y la encíclica *Humanae vitae* en 1968)– que han resultado inaceptables para una buena parte del «pueblo» que es la Iglesia y han provocado una o muchas rupturas (así el *Syllabus*) o han ido al foso de los papeles que no se olvidan si no existen (la *Humanae vitae*). El dilema es tan serio que equivale a vivir esa virtud –la fe– heroicamente, es decir, santamente. Quien rompe con los hábitos por que apuesta la mayoría se queda, como poco, en minoría y, muchas veces, en soledad con Dios.

Algo de eso les ocurrió precisamente a Pío IX y a Pablo VI, por más que sean dos casos sumamente distintos. Justo porque lo son (y este historiador sería el primero en pronunciarse en favor de uno y disentir de la postura de otro), queda claro que hablamos de una dinámica funcional, sin entrar en valoraciones que conciernan al tema respectivo que provocó el aislamiento de cada uno de ellos.

Más aún: es desde ese punto de vista –el del funcionamiento de la razón humana cuando nos conformamos con los hábitos que nos permiten convivir porque los compartimos– desde el que puede advertirse un segundo rasgo, y es que –a veces– la mayoría de quienes dejan solo al disidente suele hacerlo en la convicción de que este actúa mal, incluso de la forma más nítida que se pueda pensar, y, si es preciso argüirlo, lo hacen de modo que uno descubre que es que no han entendido lo que alegaba el disidente. Fuerzan los argumentos de éste –in darse cuenta de que lo hacen– para lograr la exposición de una réplica coherente que justifique la actitud de la mayoría.

No sé que sucediera con Pío IX. Sí, en cambio, sucedió con Pablo VI<sup>12</sup>.

El asunto es tan grave y tan crucial –para entender la historia de la Iglesia– que uno podría preguntarse si, en tal caso, la «santificación de la vida ordinaria» no es justamente lo ordinario, lo más frecuente, lo común, no por eso menos heroico sin embargo, y no tan sólo por la heroicidad que pueda haber en querer la monotonía, sino también porque la coherencia (ordinaria y todo) puede aislarnos incluso de los nuestros.

Se me quedó grabado hace años que el fundador de la Universidad donde se edita esta revista –la Universidad de Navarra– dijera que, según su experiencia, todos pasamos por dos o tres momentos de la vida en que la defensa de nuestra vocación cristiana es heroica. Me sorprendió porque parecería que es lo contrario exactamente a buscar leones en el pasillo de la casa donde uno vive. Resulta que el disparate no consiste en que el bueno de Tartarín buscase lo que no existe, sino en olvidar que, usualmente, en cualquier pasillo, aparecen leones sin necesidad de buscarlos. Es el revés de la ironía que expresó Alphonse Daudet en la divertida novela a que da nombre el personaje (*Tartarín de Tarascón*, 1872).

---

<sup>12</sup> Viene a probar esto último, por ejemplo, la interpretación de los textos conciliares que aduce Alfonso LLANO ESCOBAR al explicar el *Probable origen de la «Humanae Vitae»*, en *Theologica Xaveriana*, 176 (2013), pp. 541-560.

Y eso no es moralina. Hace años, un historiador de estas cosas me pidió la opinión sobre la forma de abordar los procesos de canonización de las personas que se supone se santificaron en «la vida ordinaria» y uno le recordó precisamente eso que acabo de decir y sugirió que acaso hay que buscar exactamente esos momentos heroicos en las biografías de esos siervos de Dios, a ver si es que se dieron y cómo fueron solventados. No es que la vida sea propiamente un mero entrenamiento para correr sólo cuando haga falta; pero sí es cierto –a mi entender– que la vida es la vida y, además, sirve de entrenamiento.

En el fondo, se trata de una forma –una de tantas, mas no poco importante (a los efectos de la historia al menos)– de atestiguar lo que uno cree. Por eso –adelanto–, la historia de la Iglesia tiene en todo «testigo» un elemento principal para hacerse entender. No sé si podremos volver sobre ello. Ahora querría advertir que ese testigo que está dispuesto a verse aislado es quien mejor demuestra que su cultura es cosa viva (toda cultura lo es, aunque no quieran sus cultores) y que así se transforma, cambia continuamente, mejora o empeora y sobrevive o muere.

También las culturas cristianas, por supuesto. Si somos herederos de Agustín –el obispo de Hipona–, díganme si, en Hipona, pervive la cultura que él mismo alimentó. La barrieron. Y aquí estamos no obstante. Con razón confesamos como Iglesia que nos han sido de provecho también la oposición y aun la persecución de los contrarios (GS 45).

#### 4. LA RELEVANCIA HISTÓRICA DE DISTINGUIR ENTRE FINES PRETENDIDOS Y VALOR CONSEGUIDO: LA POSIBILIDAD DE REDUCIR *PROPAGANDA FIDE* A IDEOLOGÍA

Esto último sirve para animarnos a ser cautos. Si compartir los hábitos que forman la cultura –toda cultura histórica real, concreta– es lo que nos permite convivir, y si es la convivencia la situación constitutiva de los pueblos, hará al caso traer a cuento que aún seguimos anclados en «el tiempo de las naciones», que comenzó con Abraham. La expresión es muy antigua; cuenta siglos<sup>13</sup>. Quizá se adecuaría mejor a nuestro léxico decir que nos hallamos en «el tiempo de las culturas», sobre todo para evitar la carga histórica que ha recibido el término «nación» en las últimas centurias. Pero lo que se le anunció a Abraham fue que formaría un pueblo, no una cultura. En cuanto a que ese pueblo equivaliera a una nación, no tengan duda alguna. «Nación» y «nacimiento» tienen la misma raíz, y el pueblo de Israel iba a formarse por multiplicación sucesiva y simultánea de uniones carnales de Abraham y su pro-

---

<sup>13</sup> En nuestra lengua, la empleaba por ejemplo fray Luis DE GRANADA, *Obras del V.P. Maestro..., del orden de Santo Domingo*, t. XVI: *Symbolo de la fe. Continuación de la Parte II*, Juan García Infanzón impresor de la S. Cruzada, Madrid, 1711, p. 384.

genie. Pueden estar seguros, eso sí, de que nunca pensó en su descendencia como un «estado» o «nación soberana». No sólo es que careciera del concepto de «estado» y el de «soberanía», sino que no hay noticia de que pensara en «soberanía absoluta» alguna. Eso se le ocurrió a Bodino –un católico– ya muy avanzada la segunda mitad del siglo XVI, y ello por no leer –o por ningunear (no me pregunten cuál fue de esas dos cosas la que hizo)– a don Diego de Covarrubias, que se le había adelantado en un cuarto de siglo a advertir que carecía de sentido que príncipe alguno se atribuyera la «autoridad absoluta». Toda autoridad, recordó, está sujeta –recortada por tanto– a la ley de Dios y a la natural, más los términos que se hayan pactado para aceptar la autoridad de ese *princeps* (quien, de otro lado, no es propiamente contraparte de un contrato bilateral, sino que forma parte –valga la redundancia, en este caso imprescindible– también de los que pactan con él mismo; el príncipe, en efecto, pacta con la comunidad de la que, no obstante, forma parte; por eso, justamente –y sólo así–, no es un pacto alienante, sino una designación que implica abrirse a la participación efectiva de todos en la orientación del gobierno [GS 65, 68, 75]).

Y atiéndase que esto tiene que ver –de hecho, no digo de derecho ni teológicamente– con esa parte tan importante de la historia de la Iglesia que es la forma –histórica y real– en que los sucesores de los Apóstoles han llegado a ser tales y que, además, implica el modo de ejercer el ministerio; más aún –si cabe– el petrino.

Ahora, dediquen por lo menos un momento a observar que, sin que nos lo hayamos propuesto, la historia de la Iglesia ha traído a colación el concepto de economía, el de cultura y el de política (de este último, hay que decir que en el más noble de sus sentidos). Y que eso nos remite –otra vez– no sólo a Pedro sino a todo cristiano –y a todo hombre o mujer–; porque, concebidas como decimos la economía, la cultura y la política, resultará que toda acción humana es, a la vez, en su etiología o en sus efectos o en aquélla y en éstos, cultural, económica y política, y la Iglesia y el mundo son, por antonomasia, las dos grandes esferas donde tienen lugar las acciones humanas todas. La historia de la Iglesia es, por lo tanto, cultural, económica y política, por más que no sea ni cultural, ni económico, ni político su fin, sino religioso (GS 42).

Por esto último, debo añadir que el quehacer de la Iglesia no debe ser político, económico y cultural como suele entenderse habitualmente. Si el príncipe forma parte de la *polis*, la historia de la *polis* que es la Iglesia no puede reducirse a historia de sus príncipes, por muy amplias que sean sus hazañas y aun contando con todas sus acciones y todos sus efectos. De vernos obligados a reducir la historia de la Iglesia a unos pocos, antes tendría que ser historia de «testigos».

Si todos los recursos son asunto económico, una historia económica de la Iglesia no se podría reducir a la historia del patrimonio inmobiliario y mobiliario de sus diferentes personas jurídicas. Recuerden que Benedicto XVI ha advertido acertadamente –a mi entender– que lo que llama la «vida espiritual» forma parte del desarrollo de los pueblos (y de cada hombre y cada mujer) y que lo que se trata es de lograr

un desarrollo humano «integral»<sup>14</sup>. Sólo le ha faltado añadir que, en consecuencia, la «vida espiritual» es un rubro económico más importante como tal –como verdadero rubro económico– que las peras y las manzanas (y el petróleo y las reservas de platino). La Iglesia cuenta incluso con Dios como «recurso» y, por tanto –además–, los milagros cuando hacen falta.

En cuanto a que ese quehacer sea político –al tiempo en que su fin es religioso–, no hay más que recordar que todos requerimos condiciones morales, sociales y económicas adecuadas (GS 52) a nuestra vocación y que eso forma parte del carácter de *polis* de la comunidad cristiana. Así, que todo sea «político» equivale a decir que se comparte y se acompaña y eso se puede hacer de mil maneras. No puede suponerse que la historia de la beneficencia de la Iglesia responde de manera suficiente –ni con mucho– a este otro renglón. Al menos no responde mejor –digo por principio– que cuando alguien profetiza sobre lo que le espera a la comunidad (y es profecía la denuncia como lo es la bendición).

Si no, podríamos llegar a reducir la historia de la Iglesia a puro esencialismo, del que uno debe huir como del demonio. Sin llegar a eso, nuestra historia como saber sobre la Iglesia –y otras muchas formas de historia– ya peca por exceso de formalización; una formalización de sus quehaceres –culturales, económicos y políticos, por ceñirme a lo dicho– que reducen la propia imagen de la Iglesia y puede redundar en reducción de su propio quehacer histórico.

Digo esto último –que es más grave– porque, a veces, la historia pasa de saber a criterio y, como tal, a informar los comportamientos dentro o en relación con la propia Iglesia. Pondré algunos ejemplos: ¿Qué hubo –de esto que hablamos– detrás de la definición católica de la *Action française* y de los Veintisiete puntos de Falange Española hace menos de un siglo? Entre Maurras y Ramiro Ledesma Ramos, había desde luego diferencias; pero, si es que tenían en común que eran agnósticos como aseguran sus biógrafos, hete aquí que no concebían sus respectivos ámbitos políticos sin que fuesen católicos. Para ambos, Francia y España eran esencias una de cuyas notas principales era el catolicismo. Un catolicismo francés –claro es– como quería ser español el otro<sup>15</sup>. Y eran esencias moralistas además.

Puede que haya quien relacione ambos ejemplos con el peligro del fascismo y, de ese modo, disminuya el alcance que le atribuyo. Para evitarlo, pregúntense si, en realidad, no sucede lo mismo con toda concepción «nacional» de la Iglesia y si, por tanto, vale también todo eso –el reduccionismo– para entender lo galicano, lo anglicano y lo WASP. Somos capaces de nacionalizar incluso lo que presentamos como universal.

<sup>14</sup> Nuevamente, «*Caritas in veritate*: Lectura crítica», donde intento explicarlo un poco más.

<sup>15</sup> El caso de Ledesma y, por comparación, el de Francia, lo estudié en un libro agotado que cuelga libre, sin embargo, en Internet: *¿Fascismo o Estado católico? Ideología, religión y censura en la España de Franco, 1937-1941*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1997, 283 pp.

Hace años, me llamó la atención el papel inquietantemente importante que representaba la *grandeur de la France* en la propuesta regresiva del obispo Lefebvre.

¿Y lo romano? Sí, también lo romano si alguien llegara a dar prioridad o a confundir la pretensión de los católicos de que la Iglesia abarque el universo y todo el mundo se halle en ella con las formas históricas del catolicismo romano. Se entiende fácilmente lo que digo si se piensa en lo que ha supuesto –en la historia concreta y real del mundo– el rito litúrgico latino (y se deduce, en consecuencia, que la historia de la liturgia es una parte sustancial de la historia de la Iglesia). Pero quizá se entienda de otro modo –incluso haya debate– si uno cuenta también con su carácter misional como parte sustancialísima de esa historia y, puesto a ello, se refiere al papel desempeñado desde el siglo XVII por *Propaganda Fide* y lo convierte en arma contra el «patronato regio» de los reyes de Portugal y de España o, a la inversa, ve *Propaganda Fide* como instrumento «nacional», solo que romano. A ambos habría que pedirles que nos expliquen por qué andaba un capuchino español –con la anuencia del rey de las Españas, justo por Nueva España y en pleno siglo XVIII–, fray Francisco Ajofrín, recogiendo limosnas para las misiones de Propaganda Fide en el Tíbet y entorno<sup>16</sup>, siendo así que estaba rodeado de misiones *ad gentes* (americanas) y en la ruta de China que enlazaba con las misiones filipinas. Luego, acaso nos demuestre que todo esto se redujo también a formas «nacionales». Pero eso formará parte de lo que concluyamos al estudiarlo.

En realidad, el mayor sinsentido que puede cometer a estos efectos un historiador de la Iglesia es reducirla a ideología y, a veces, uno tiene la impresión de que la historia de «la propagación (institucional) de la fe» se ha reducido –en parte– a eso, no sólo a institución, sino a ideología (institucional).

¿Como curarse en salud de ese dislate? Reorientando nuestra indagación: no interesa saber si misionaron mejor o peor unos u otros, sino, primero y principal, si misionaron, cómo lo hicieron, qué resultó de todo ello. Sólo al final, puede que deduzcamos que los factores «nacionales» pesaron en los hechos y no cabe negarlo. Pero será difícil si creemos realmente que el que mueve las almas es el Espíritu, y no precisamente el nacional de ninguna nación que no sea la propia Iglesia (entendida como el conjunto de los re-*naci*-dos, o sea regeñdrados).

##### 5. DE LA ECONOMÍA DE DEPENDENCIA A LA HISTORIA DEPENDIENTE: LA FUGA MUNDI Y OTRAS FUGAS

Volvamos a nuestro gozo y esperanza, que es lo que se dice en latín *gaudium et spes*.

Lo que intento llevar a cabo aquí no es un análisis teológico, pero tampoco histórico de *Gaudium et spes*, sino metodológico. Ya sé que, de hecho, lo que he dicho

<sup>16</sup> Francisco AJOFRÍN, *Diario del viaje que por orden de la Sagrada Congregación de «Propaganda Fide» hizo a la América septentrional en el siglo XVIII...*, 2 vol., Real Academia de la Historia, Madrid, 1959.

hasta ahora lleva a pensar que no se ve el camino, o sea que no es una reflexión sistemática. Y no puedo negar que, en efecto, es así. Sólo puedo argüir en mi favor que no se me ha ocurrido proponer un «sistema», sino, primero de todo, responderme a mí mismo a la pregunta que me hacía al comenzar y que –ya se ve ahora– no es tan sencilla como podría parecer; en *Gaudium et spes*, no se trazó un análisis de la situación de la Iglesia en 1965, sino del mundo en perspectiva de la Iglesia. Y lo que me planteé al empezar no fue cuál fue el método con que se hizo ese análisis, sino –fuera cual fuese el método– si también sirve para entender la historia de la propia Iglesia, siquiera en la facies de realidad inserta en el mundo.

Si me hubieran pedido que lo hiciera sobre la constitución *Lumen gentium*, es posible que el asunto fuera distinto o, por lo menos, otra la perspectiva. En *Lumen gentium*, como saben, esas mismas personas que elaboraron *Gaudium et spes* no se centraron en el mundo, sino en la propia Iglesia –aunque hablaran del mundo– y, por lo tanto, puede intentarse hacer lo mismo e incluso habría que plantearse si una reflexión no alimenta la otra y viceversa. En el fondo, me refiero a dos documentos que son complementarios en el sentido de que atañen a dos realidades que podrían considerarse –también– complementarias: la Iglesia y el mundo. En *Lumen gentium*, se habla de la Iglesia (que incluye el mundo) y, en *Gaudium et spes*, del mundo en perspectiva de Iglesia (que no se agota sin embargo en el mundo). Aquí se me propone que dé otro paso y, en vez de examinar el respectivo método, me pregunte si uno de ellos –el de *Gaudium et spes*– sirve para la historia de la Iglesia.

¿Quiere decirse, por lo tanto, que se trata de examinar la Iglesia como historia (real, desde luego)?

¿O deberíamos ceñirnos a la Iglesia –digamos– histórica?

¿No es lo mismo?

Exactamente, no. El mundo es puramente temporal y el de la Iglesia es tiempo escatológico.

El del mundo es también escatológico si se inserta en la Iglesia.

Suele hablarse de ello cuando se trata de la condición de cualquier ser humano, todo hombre y toda mujer, y acaso sea más fácil empezar por esto último y proyectarlo luego sobre el mundo entero y la Iglesia. Lo intentaré con un ejemplo sucedido –o sea una historia precisamente–, a ver si así soy capaz de explicarme mejor que con teorías.

Verán: en un debate que se desarrolló en la Universidad de Navarra y en que tomamos parte personas de diversas instituciones y países, defendí una tesis muy simple, que resultó, no obstante, luminosa para unos, inquietante para otros y puro desasosiego para alguno. Lo que vine a decir es que, si el mundo coincide con el ámbito histórico de lo humano (todo lo humano, todo ámbito y todo tiempo), no hay ser humano –fuera de Jesucristo– capaz de trascender ese ámbito –el mundo– mientras dure la vida que precede a su propia muerte. La trasciende sin duda si permanece injerto en Jesucristo, pero incluso su percepción –y la nuestra– de este mismo hecho

es puramente histórica. No puede ser de otra manera. Por ser historia, lo es incluso nuestra propia percepción de la dimensión escatológica. No hace falta que lo advirtiera Heidegger (aunque fue muy oportuno que lo hiciera).

A lo mejor ustedes consideran, sin más, que eso es así y que es así como entendemos la vida. Pero piensen que lo dicho supone que es imposible abandonar el mundo y que eso obliga a reconsiderar justamente la *fuga mundi* de que Ambrosio de Milán hablaba ya en el siglo IV (y no osaré decir que fue el primero) y luego se adornó en *contemptus mundi*. Y a nadie se le escapa, creo yo, que eso afecta de lleno a una parte fundamental –precisamente– de la historia de la Iglesia (y a la afanosa búsqueda de otras maneras de dar razón de la existencia de los institutos de perfección; insatisfactorias, por cierto, todas las que conozco, si es que este laico se atreve a confesar que la suya ha de ser –aunque no sea– una vida «consagrada» a Jesucristo, o si se le permite concluir que no ve un «testimonio escatológico» en este soliloquio sobre la *Gaudium et spes* –por ejemplo– menor que el testimonio escatológico del hábito de un monje).

Ese planteamiento *Sobre lo positivo de la secularización en la historia* se publicó en su día en una revista de esta misma Universidad y a ello remito si alguien tiene interés por el asunto<sup>17</sup>. Aquí, tan sólo me interesa en la medida en que concierne a la distinción entre historia del mundo e historia de la salvación (de manera que doy el segundo paso anunciado y, sobre la salvación y sobre el mundo, proyecto la afirmación que he hecho sobre la vida de los hombres y mujeres que «abandonan el mundo» y lo hacen –o creen hacerlo– justo para «salvarse»).

¿Por qué dejo de hablar de «historia de la Iglesia» en relación con la historia del mundo y hablo ahora de relación entre esta misma y la «historia de la salvación»? Por mera prudencia. Al llegar a este punto, resulta imprescindible asegurarse de que se entiende por «Iglesia» el cuerpo –que está en el seno (real) de María y, a la postre, es María<sup>18</sup>– formado por el cuerpo mismo de Cristo y cuantos viven injertados en él, en un vivir que, para unos, es mortal y en el que muchos otros han franqueado ya la muerte. Que nadie lo confunda con la «Iglesia histórica» o la «Iglesia institucional» u otros conceptos reductores. Es esa Iglesia que es María la que constituye la salvación, sin más. Aquí y allí.

Una advertencia más: ¿me refiero a esa historia como proceso o como saber? De ambas maneras y, primero, como proceso, porque el proceso va a decirme que no lo puedo conocer –sencillamente– y que, por tanto, en la medida en que la historia del mundo o de la Iglesia dependen de un proceso del que sólo puedo ver parte –al menos, por ahora– tendré que adelantarme a concluir que, entendidas como saber,

<sup>17</sup> *Lo positivo de la secularización en la historia*, en *Memoria y civilización*, xv (2012), pp. 287-300.

<sup>18</sup> El fundamento histórico de la afirmación, en Setefano DE FIORES, *María, sintesi di valori: Storia culturale de la mariologia*, Cinisello Balsamo, Edizione San Paolo, 2005, 580 pp.

la historia del mundo y la historia de la Iglesia son metas simplemente inalcanzables. Las dos, no sólo la segunda.

Pero lo son de una manera paradójica –y esperanzadora o, si prefieren, suficiente para que merezca la pena–: equivalen a esforzarse en desvelar un misterio que nunca se agota, pero que, por lo mismo, no deja nunca de aportar conclusiones, por parciales e insuficientes que puedan ser.

El problema de distinguir entre historia del mundo e historia de la Iglesia –ahora entendidas como realidades que devienen– radica, sobre todo (y claro es que a mi juicio), en que el protagonista más activo es Dios mismo, y eso sucede en ambos casos. La Iglesia no es el mundo; pero vive a la espera (activa además de atenta) de que el mundo se haga Iglesia, y esa dinámica de hechura es cosa de Dios. Por decirselo francamente y en primera persona, tengo la convicción –y no me pidan que se lo explique de otro modo– de que no busco a Dios, sino que Dios me busca –realmente– sólo que lo hace de manera que puedo creer yo mismo que lo busco. Calculo que lo mismo le sucede a mucha más gente, o sea al mundo (casi entero).

Y, si eso no es retórica cristiana, sino dinámica real, es un *connudrum* insalvable. Camino a tientas y ni siquiera sé si avanzo. Lo más que puedo hacer es confiar en que adelanto. Digo como historiador (también, como historiador de la Iglesia; de lo demás que me concierne, no pienso decir cosa alguna).

Imagínense ustedes lo que pensé cuando, ante la muy notable tesis doctoral de Federico Requena sobre el Amor Misericordioso<sup>19</sup>, alguien llegó a la conclusión –y tuvo la franqueza de decirlo– que aquello –el Amor Misericordioso y su historia concreta– era una muestra del tradicionalismo que tanto daño ha hecho a la Iglesia. Me pregunté si es que –los progresistas sobre todo– tenemos la autoridad imprescindible y eficaz para prohibir a Dios que haga incluso milagros con elementos tradicionalistas. Y, claro, imaginé que sonreía.

#### 6. LA POSIBILIDAD DE CONFUNDIR LA AUTONOMÍA DE LAS REALIDADES TEMPORALES CON UNA HISTORIA AMORFA: EL EJEMPLO DE PARACUELLOS DEL JARAMA (1936)

Para distinguir entre historia del mundo e historia de la Iglesia, no me puedo siquiera conformar con el recurso a la «legítima autonomía de las realidades temporales» (que son, ya se comprende, las del mundo).

Autonomía, ¿de quién?, ¿de quien las crea y las mantiene en el ser (o sea las crea constantemente) (GS 36)?

---

<sup>19</sup> Federico M. REQUENA, *Católicos, devociones y sociedad durante la dictadura de Primo de Rivera y la Segunda República: La Obra del Amor Misericordioso en España*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, 359 pp.

Lo de la autonomía de las realidades temporales se refiere al saber y a la necesidad incluso de que cada saber sea autónomo. Ahora bien, que cada ciencia tiene un método distinto y que, por tanto, quienes cultiven esa ciencia tienen que trabajar conforme a él es algo obvio –y reconocido explícitamente (GS 59)–; pero eso es axial porque todo saber es fragmentario y, por tanto, el método apropiado es el que se adecua a la realidad del fragmento, que lo es precisamente de lo real y, por lo mismo, pide también la coherencia entre fe y vida, sólo que, en este caso concebida como adecuación entre realidad (fragmentaria) y método.

Por eso, también esas opciones fragmentarias están insertas en «el ámbito del orden moral» (GS 64), y eso de tal manera que la conciencia de que se trata precisamente de un fragmento da a ese saber –cada saber en su medida– su mayor proyección, la que lo lleva a superar la condición de puro estudio fenoménico, que sólo sirve para eso; en el mejor de los casos, para controlar un fenómeno; en el peor, para dejar en esto y sólo en esto la verdad que uno logra alcanzar (GS 57).

Esa amenaza es más clara –quizás– en la medida en que esas ciencias –saberes fragmentarios como son– afectan al conjunto y el investigador pierde de vista que el objeto de su conocimiento es –en rigor– fragmentariamente global, o sea que engloba únicamente todo lo que concierne a ese fragmento –aunque lo lleve a cabo a escala incluso planetaria–; sería absurdo hacerse la ilusión de que, de esa manera, lo que se abarca es todo lo real (GS 5). Cabe el agnosticismo, desde luego, y cabe –por lo mismo– atestiguar que los fenómenos ocultan o, simplemente, nos orientan hacia un conocimiento que a lo mejor ignora que hay muchas cosas permanentes bajo la superficie de lo que surge o cambia, pero que todo tiene fundamento y ése es Cristo, «que existe ayer, hoy y para siempre» (GS 10). Entendido así –como puro fragmento– y aceptado tal como es, el saber fragmentario se convierte en aliento para ofrecer y después legar un mundo mejor que el recibido.

No se trata, por tanto –¡por favor!–, de sumergir la historia de la Iglesia en una pila de agua bendita. Pero ni el mundo ni la Iglesia son la esfera del mal. Por elemental que parezca, no todos los historiadores tienen la cautela de sacar consecuencias de que también son fragmentarios los puntos de vista de quienes dejaron las huellas históricas que nos permiten saber algo.

Gran parte de los documentos de hoy mismo –y de siempre– son, además, producto de actuaciones para corregir defectos. No solemos levantar acta de lo que hacemos para aplaudir al que hace el bien o para conseguir que aumente el propio bien. Porcentualmente, son más –bastantes más– los papeles que describen el mal que aquellos que describen el bien. Y, sin embargo, el mal no existe sin el bien.

Hablo del mal y el bien históricos (que son los únicos que conozco). No hay derecho a negar la persecución religiosa española de 1936-1939, y eso exactamente por la misma razón por la que no hay derecho a negar los esfuerzos que hicieron muchos –pequeños y grandes– para evitar o para aliviar la persecución o, sencillamente, ayudar a los perseguidos o, sin más, a los que necesitaban de ayuda. Si ustedes se

preguntan quién mató a más gente, tendrán que contar muertos y que cavar cunetas –todos, digo los partidarios de ambos lados, si es que la verdad nos concierne a todos–; pero si quieren saber toda la verdad –en lo posible– o, simplemente, abarcar todos los aspectos –buenos y malos– que queden a su alcance, tendrán que hacerse más preguntas y buscar las respuestas (muchas veces, leyendo de otra forma –con otras intenciones de búsqueda– aquellos mismos documentos redactados para explicar el mal).

Lo he intentado en otro lugar y no es cosa de repetirse, tampoco en este caso<sup>20</sup>. La historia de la persecución religiosa en la España de 1936-1939 se entrelaza completamente con la historia de los esfuerzos por aliviarla o disminuirla o impedirle. A los relatos me remito. No cabe acallar la matanza de Paracuellos, pero sería indigno minusvalorar que la detuvo «el Ángel Rojo» –un anarquista– y que impidió que fuera mayor. Y no hay derecho a que no se hable de los vecinos del lugar que, a la noche, cuando los asesinos se habían ido, iban a ver si había quedado alguien con vida, para sacarlo de allí, llevarlo a una casa a escondidas y hacer lo que pudieran por curarlo.

Y el caso es que lo sé por un relato cuyo narrador no intentaba decirme eso. Pretendía explicar el calvario de su madre, cuando supo que, a su marido, se lo habían llevado precisamente a Paracuellos y alguien le comentó que la gente de Paracuellos hacía eso entre los cadáveres, ver afanosamente si alguien seguía vivo. A su marido no lo habían salvado. Pero nos permitió saber que aquellas gentes hacían lo que podían por curar a quien estuviera en sus manos.

#### 7. EL CONCEPTO DE «SIGNOS DE LOS TIEMPOS» Y EL CASO DE LA PALABRA «SOCIALIZACIÓN» Y SU TIEMPO (1961)

Si doy un paso más y añado otro criterio, advertiré que hace al caso el recuerdo de que Dios escribe derecho con renglones torcidos. Y también pondré ejemplos. Recuerden lo que ocurrió cuando se difundió la encíclica *Mater et magistra* (1961) de Juan XXIII y se vio que empleaba en ella la palabra «socialización». Uno no era siquiera un alevín de historiador cuando oyó la noticia –incluida la del uso de ese término– en «el parte» (era un «informativo» presentado como parte de guerra) de las dos de la tarde que escuchaba todo español por radio si es que quería oír algo justamente a esa hora: la persona que estaba junto a mí –y que pertenecía a la generación de los varones que tuvieron que «hacer la guerra»– exclamó con satisfacción

---

<sup>20</sup> *La Guerra civil como enfrentamiento entre cristianos*, en *Religión y guerra civil española: Gran Bretaña, Francia, España*, ed. por Antón M. PAZOS, Instituto de Estudios Gallegos «Padre Sarmiento», Santiago de Compostela, 2011, pp. 117-148, donde hallarán la base bibliográfica y documental de los casos que cito a continuación.

contenida: «Hasta la Iglesia reconoce que el socialismo es lo mejor» (Él sí se refería, como ven, a «la Iglesia institucional»; él mismo era católico).

Ahora asómense ustedes a un catálogo rico en impresos del siglo XX y verán si ese tempranísimo comentario fue una mera excepción. En España, la palabra «socialización» se había usado durante todo el primer tercio del siglo XX y en la guerra civil (1936-1939) en relación con el socialismo, en efecto; de manera que se comprende que cayera en desuso de inmediato. En lo que sé, hay que esperar exactamente hasta 1961 –el año de la encíclica– para encontrarla en el título de unas páginas: *La propiedad capitalista y la socialización fría*. Se trata de una conferencia de las que se nos daban en «preuniversitario», el curso que enlazaba el bachillerato con la universidad<sup>21</sup>.

En 1962, ya son –que yo sepa– dos los impresos que hablan de «socialización» en el título; tres en 1963; cinco en 1964... Si la Transición (1975-1977) fue el tiempo del «consenso» –todo el mundo empleaba esa palabra– y ahora hemos regresado a «la ciudadanía», fueron años aquéllos de «socialización» y «diálogo». La revista *Cuadernos para el diálogo* se llamó así por eso. Luego –como era época pre-informática–, cuando alguien pudo ver la versión oficial del documento pontificio, redactada en latín, comprobó que no había palabra alguna que se pudiera parecer a «socialización» ni a «socialismo»; había un circunloquio que hablaba de la intensificación de las relaciones humanas. Y hubo personas que se apresuraron a advertir el equívoco. Qué horror.

Fue inútil. Lo eficaz fue el equívoco en medida mucho mayor que el circunloquio redactado en latín. La palabra hizo época hasta el punto de que, justamente en la constitución *Gaudium et spes*, cuatro años después (1965) y en la versión latina, se incluyó esa expresión –*socializatio* (GS 42)– y se probó, de paso, que el latín no había muerto; era una lengua viva, capaz de neologismos.

No me pidan que me pronuncie sobre si aquél equívoco –el que enlazaba la socialización con el socialismo– fue afortunado o no lo fue. Era palabra antigua y, en efecto, en España se había usado –por citar un país que tengo a mano– en sentido de «socialismo» (pero autogestionario). ¿*Colectivización?*, ¿*Nacionalización?* No: *Socialización*, es el título de un folleto que se editó en el Sindicato de la Industria Siderometalúrgica de Barcelona, que formaba parte de la CNT, y eso en 1937, cuando en los campos de batalla corría la sangre<sup>22</sup>.

Pero hablaba también de equívocos como ése –sin duda– y de cosas muchos peores el mismísimo san Pablo cuando dijo en griego lo que san Jerónimo tradujo al latín como *Omnia in bonum*. Y es a la hondura de este hecho a la que me refiero al recordar lo de los renglones torcidos.

<sup>21</sup> El autor, Antonio PERPIÑÁ RODRÍGUEZ, editado en Madrid, s.i., pp. 201-216 de unos *Cursos de conferencias para preuniversitarios (1961-62: octavo curso): La propiedad*.

<sup>22</sup> Barcelona, CNT-AIT, 16 pp.

Sólo que esa sentencia implica algo más. Y me refiero nuevamente a «los signos de los tiempos»<sup>23</sup> de que hablaba al principio.

El concepto es teológico –al menos, en su uso más frecuente– y, entre teólogos, se ha intentado explicar cuándo un hecho es verdadero «signo» de su tiempo y se ha afirmado que llamamos así a los acontecimientos que se convierten en verdaderas lanzaderas que sitúan la historia –desde la propia historia– en la tesitura del cambio (se supone que en la transformación que la orienta a la salvación).

Y, sin embargo, esta definición no basta, a mi entender. Y no porque sea errónea, sino porque todo hecho histórico, aun el más nimio, sirve o puede servir de lanzadera.

Alguien añade: es que además son acontecimientos que «hacen época».

¿El Holocausto, por ejemplo?

Hombre, ante semejante pregunta –justo porque es muy apropiada– hay que tentarse la ropa y preguntarse si esos hechos que «hacen época» no deberán mostrar algún otro añadido para considerarlos «signos de los tiempos». Sí –nos dicen–, se trata de «momentos especiales de Gracia».

Insisto, el Holocausto ¿fue también esto último?

Me parece que el pensamiento del teólogo se expresaría mejor si uniese, en vez de yuxtaponer, las dos definiciones de «signo de los tiempos» que propone a continuación como síntesis. Quedarían así:

Los signos de los tiempos son los acontecimientos decisivos de la historia, dotados de una hondura tal que marcan el desarrollo de la propia historia

y

suponen un salto cualitativo hacia arriba, o sea que elevan la historia por encima de sus contradicciones y la sitúan en la tesitura del designio divino de salvar la creación entera<sup>24</sup>.

El problema es que, a eso, puede acercarse con facilidad –tremendamente relativa y débil– quien los observa a posteriori –por ejemplo, un historiador–, pero no resulta tan fácil descubrirlos en el momento en que suceden o inmediatamente después. El caso idóneo –y principal– lo examina el mismo teólogo: la Encarnación del Hijo de Dios en las entrañas de María la Virgen. Es el signo de los tiempos por

---

<sup>23</sup> En los párrafos que siguen –los que terminan con dos citas sangradas en el texto–, dialogo con el más que notable estudio de Manuel PALMA RAMÍREZ, *La historia humana como décimo lugar teológico: Prolegómenos de una teología de la historia*, en *Antbologica annua*, 55-56 (2008-2009), p. 585.

<sup>24</sup> Estas dos frases, *ibid.*, 585. Pero no las copio literalmente. Las adapto a mi texto, entre otras cosas para eliminar o aclarar detalles que, a mi juicio, en la redacción del autor, no modifican lo que quiere decir, pero me exigirían un *excursus* que entorpecería quizá la comprensión,

autonomasia<sup>25</sup> y, sin embargo, durante treinta años, no debieron de saber de él más de cuatro o cinco personas.

El Holocausto, dejémoslo estar. ¿La caída del muro de Berlín en 1989, en cambio?

Si me lo preguntaran realmente, tendría que recordarles que el derrumbe de los regímenes soviéticos en el centro y este de Europa no comenzó con la caída del muro de Berlín y dudo mucho que se pueda afirmar que culminó con ella. En todo caso, aun aceptado esto último, el derrumbe de esos sistemas comenzó en Polonia y no puede decirse que fue un antecedente secundario. Lo ocurrido en Polonia fue el verdadero detonante de lo que siguió en media Europa, incluido Berlín.

Y, sin embargo, en 2014, no se recordó en medio mundo lo ocurrido en Polonia, sino lo sucedido en Berlín y –sólo en algún caso– hubo quien aludió a ese otro «antecedente».

Pero es que, aunque no hubiera sido así, ¿cabría preguntarse si el derroche de gracia tuvo como escenario el país polaco o el muro de Berlín (o los dos y en cuál más)? Preguntárnoslo, cabe; responder cabalmente, no. Si acaso, con la cautela de quien observa un signo y se le pide que exprese una opinión, uno se atrevería a decir que –a lo mejor– fue mayor en Polonia que en Berlín. Y usted podría replicarme que, a su modo de ver, fue lo contrario, si es que se dio la circunstancia de que fueran más los polacos revolucionarios de los años ochenta que hicieron la revolución «en estado de gracia» que los germanos que rompieron el muro.

Para salir de dudas, tendríamos que preguntárselo a Dios y –sobre todo– obtener respuesta.

Uno aconsejaría por eso acentuar –todavía más– la prudencia y decir que «los signos de los tiempos» no pasan, en rigor, de atisbos verosímiles y, sobre todo, que es un concepto que se acuñó con la intención de explicar por qué, en la Iglesia, hay una capacidad de análisis de la realidad (presente) que podría ser más certera –podría ser– que la de quienes no comparten los criterios de discernimiento que nos brinda la Iglesia.

Pero cuidado con el discernimiento, que fue lo elegido por Eva y se equivocó.

Como mucho, el historiador estará capacitado para ver «signos de los tiempos» en el pasado precisamente porque ya ha habido «tiempo» para que la virtualidad de esos hechos se haya desarrollado en la medida que fuere. Pero saber –lo que se dice saber– el alcance de cada hecho –también como hecho salvador, salvífico–, eso sólo podrán saberlo (y supongo que algunos solamente) al final de la historia.

De facto, teólogos ha habido que han llegado más lejos: han propuesto primero una teología de la historia –que puede ser o no certera– y, luego, se han animado a interpretar el devenir histórico concreto a partir de esa clave, y el resultado es es-

---

<sup>25</sup> *Vid.* de nuevo PALMA, *loc. cit.*, 551.

perpéntico. La propia afirmación –cristiana do las haya– de que el mal requiere del bien para existir puede trocar la imagen del devenir histórico en proceso dialéctico tan simple como el de los marxistas más acartonados de los años sesenta y setenta del siglo XX. La Burguesía, el Proletariado, la Aristocracia o la Nobleza sustituían a las personas físicas reales y eran sujetos éticos activos. Añadan ahora, simplemente, la conclusión de que *omnia in bonum* y que, por tanto, justamente es así, dialéctico el proceso y que, en efecto, la protesta de los débiles siempre deja el residuo de la justicia que reclaman y –atención (porque lo precedente es cierto a mi entender)– que es justamente eso –el fracaso reivindicativo del pobre que muere y, sin embargo, deja poso– lo que mueve no tan sólo la historia del mundo, sino la propia historia de la salvación. Concluirán que, al final de todo, se logra igual el paraíso de que habló Marx como el que Dimas evocó cuando estaba en la cruz junto a Jesús<sup>26</sup>.

#### 8. ENTRE LA HISTORIA COMO RETORNO ETERNO Y LA HISTORIA COMO PROGRESO CONTINUO, LA HISTORIA EN ESPIRAL

La pregunta que habría que hacerse es esta en consecuencia (y claro es que a mi juicio): «los signos de los tiempos» ¿son meros signos –y es suficiente que sean eso– de que hay aspectos de esa época concreta que son buenos y que, por tanto, apuntan hacia la salvación (e incluso, de ese modo, son su historia o forman parte de ella)?, ¿o hay que añadir que eso supone que el mundo de hoy es más perfecto –y salvífico– que el de ayer? En este último caso, la historia ¿gana «altura»? ¿Hay una «altura de los tiempos»?

El de la «altura de la historia» es un concepto filosófico y cotidiano: ambas cosas. Todos sabemos que «hay que estar a la altura de los tiempos» incluso cuando se elige la corbata o la forma de los zapatos. Pero, además, hay que preguntarse por qué Ortega dedicó un capítulo de *La rebelión de las masas* justo a eso, a «la altura de los tiempos», y no habló en él –si no me falla la memoria– de corbatas ni de zapatos<sup>27</sup>.

En realidad, ese concepto –expresado como «edad»– está ya en Hegel y me parece preferible acudir a Zubiri y ver cómo sitúa este otro concepto –el de «edad de la historia»– en el análisis que hizo de los diversos ámbitos de la realidad en que una

<sup>26</sup> Sin duda, la mejor reconstrucción que conozco de la posible idiosincrasia del personaje, en Guillermo ROVIROSA, *El primer santo cristiano: Dimas el ladrón*, Ediciones Voz de los Sin Voz, Madrid, 1991, 123 pp., y hay ediciones anteriores (así, en Zyx, Madrid, 1998, 138 pp.) La publicó y difundió el autor en ciclostil en 1960. Está recogida también en sus *Obras completas*, 6 vol., Ediciones HOAC, Madrid, 2010.

<sup>27</sup> Reflexiones sobre el concepto orteguiano, en José M. DÍAZ ÁLVAREZ, *El héroe realista como modelo moral: Algunas reflexiones sobre la ética de Ortega y Gasset*, en *Interpretando la experiencia de la tolerancia*, ed. por Rosemary Rizo-Patrón de Lemer, Fondo Editorial de la Universidad Católica del Perú, San Miguel, 2006, pp. 511-515.

acción humana –toda acción– está condicionada y, simultáneamente, es eficaz, y eso porque uno de los ámbitos que señaló fue justamente el de la historia –como realidad que deviene, no como saber acerca de ese devenir–, y, concretamente, la «altura» que la historia como realidad alcanza en cada instante<sup>28</sup>.

Aquí nos interesa ese concepto en la medida en que conjuga dos aspectos distintos de esa misma realidad que es el proceso histórico. El primero, lo vimos ya: hay cosas que pueden suceder en una época y no es posible que sucedan en cambio en otra. El segundo sigue al primero: se trataría de averiguar si eso ocurre porque la historia es progresiva.

¿La del mundo o la de la Iglesia (o sea la de la salvación)?

Vamos por partes: he rechazado la interpretación dialéctica de la historia –a partir de una teología–, pero no se me ocurriría negar que hay dialéctica y que es histórica, o sea realmente eficaz.

Eso, primero. Segundo, me sorprende el simplismo de la filosofía dieciochesca del progreso continuo, pero no negaría que el progreso es tendencialmente acumulativo; tiene tendencia a permanecer y, con ello, a sumarse y servir de base para un mayor progreso que haga por tanto el mundo aún mejor de lo que es.

Ahora sí me parece que haría falta traer a colación las distinciones de Zubiri y otros filósofos sobre las diferentes dimensiones –todas ellas históricas– en que repercuten las acciones humanas –todas sin excepción– en lo real. En puridad, la propia historia de la filosofía sobre el tiempo es aleccionadora. Intentemos jugar con las dos grandes líneas de pensamiento que se han desarrollado sobre ello durante siglos: la comprensión del tiempo como un proceso circular –y, por tanto, el retorno eterno– o la comprensión de la historia como proceso progresivo. ¿Podríamos decir que se sobreponen, en rigor, varios ciclos que acaban allí donde empezaron (el ciclo del día, el de la fertilidad, el del año, el de la vida de cada ser humano, el de cada cultura y vuelta a empezar), pero que esa múltiple circularidad es –ella misma– progresiva, no un eterno retorno?

¿Es algo semejante a un progreso espiral?

¿Será que cada uno de esos ciclos se pretende vivir como mejora y, en conjunto –a pesar de que muchos o pocos de ellos puedan ser regresivos de hecho–, dejan un poso precisamente de mejora (precisamente de mejora) y ese poso queda en la base donde vuelve a empezar cada uno de los ciclos, que, por tanto, van ganando en altura, es decir: recomienzan en una base superior a cualquier otra anterior?

Ante todo, querría salir al paso de cualquier simplificación (máxime, que propicie uno mismo). He enumerado cinco ciclos (el día, el de la fertilidad, el del año, el de la vida de cada ser humano y el de la cultura) sin afán alguno exhaustivo.

<sup>28</sup> Vid. Ignacio ELLACURÍA, *Filosofía de la realidad*, UCA Editores, El Salvador, 1990, pp. 445-459.

Tampoco creo que sean aleatorios, la verdad. Me parece que todos ellos son ejes principales de la existencia temporal. Pero –para empezar por uno de ellos– la cultura no es una; las culturas son multitud y muchas de ellas constan de multitud de subculturas. Cada comunidad humana –de cualquier género (devocional, deportiva, científica..., la que sea)– tiene sus propias subculturas y cada ser humano se integra en varias comunidades distintas y comparte, por ello, diversas culturas (o subculturas, llámenlas como quieran).

El día es uno mismo para toda la humanidad. Pero no lo es de la misma forma.

Y lo mismo sucede con el año, que, además, resulta –él mismo– de la combinación de ciclos diferentes (por lo pronto, el solar, el lunar), que generan esa diversidad de ciclos multianuales que llegaron a distinguir en Mesopotamia (y permitió posiblemente a unos «magos» descubrir que una estrella concreta era la de Jacob, esperada durante siglos).

Eso en primer lugar. En segundo, los ciclos que se dan en la historia –en la vida de cada hombre y en los diversísimos grupos que se han formado y formarán– son de muchos más tipos y pueden ser casi infinitos. Por tanto, al aplicarlo al método, no me parece equivocado contar con esos cinco; pero no se me ocurriría rechazar –incluso como parte del método histórico– todos los demás ciclos que me ponga de manifiesto la propia historia (claro es que la real, la sucedida).

Tercero, se nos insiste con razón en que esos ciclos son el ámbito del libre discernimiento humano y que, por tanto, pueden dejar regreso o retroceso –y no progreso– si las opciones son erróneas hasta el punto de que superen los aciertos. La ilustración más socorrida –y con razón también– es la historia del siglo XX, el más sangriento conocido desde que el mundo es mundo<sup>29</sup>.

Y hete aquí que la fe cristiana ya alerta en ese punto de partida y hace ver que todos y cada uno de esos ciclos –del día a la cultura más todos los que ignoro– no son tan sólo el ámbito de la libertad de cada hombre y cada mujer, sino también de Dios, que está empeñado en que toda mujer y todo hombre –todos sin excepción– se salven (y que eso ocurra, claro, en su propio ciclo vital, que pasa a ser, en esa perspectiva, el ciclo decisivo para cada mujer y cada hombre).

Por tanto, esa prioridad que concedíamos al ciclo vital de cada ser humano no relega al olvido los demás ciclos (el del día, el de la fertilidad, el del año, el de cada cultura y otros que puedan distinguirse). Todos ellos se implican mutuamente entre otras cosas porque lo que los constituye a todos ellos es la acción humana concreta (todas las acciones humanas concretas), que, como tienen el punto de partida –siempre– en una percepción que actúa los hábitos y contribuye de esa forma a proponer

---

<sup>29</sup> Lo intenté explicar en «Formas comunes de pensar en el siglo XIX» y «El siglo XX como revolución mental», en *Historia del mundo contemporáneo: De la revolución a la globalización*, dirigida por Federico MARTÍNEZ RODA, Tirant lo Blanch, Valencia, 2008, pp. 777-906, 2ª ed., 2010.

opciones –como dijimos al hablar del concepto de «cultura»–, no se reducen nunca a aquello que es factible por esto último –la concreta capacidad de cada hombre para decidir entre opciones e incluso crearlas–, sino la posibilidad de hacerlas realidad fuera de sí; posibilidad que pone en juego, en cada acción humana, todo lo que hace al caso, incluso aquello que no cuenta con la condición de ser libre, las cosas y sus leyes matemáticamente definibles (que hay que conocer sin embargo para hacer uso libre de ellas) y las que no sabemos, por lo tanto, si podremos definir algún día o se caracterizan justamente por la indeterminación de que hablara Heisenberg<sup>30</sup>.

Las realidades inertes, de ese modo, y sus posibles ciclos forman parte también de ese enjambre de ciclos.

#### 9. UNA COSA ES LA ACCIÓN HUMANA COMO HISTÓRICA Y OTRA EL MORALISMO HISTORIOGRÁFICO: MEJOR, NO DESDEÑEMOS PROFECÍAS, MILAGROS Y TESTIGOS COMO AGUJAS DE MAREAR

Eso de un lado. De otro, el efecto de cada acción humana se entrelaza con todas las demás acciones humanas de otros y, en consecuencia, contribuye a generar una realidad –un cambio en lo real– que es simplemente inabarcable para el conocimiento y la comprensión de una sola persona (y hasta de muchas que se aunaran para entender completamente lo real).

Sólo que eso supone, en todo caso, que aún hemos de añadir un ciclo previo al día (y por supuesto a la fertilidad, al año, a la vida mortal y a la cultura) que es el de cada acción humana precisamente; ciclo en el cual se implican mutuamente también los demás ciclos.

Y todos ellos son –también la acción humana– territorios en los que se carean –por decirlo de esta manera– la libertad humana y Dios como quien interviene en la historia (y, por tanto, en la historia de la acción, la del día, la de la fertilidad, la del año, la de la vida mortal de cada ser humano, la de la cultura y cuantas puedan distinguirse) y, al mismo tiempo, las trasciende.

Se encarna en ellas de tal suerte que las encarna en él, o sea en su trascendencia. Y resulta que justo eso es lo que llamamos –y, a mi modo de ver, sólo a eso deberíamos dar el nombre de– «Iglesia». Al cabo, trascenderlas es «salvarlas».

¿Queda, de la combinación de todo eso, por lo menos un poso que permita pensar que cada ciclo se reanuda en una altura superior, por ligera que sea la ganancia?

---

<sup>30</sup> La última edición española que conozco, Werner HEISENBERG, *La parte y el todo*, Ellago, Castellón, 2004, 315 pp. También, Cathryn CARSON, *Objectivity and the scientist: Heisenberg rethinks*, in *Science in context*, XVI, 1-2 (2003), pp. 243-269.

No es posible probarlo de una manera empírica (o, al menos, no veo en este instante cómo hacerlo con entera seguridad). Pero el *omnia in bonum* de Pablo se resiste a dejarme que responda que no hay ganancia siempre.

Si acaso, me curaré en salud y les recordaré que, «muchas veces» Dios manifiesta la fuerza del evangelio «en la debilidad de los testigos» (GS 76).

De esa manera, claro que hay siempre ganancia y puedo concluir que –a lo mejor– es así la historia de la salvación.

De lo que ya no puedo estar seguro es que sea así la historia del mundo. ¿Lo es en realidad?

Si he de responder francamente, la verdad es que me sorprende hasta qué extremo los historiadores tendemos a presentar la historia del mundo –ahora digo el saber histórico– en términos abrumadoramente morales, como si fuésemos verdaderos sacerdotes –o sacerdotisas, según los casos– que renuncian a confesar pecados en el confesonario, o sea en privado, y optan por la denuncia profética.

No me refiero tanto a los historiadores de la Iglesia –que también–, sino a todos. El sinfín de historiadores que estudian las «oligarquías urbanas» de la edad moderna o la «reproducción social» de los poderosos o la «explotación del proletariado» maneja –quizá sin darse cuenta– criterios éticos que podemos llamar –con la mayor comodidad– cristianos, aunque sea para poner de manifiesto los males que se hicieron y hasta que los hicieron los cristianos. Y eso me parece fundamental, aunque lo rehúyo en mi propia tarea (y pediré todo el perdón que sea necesario si alguien encuentra en ella rastro alguno de que no logro rehuirlo) porque, así las cosas, quien rehaga como cristiano –o intente rehacer– la historia de la Iglesia tendrá que comprender –sin duda alguna– la historia del mundo; quiero decir la historia «profana». Descubrirá, seguramente, que no pocos de los testigos de que la encarnación es cierta formaban parte al mismo tiempo de las «oligarquías urbanas» (san Isidoro, san Francisco) y sus comportamientos al respecto aunarán –o distanciarán– el simultáneo devenir de Iglesia y mundo.

Pero eso nos descubre que, en último término, el historiador de la Iglesia ayudará o podría ayudar a entender la historia profana no sólo como historia de injusticia o justicia y de liberación o encadenamiento, sino a modo de historia anunciada e «intervenida». Así, podrá entender mejor –quizá– «los signos de los tiempos» (en ese caso, los pasados) y dar respuesta a la pregunta sobre la relación que pueda haber entre ese concepto y el de «altura».

¿Pero no habíamos quedado en que no había forma de saberlo?

En efecto. También habíamos quedado, no obstante, en que se trata de un fracaso rentable; porque uno nunca llega a hallar una respuesta enteramente satisfactoria, realmente definitiva. Pero, en el intento, aprende mucho.

Y, además, hay ya precedentes cuyo valor metodológico podemos preguntarnos ahora. Recuerden concretamente que hace siglos se citan realidades precisamente históricas –las profecías, los milagros y los testigos– como señales elocuentes –justo

por ser históricas– de la veracidad de la Encarnación, la Resurrección y la Iglesia (y la salvación).

Si les parece de antemano que eso tiene que ver con esta última historia –la de la salvación– pero no sirve para nada que concierna a la historia del mundo, inténtenlo a la inversa: despojen de profecías, de milagros y de testigos la historia del mundo y verán lo que queda (y, sobre todo, si se puede entender cabalmente). Hay quien lo ha hecho –ha narrado la historia del mundo (el cristiano en concreto) sin esas presunciones– y, a lo sumo, ha conseguido que uno quede perplejo y se pregunte si es que vale la pena continuar la lectura del consiguiente libro. Sin mención de la Encarnación como hecho histórico –y milagro que constituye el eje de la historia que sigue–, Jesús queda en pobre hombre que fue discípulo de Juan (el Bautista) y que, a la muerte de éste, se animó a sucederle en un empeño que lo llevó a la muerte en cuatro días. Luego, sí, sus discípulos –los testigos– se empeñarían en decir que había resucitado y que todo lo sucedido había ocurrido «para que se cumplieran la ley y los profetas» –las profecías–, pero no supieron decirnos cuáles eran las profecías que se cumplieron.

A eso sigue –como parte del mundo– la historia de la Iglesia que crearon y, como falta el fundamento –la pervivencia operativa de aquel que se encarnó y así pervive en ella–, se impone pronto la conveniencia de advertir que, inicialmente, las maneras de transmitir lo que Jesús dijo en vida mortal fueron muchas, y otras tantas, por tanto, las «iglesias» y que, como bien dijo Celso en 178, se impuso la más fuerte, que hay que llamar por tanto –y se le llama– «la Gran Iglesia».

Pero se entienden como «iglesias» y, por lo mismo, como «pueblos» –«comunidades» es la palabra usual– que son –como toda comunidad humana– «políticos», cierto que en el sentido noble de la palabra. Lo malo es que su historia principal no es la de tales «pueblos», sino la de los «príncipes» que los guían y que pretenden imponerse –en el puro y nudo poder– con la ortodoxia como arma (y que invocan todos hasta que triunfa la de aquellos que son más fuertes).

Los primeros siglos de historia son ya, por tanto, una lucha política –ahora en sentido restrictivo e incluso coloquial–, una larga batalla por conquistar *polis a polis* para reinar sobre ellas de modo que la sucesión apostólica se convierte de hecho –en su historia– como una pretensión de construir una federación mancomunada de príncipes que aportan las ciudades cuya sede episcopal calientan.

Absurdo.

Pero real. Acabo de expresar mi opinión sobre una de las síntesis mejores –presentada además como la más respetuosa (entre las grandes y «científicas») con la Iglesia católica– que se han publicado en los últimos años acerca de la historia del cristianismo como hecho del mundo. Permítanme que no la cite. Soy coautor de esa obra y necesito tiempo para reponerme y, después, asimilar el asombro.

¿Quiere decir todo eso que habría que trazar la historia de la Iglesia como la de las profecías, los milagros y los testigos? Quiere decir más bien que una manera de empezar a entender esa historia concreta como fue –la historia real, sin esencialis-

mos, pero historia real de la presencia de Dios en ella y de la operatividad de esa presencia suya– estribaría en saber cómo se han entendido las profecías, la encarnación y la resurrección –por lo pronto– en cada momento histórico y en qué medida han llegado a «socializarse» –precisamente socializarse– esas creencias hasta el punto de encarnar en comportamientos que son los que hacen de alguien un testigo cuya coherencia convence (GS 21).

De los testigos, solo advertiré que precisamente –porque concierne al método– el punto de partida de su papel en la historia de la Iglesia debe ser el que expuso san Ireneo –cristiano de tercera generación; recordémoslo– según el cual es una suerte enorme que contemos con escrituras –digo ambos testamentos– y con la tradición de los apóstoles (*traditio apostolorum*; en realidad, *traditio ab apostolis ad ecclesiam*)<sup>31</sup>. La *traditio* de los testigos es hilo, por lo tanto, de esa historia *ad ecclesiam* y, en consecuencia, forma parte de ella. Bien entendido que, por eso, será –probablemente por no decir seguro– una historia de la fidelidad y la de la infidelidad –de la Iglesia– a la *traditio ab apostoles*. Y es el discernimiento entre esas dos opciones –entre infidelidad y fidelidad– lo que nos brindan los testigos.

La prioridad personal, por tanto, en esa historia de la Iglesia, no corresponderá a los príncipes –tampoco a los que han ocupado la sede de Roma– sino como testigos, en la medida en que lo fueron realmente y sin excluir a los otros testigos, incluido el harapiento y el que eligió el desierto como su propio «mundo» (del que no había *contemptus* posible).

Del milagro diré que es la irrupción, la quiebra del presente, y el testigo –en tal perspectiva– aquél que lo trasmite de tal modo que viene a ser encarnación él mismo y, como encarnación, es profecía o, si lo quieren así, testimonio de que la profecía continúa cumpliéndose (y, en unos casos, vierte sangre por ello y, en otros, sencillamente se consume).

Se consume –se entiende– precisamente en calidad de testigo, que es calidad de mediador –si se prefiere, sacerdote (del sacerdocio universal de los cristianos)– y, por tanto, pastor de todo y todos los demás en la medida en que todos sus actos –igual que los de cualquier otro hombre o mujer– modifican la realidad, solo que, en su caso, la hacen cristiana; quiere decirse buena y salvadora.

Y eso, ya lo creo que ofrece raudales de preguntas históricas. En realidad, es justamente ahí donde la historia de la Iglesia puede acercarse más a la historia del mundo; en ambos casos, se trata de saber cómo se ha hecho cristiano el mundo o ha dejado de hacerse, y eso atañe, obviamente, a todos los quehaceres sin excepción.

Pero sin escamotear el milagro o la profecía. O sea sin ocultar si lo que ocurre corresponde a aquello que se dijo en «la ley y los profetas» ni prohibirle a Dios que

---

<sup>31</sup> Sobre la diferencia entre ambas expresiones, Jean DANIÉLOU, *Mensaje evangélico y cultura belenística: Siglos II y III*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2002, pp. 145-147.

haga milagros o, si los hace, marginarlos como realidades que «no necesitamos». ¿Qué sabemos nosotros qué es lo que nos conviene –lo que necesitamos en rigor– en cada instante? ¿Cómo podré ningunear el recurso de Dios más extremoso a nuestros ojos –el milagro– al que acude –y por eso es recurso– con el fin de intervenir precisamente en la historia que intento conocer?

No basta consignar la Encarnación y la Resurrección. Eso ¿me libraré de preguntarme sobre el alcance histórico –siquiera sea como signo del tiempo– del rosario de apariciones de María que jalonan la historia, y en especial del siglo XVIII en adelante? Ni aunque los considere meros fenómenos de opinión, podría escamotearlos.

¿Negaré que coinciden –para empezar, sólo que coinciden– la culminación esclerótica del intelectualismo aristotélico en Suárez a comienzos del siglo XVII y, en pleno siglo XVII justamente, el comienzo de ese rosario de advertencias –visiones, locuciones...– que enlazan de manera ininterrumpida –precisamente desde entonces– a Margarita María de Alacoque con el Amor Misericordioso en el siglo XX<sup>32</sup>? ¿Me taparé los ojos para no ver que eso último se comprende –quiero decir que es una opción posible comprenderlo de esta manera– como señales reiteradas, crecientes, de que la verdad no va por ahí, por el intelectualismo de marras, ni el legalismo ni el moralismo ni el voluntarismo que se almacena en él, y que acaso seguimos por una vía muerta –en ese orden de cosas– desde hace cientos de años –atención– hasta hoy mismo?

\* \* \*

No tengo la menor intención de convencerles de que esta interpretación vaya a misa. Digo, sencillamente, que no puedo negarme a hacerme preguntas sobre ella y buscar respuestas. Otra cosa sería que me quedara en eso y que a eso redujera, por tanto, la historia de la Iglesia (y no digamos la del mundo).

---

<sup>32</sup> Sigue siendo una lectura sumamente reveladora la *Historia de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, en la vida de la venerable madre María Margarita, religiosa de la Visitación de S[an]ta María del Monasterio de Paray Le-Monial en Carolois, escrita en francés por Juan José Languet, traducida a nuestro idioma por Juan de Loyola*, 2 vol., Imprenta Real Mayor, Sevilla, 1826-1827.