
Gonzalo Redondo. Aproximación a su concepción de la historia

José Luis ILLANES

Director del Instituto Histórico San Josemaría Escrivá de Balaguer
jillanes@unav.es

El profesor Gonzalo Redondo –uno de los historiadores españoles más significativos de la segunda mitad del siglo XX– no ha dedicado ningún libro a la filosofía de la historia. Sin embargo intentar describir el trasfondo filosófico-teológico sobre el que se estructuran tanto su modo de entender la historia como su práctica historiográfica no es tarea difícil ya que en sus grandes obras, desde *La Iglesia en el mundo contemporáneo* (1979) hasta el monumental estudio sobre *Política, cultura y sociedad en la España de Franco* (1999/2009), nos ha dejado no sólo un ejemplo claro de su forma de proceder, sino, además, amplias y detalladas introducciones en las que expresa su pensamiento con claridad.

«Si la historia es el estudio de los actos del hombre –de lo que el hombre hace en cuanto hombre–, para comprender la historia, para que ésta no quede reducida a una simple enumeración de fenómenos es necesario saber por qué actúa el hombre, qué es lo que el hombre quiere al hacer lo que hace». Son palabras escritas al final del prólogo del tomo XIII de la *Historia Universal* promovida por Ediciones Universidad de Navarra y dedicado al periodo que va desde 1919 a 1945. Gonzalo Redondo las prolonga con la apostilla siguiente: «Por paradoja, lo primero que habremos de abordar es la pérdida del sentido del hacer humano que fue desvelado brutalmente por la I Guerra Mundial y que desde entonces se conoce con el nombre de crisis de la cultura de la Modernidad»¹.

Me ha parecido oportuno comenzar con esta cita, circunstancial puesto que introduce a un periodo concreto, pero profundamente expresiva ya que en esas líneas se encuentran condensadas algunas de las más importantes convicciones que sostuvieron su labor historiográfica. De una parte, su comprensión humanista –por no decir humana, en el sentido más hondo del vocablo– de la historia. Y, de otra, lo que podríamos calificar como su filosofía de la historia, y particularmente de su interpretación de la historia contemporánea, periodo que constituyó siempre el objeto de su estudio y de su investigación.

¹ *Las libertades y las democracias, Historia Universal*, t. XIII, Eunsa, Pamplona, 1984, pp. 21-22.

LA HISTORIA COMO HISTORIA DE LA CULTURA

¿Cómo entendió la historia Gonzalo Redondo? ¿Como puede, a su juicio, caracterizarse o definirse la historia, entendiendo por tal la historia que narra el historiador (*Historie*) y, a través de ella, lo real y empíricamente acontecido (*Geschichte*). El profesor Redondo se ha expresado al efecto de forma neta: «No hay más Historia que la Historia universal. Historia universal en el tiempo e Historia universal en el espacio. La comprensión de la Historia precisa la comprensión de la totalidad»².

Son palabras que, por su amplitud y por su tono, podrían evocar a Hegel y a su consideración de la Historia universal como la fuerza portadora de la plenitud del sentido, como el proceso a través del cual se despliega y se da a conocer el sentido último de lo real, hasta el punto de poder decirse que la Historia universal es, en y por sí misma, el Juicio universal. Sólo que el planteamiento de Gonzalo Redondo se sitúa en las antípodas del inmanentismo hegeliano. El sujeto del acontecer no es, a sus ojos, un género, una humanidad colectiva en la que el ser concreto se subsume, sino precisamente ese ser concreto.

«La Historia –leemos pocas líneas después de las recién citadas–, que no es otra cosa que la vida de los hombres y por tanto vida-en-el-tiempo, tiene como sentido último que el hombre, en su seno, en el mecerse de su ritmo, llegue a ser hombre». Es decir, prosigue, con frase que le gustaba repetir, «que cada hombre llegue a ser lo que tiene que ser». «Es claro –añade cerrando las puertas a toda posibilidad de equívoco– que todas estas afirmaciones presuponen la realidad de un Dios que es Creador (que ha hecho al hombre de una forma determinada) y Providente (que marca las pautas esenciales a las que habrá de ajustarse el hombre para llegar a ser lo que tiene que ser)». En suma, «de un Dios Creador y Providente», y ello con especial relación a «un ser –el hombre– que Él mismo ha creado como libre»³.

Dejemos de momento el horizonte al que abre esta última frase, para ocuparnos de las que preceden. Y hagámoslo formulando una pregunta: si la historia no es otra cosa que la vida de seres abiertos a la eternidad, ¿que sentido tiene la afirmación neta antes citada: «no hay más Historia que la Historia universal»? ¿Se trata acaso de una declaración tajante que queda luego suspendida en el vacío? En modo alguno. Esas palabras apuntan al núcleo mismo del modo de comprender la historia y el trabajo del historiador que caracterizaron a Gonzalo Redondo. La historia es, a sus ojos, ante todo y sobre todo, historia de la cultura. Hacer historia es aspirar a captar las líneas configuradoras de cada momento cultural y referir a ese núcleo configurador la totalidad de los acontecimientos y de las realidades. «La comprensión –cite-

² *Historia de la Iglesia en España 1931-1939*, t. I, *La segunda república (1931-1936)*, Rialp, Madrid, 1993, p. 15.

³ *Ibidem*.

mos de nuevo sus palabras– de aspectos parciales de la Historia –la Historia de países o épocas determinadas, la Historia de grupos sociales o de particulares actividades humanas– sólo puede hacerse recta y verazmente en relación con el estudio y conocimiento de la totalidad histórica»⁴.

Ciertamente, escribe en otro lugar, esa pretensión de totalidad o, dicho en otros términos, la pretensión de caracterizar épocas históricas, no autoriza simplificaciones, sino que reclama un trabajo historiográfico sincero y exigente. «La considerable complejidad de los acontecimientos históricos –su protagonista es ese complejo ser que es el hombre– obliga lógicamente a matizaciones cuidadosas a la hora de exponerlos y, más aún, a la de indagar las causas que los desencadenaron. Toda simplificación en este orden de cosas comporta el riesgo de la falsificación. La atención ha de ser máxima. Lo cual –prosigue expresando así el aspecto positivo de su metodología– no quiere decir que en cada determinado periodo histórico no sea posible captar un haz de ideas peculiares que condicionan los tiempos y les otorgan su perfil propio»⁵.

Ejemplo claro de este planteamiento nos lo ofrecen, por lo demás, los dos volúmenes que publicó en la *Historia Universal* promovida por Ediciones Universidad de Navarra, en los que se encuentran las frases hasta ahora citadas⁶. En uno y en otro volumen, sea para proceder a la consideración de la época histórica que presencié el auge de lo que califica como «ideología liberal», sea para dar entrada al análisis de lo que presenta como «crisis de la cultura de la Modernidad»⁷, el profesor Redondo, haciendo gala de una profunda erudición, sitúa al lector ante un escenario enormemente amplio y variado por el que desfilan representantes de las ciencias y de las artes, de la economía y de la técnica, de la física y de la astronomía, de los saberes humanistas y de los científico-positivos, de los movimientos sociales y de los políticos. Y ello no de forma meramente yuxtapuesta o meramente erudita sino presentándolos como piezas de un mosaico o *puzzle* formada por piezas muy variadas pero que cabe integrar en un conjunto. Es pues tarea del historiador esforzarse por captar el sentido que une esas diversas piezas y, en consecuencia, mostrar cómo en cada una de ellas se refleja el modo de comprenderse a sí mismo y de comprender el mundo que son propios de la cultura que en cada caso se examina⁸.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *La consolidación de las libertades, Historia Universal*, t. XII, Eunsa, Pamplona, 1984, p. 13.

⁶ El tomo XII, titulado *La consolidación de libertades*, y el tomo XIII, *Las libertades y las democracias*, ambos ya citados.

⁷ Los dos tomos están concebidos como una unidad, de modo que el primero aspira a describir las primeras fases de un proceso que desembocará en una crisis de la que se ocupa el segundo.

⁸ A lo largo de sus escritos, Gonzalo Redondo ofrece diversas definiciones de cultura, aunque privilegia la siguiente, en la que, como es fácil advertir, acabamos de inspirarnos: la cultura es «el conjunto de las convicciones que conforma a cada uno de los determinados modos que el hombre tiene de auto-comprenderse prácticamente y a las formas de comportamiento que se derivan de dichos modos de auto-comprenderse» (*Las libertades y las democracias*, cit., p. 27).

Un segundo ejemplo, igualmente significativo de su especial atención a la historia y desarrollo de la cultura, es su modo de proceder en uno de los campos que cultivó: la historia de la Iglesia y, en general, del pensar y actuar cristiano. Tanto en *La historia de la Iglesia en el mundo contemporáneo* (1979) como en la *Historia la Iglesia en España (1931-1939)* (1993) y en las posterior *Política, cultura y sociedad en la España de Franco (1939-1975)* hace referencia a una vasta gama de acontecimientos y realidades eclesiales, pero es obvio a la vez que la perspectiva que especialmente le atrae es el análisis de la conexión e influencias, en un sentido y en el otro, entre la Iglesia y la cultura de cada periodo histórico⁹.

SENTIDO DEL HISTORAR Y ACTITUD DEL HISTORIADOR

La historia es historia de la cultura o también, habida cuenta de la mutabilidad que caracteriza sea al hombre individual sea a las colectividades humanas, de las culturas. Si bien al hablar de culturas debemos tener en cuenta –si queremos atenernos al pensamiento de Gonzalo Redondo– que no estamos ante un mero sucederse de constelaciones culturales que simplemente acaecen unas después de las otras, sino ante un proceso. Más concretamente un proceso que autoriza a emitir juicios de valor, y ello no sólo comparando entre sí las culturas, sino en referencia al sentido del proceso considerado en su globalidad. La posición de Gonzalo Redondo se distingue, en efecto, netamente de la de Hegel, pero también, y no menos netamente, del historicismo de un Dilthey o de un Weber.

Desde esta perspectiva tal vez el pasaje más revelador sea la página en la que se interroga respecto de las posibles maneras de acercarse a la Historia, es decir respecto de las actitudes e intenciones que mueven al historiador en su decisión de volver sobre el pasado e intentar describirlo¹⁰. Distingue cuatro posibilidades, todas ellas –declara– legítimas, aunque no todas dotadas de igual profundidad:

- se puede hacer Historia con el simple objetivo de «recordar anécdotas, aspectos puntuales del pasado, sin mayor pretensión que traerlos al presente para gozarse o condolerse de ellos, satisfacer la curiosidad o pasar el rato»;
- se puede hacer también Historia aspirando a la «reconstrucción de un determinado proceso con la mayor pulcritud intelectual posible»; estamos

⁹ No es casual que, una vez concluida la *Historia de la Iglesia en España (1931-1939)*, continuara su empeño historiográfico, el que llenó los últimos años de su vida, manteniendo un particular interés por la acción de los católicos, pero ampliando el horizonte y dando a su obra el título que hemos mencionado: *Política, cultura y sociedad en la España de Franco (1939-1975)*. Su muerte, acaecida el 18 de abril de 2006, le impidió completar esta obra, de la que llegó a terminar los dos primeros tomos (el segundo en dos volúmenes), que llegan hasta 1956 (Eunsa, Pamplona, 1999-2009).

¹⁰ *Historia de la Iglesia en España 1931-1939*, t. I, cit., pp. 49-50.

apostilla, ante una curiosidad más depurada que en el caso anterior, pero sin ir, a fin de cuenta mucho más allá, por lo que, también en este caso, puede afirmarse que se trata de erudición más que de historia;

- se puede –tercera posibilidad– hacer Historia con el deseo de alcanzar «un conocimiento más hondo del pasado en cuanto se hace presente en el presente, contribuye a su configuración, de alguna manera lo explica», pretensión legítima en sí, aunque se expone a ser desarrollada sin sentido crítico y a establecer nexos causales en realidad inexistentes;
- puede finalmente abordarse la Historia con una actitud que incorpora lo que hay de válido en las posibilidades recién mencionadas, a la vez que las trasciende.

«Es la Historia –citemos ampliamente sus palabras, pues esta cuarta actitud expresa el ideal al que aspiró a acomodar su metodología historiográfica– que, sin rechazar la anécdota, incorporando –pues es preciso– el conocimiento de determinados procesos, y buscando en los hechos pasados, cuidadosamente conocidos, atentamente investigados, la explicación más o menos honda de la situación y de los problemas actuales, añade a todo ello una doble cuestión innegablemente difícil: en primer lugar, la pregunta de por qué ha pasado lo que ha pasado; e, inmediatamente, si lo sucedido ha sido lo adecuado, lo que se esperaba de los hombres que en su momento fueron protagonistas de la Historia o si, por el contrario, fracasaron en su empeño por más voluntad buena que pudieran derrochar en ello».

En párrafos sucesivos, el profesor Redondo recalca la necesidad de evitar juicios precipitados sobre el pasado, más aún de actuar siempre con un «respeto inmenso» hacia aquellos de los que se habla, así como con una conciencia, igualmente profunda, de la propia y personal falibilidad, que impide todo intento de colocarse por encima de los demás y despreciarlos. Antes, sin embargo, de enunciar esos puntos de deontología, ha hecho una advertencia en la que conviene detenerse, ya que va más allá de las exigencias éticas, para ir al núcleo mismo que hace posible un historiar como el que propugna: «Este planteamiento [la cuarta de las posibilidades mencionadas, o sea la pregunta acerca de si lo acontecido ha sido lo adecuado, lo que era legítimo esperar de los hombres que en cada momento histórico fueron los protagonistas del acontecer] sólo puede llevarse a cabo si se piensa que existen criterios objetivos y se acepta su existencia»¹¹.

¿Cuáles son esos criterios? Más concretamente, ¿cuales son los criterios desde los que personal y concretamente el profesor Redondo considera que puedan va-

¹¹ *Ibid.*, p. 49. «Si la historia –ha escrito páginas antes– es el conocimiento de lo que ha sido, es más aún y a la vez conocimiento de lo que el hombre ha sido, de lo que al hombre le ha pasado, en relación con lo que hubiera debido ser. Se estudia la historia para saber (y decir) lo que somos, en cuanto partida de lo que debemos ser. Lo contrario corre el riesgo de ser simple erudición muerta» (ob. cit., p. 18).

lorarse las diversas encrucijadas históricas? En el texto mismo que analizamos no los detalla, puesto que está tratando el tema en términos generales. Si tenemos en cuenta el conjunto de su obra, la respuesta a ese interrogante es clara e inequívoca: la comprensión del hombre no como mero individuo sino como persona, es decir, como ser espiritual y libre llamado a la relación con los demás seres humanos y, en última instancia, con Dios¹².

«La crítica histórica, que debe tener muy en cuenta los condicionamientos que afectaron a los hombres de un tiempo y de una situación precisos, se centra precisamente –escribe detallando con claridad su posición– en valorar no esos condicionamientos, sino en cómo utilizaron libremente [los hombres] los elementos creativos permanentes, que –por lo mismo– entrañan opciones múltiples. En el caso que nos ocupa [un país de tradición católica, como la España de los años 1939 y siguientes, pero lo que afirma a continuación tiene una aplicación mucho más amplia], estos elementos son esencialmente dos: la invariable naturaleza humana –o condición, que no condicionamiento– y la posibilidad de integrar en la vida de cada uno la revelación divina»¹³.

LA HISTORIA COMO HISTORIA DE LA LIBERTAD

«La Historia es la historia de la libertad»¹⁴, afirma el profesor Redondo con expresión neta. Ya que, añade poco después, «el sentido de la Historia», la cuestión del «para qué es la Historia», «se relaciona de forma íntima con el progreso de la libertad»¹⁵. Palabras que, presuponiendo las anteriores sobre la orientación de la historia a la persona, nos permiten precisar algo más los rasgos constitutivos del historiar de Gonzalo Redondo. Partiendo de una posición personalista-cristiana, como es la suya, cabría concluir afirmando que la valoración del acontecer y la respuesta a la pregunta acerca del progreso histórico pueden ser resueltos colocando el acento en la humanización, en el desarrollo del hombre como ser realizador de valores, como sujeto espiritual abierto a la virtud y al bien, más aún, ordenado a crecer en la virtud y en la radicación en el bien. El profesor Redondo no ignora ninguna de esas posibles formulaciones; más aún, puede decirse que, desde una perspectiva metafísico-especulativa, comparte los ideales que expresan y hacia los que apuntan. Pero a la hora de caracterizar la actitud del historiador en cuanto tal historiador, también en cuanto historiador que aspira a conocer valorativamente el pasado, su atención no se dirige hacia ninguna de esas formulaciones, sino, como hemos indicado, precisa y decididamente hacia la libertad.

¹² Sobre la distinción entre individuo y persona, ver *La consolidación de libertades*, cit., pp. 15-16.

¹³ *Política, cultura y sociedad en la España de Franco (1939-1975)*, t. II/1, Eunsa, Pamplona, 2005, p. 28.

¹⁴ *Historia de la Iglesia en España 1931-1939*, t. I, cit., p. 16.

¹⁵ *Ibid.*, p. 22.

En la raíz de esa decisión operan –a nuestro juicio– tres convicciones hondamente arraigadas en el planteamiento general del profesor Redondo y, más concretamente, en su modo de entender al hombre:

- de una parte, su vinculación con la concepción clásica y cristiana del hombre como ser llamado a la plenitud y al bien;
- de otra, y, en conexión con lo anterior, un neto rechazo de la comprensión de la libertad como pura libertad de autonomía; y esto reconociendo que el pensamiento moderno, aun propugnando una comprensión equivocada de la libertad, ha sabido captar con especial fuerza la importancia histórica de esa dimensión radical del ser humano, de modo que todo enfrentamiento con ese pensamiento debe estar acompañado por una profundización en el valor y en la centralidad de la libertad;
- y, finalmente, la consideración de la sociedad civil como contexto en el que el sujeto crece y se desarrolla y, por tanto, como comunidad llamada a transmitir bienes y valores, pero no sustituyéndose al ser humano concreto, sino potenciando su libertad, ya que es en virtud de su libertad como cada hombre se realiza a sí mismo hasta llegar a ser aquello que está llamado a ser¹⁶.

El progreso histórico implica la toma de conciencia, y la plasmación en el configurarse de las culturas y de las sociedades, del valor que la libertad posee en cuanto fuerza que permite que el hombre se realice en cuanto ser espiritual. No es la sociedad quien realiza al hombre, sino que es cada ser humano quien se realiza a sí mismo. La transmisión de las grandes verdades acerca del ser y del destino es, sin duda, misión de las sociedades y de las culturas. Pero es también misión suya transmitir la valoración de la libertad. Más aún, configurarse y estructurarse de tal modo que el ejercicio de la libertad resulte posible, ya que sin libertad no hay ni bondad ni bien, sino autoritarismo, imposición, despotismo, coerción y, en consecuencia, la destrucción del ser humano.

Desde esta perspectiva el profesor Gonzalo Redondo ofrece en la larga introducción al primero de los tomos de su *Historia de la Iglesia en España* una amplia panorámica histórica que merece la pena evocar, aunque sea en líneas muy generales¹⁷. El punto de partida está constituido por el cristianismo y, más concretamente,

¹⁶ Entre otros muchos pasajes que manifiestan la comprensión de la libertad a la que aludimos en el texto, citemos uno particularmente expresivo: «El hombre ha sido creado para ser libre. Es en su conciencia donde percibe, a la vez, la realidad de esta libertad y la llamada que Dios le dirige –la ley de Dios– para que, al aceptarla, puede utilizar adecuadamente esa libertad, vinculándose de esta forma a su Creador. Si la norma es invariable, la forma práctica de responder a la llamada es privativa –libre– de cada hombre; guarda relación estrecha con la individualidad humana» (*Historia de la Iglesia en España 1931-1939*, t. I, cit., pp. 19-20).

¹⁷ La introducción se extiende a lo largo de seis capítulos, que abarcan desde el nacimiento del cristianismo hasta la proclamación en 1931 de la segunda República Española, cuya historia es el objeto específico del volumen: *Historia de la Iglesia en España 1931-1939*, t. I, cit., pp. 15-127.

por la actitud de los primeros cristianos que, al mismo tiempo que proclamaban su lealtad a las autoridades romanas, se negaban a dar culto al Emperador y afirmaban el derecho a vivir libremente la propia fe. De ahí la importancia –verdadero hito histórico– del llamado Edicto de Milán (313), es decir, las conversaciones celebradas en Milán por los emperadores Constantino y Licinio en las que concordaron una nueva política religiosa, reconociendo con claridad la libertad en este punto.

Ciertamente la amplitud de la proclamación de la libertad realizada en el 313 fue pronto restringida por los emperadores. La realidad es, en efecto, que partir de esa fecha, tanto a lo largo de la historia romana, como luego a lo largo de la época medieval y de las posteriores, se sucedieron una serie de avatares en los que la libertad religiosa, reconocida de ordinario, al menos como cuestión de principio, era de hecho desconocida. Pugnas entre el Papado y el Imperio, aparición de las monarquías absolutas, confrontación entre reinos católicos y protestantes, confesionalismos, aplicación del principio *cuius regio, eius et religio* prolongan a través de los siglos, con sombras y luces según las circunstancias históricas, esa situación.

El siglo XVIII –continuemos sintetizando la panorámica histórica ofrecida por el profesor Redondo– presenció, en el contexto del deseo de superar los absolutismos y las guerras de religión, la aparición del principio de tolerancia, el recurso a la ley natural como punto de referencia más allá de las diferencias confesionales y la proclamación o declaración de un amplio elenco de libertades y derechos. Había en todo ello –como en fenómenos anteriores y posteriores– elementos positivos, también respecto a la afirmación de la libertad. Sólo que esa afirmación se hizo en un contexto deísta primero, agnóstico y ateo después, que condujeron al equívoco de considerar que «negar la dependencia actual del hombre y del mundo respecto de Dios» es la vía que permite «salvaguardar la integridad de la libertad humana»¹⁸. Y en consecuencia a entender la libertad como autonomía absoluta.

De ahí esa etapa cultural a la que Gonzalo Redondo gusta en denominar –haciendo suyos una terminología y un modo de periodicizar la historia presentes también en otros pensadores– como cultura de la Modernidad¹⁹. Cultura en cuyo seno –mejor, en el seno de cuya crisis– considera que nos encontramos, y de la que debemos ahora ocuparnos.

¹⁸ *La consolidación de las libertades*, cit., p. 15.

¹⁹ A la cultura de la Modernidad y a sus rasgos definitorios se refiere el profesor Redondo en múltiples ocasiones. Una de las descripciones más acabadas se encuentra en el pasaje que ya citamos en parte al recoger su definición de la cultura como el conjunto de convicciones que conforma una determinada época. Si se puede definir así a la cultura, hay que decir –prosigue nuestro Autor– que «la cultura de la Modernidad europea descansó sobre las convicciones fundamentales de entender al hombre como radicalmente libre –negación de la Creación, negación del Juicio– y, por lo mismo, en nombre de esa libertad total –o, mejor, de esa pluralidad de libertades–, encerrado en sí mismo, no dependiendo de nadie» (*Las libertades y las democracias*, cit., p. 27).

LA CULTURA DE LA MODERNIDAD: DE SU CRISIS A SU SUPERACIÓN

Historiador que presupone, sin duda alguna, un trasfondo filosófico-teológico, pero ante todo historiador, Gonzalo Redondo expone sus ideas al hilo de sus investigaciones y análisis históricos. Y más concretamente, pues estamos ante un historiador de la época contemporánea, al hilo de sus investigaciones y análisis sobre esta época y, en consecuencia, sobre la cultura de la Modernidad, en cuanto factor sin el que, a su juicio, no cabe entender el acontecer de los últimos siglos.

Le hemos seguido ya, aunque –como advertíamos– en líneas muy generales, en sus afirmaciones sobre la génesis de esa cultura. Y podríamos seguirle ahora en la descripción de su desarrollo y en la de su crisis, tal y como se hizo evidente –es la tesis que sostiene– a principio del siglo XX y de modo especialmente dramático en la primera guerra mundial; así como en la de su posterior evolución: la pseudo solución que implican la aparición de los colectivismos, la llamada postmodernidad, etc. No nos parece que sea necesario. Sí lo es, en cambio, formular un interrogante decisivo: dando por supuesto la descripción de la cultura de la Modernidad y la etiología tal y como el profesor Redondo las expone, ¿cuál debe ser, a su juicio, la terapia?, ¿cuáles son las vías que pueden conducir a la superación de la cultura de la Modernidad y de la crisis, mejor, de las variadas crisis, en las que desemboca?

Para responder a esos interrogantes podría bastar con volver al texto de *Las libertades y las democracias* que citábamos al principio de estas páginas: recuperar «el sentido del hacer humano» que se perdió con la Modernidad²⁰. Texto que puede ser completado con otros en los que la misma idea se expresa con más amplitud, como, por ejemplo, el que encontramos en la introducción a la *Historia de la Iglesia en España*, donde subraya que la solución no se alcanzará por la vía de la técnica y del dominio del mundo que la técnica trae consigo, ya que «el hombre es libertad». La superación de ésta, como de cualquier otra crisis cultural, debe venir del hombre mismo. La crisis de la cultura de la Modernidad se resolverá, pues, sólo «en la medida en que se habiliten cauces precisos para que se reanude el progreso de la libertad», es decir, «en la medida que se recupere el sentido preciso de lo que la libertad supone para el hombre»²¹.

Dicho con otras palabras, en la medida en que, abandonando la concepción de la libertad como aspiración a una autonomía absoluta, que conduce al individualismo y a las secuelas que de él derivan, se recupere la comprensión del hombre como ser creado y, por tanto como persona, es decir, como ser dotado de libertad, y llamado a ejercer esa libertad no ya encerrándose en sí mismo, sino abriéndose al valor, a la verdad y al bien. Desde esta perspectiva podríamos concluir diciendo que la supera-

²⁰ *Las libertades y las democracias*, cit., p. 27.

²¹ *Historia de la Iglesia en España 1931-1939*, t. I, cit., p. 68.

ción de la crisis pasa, de acuerdo con el planteamiento de Gonzalo Redondo, por la superación de los tres planteamientos filosóficos que, a su juicio, marcan, desde su aparición hasta su crisis, a la cultura de la Modernidad, es decir, el deísmo, el agnosticismo y el ateísmo.

Tal es, en efecto, a nuestro parecer, el eje estructural del itinerario histórico-cultural al que invita Gonzalo Redondo a la vez como historiador y como cristiano. Quedarnos ahí nos expondría, sin embargo, a dejar de lado algunos rasgos fundamentales de su pensamiento y, en consecuencia, a no expresarlo con plenitud e incluso a deformarlo precisamente en referencia lo que constituye uno de los elementos determinantes de su modo de pensar y de su mensaje: esa afirmación de la libertad como fuerza histórica a la que nos hemos referido hace un momento.

Porque la realidad es que, al proceder al análisis de la historia cultural contemporánea, el profesor Redondo subraya el influjo negativo de los tres sistemas filosóficos recién mencionados –deísmo, agnosticismo, ateísmo–, pero no se detiene ahí. Considera, en efecto, que en la historia contemporánea opera además otro planteamiento, que proviene de una vertiente intelectual diversa e incluso opuesta a los planteamientos mencionados –entronca de hecho con la actitud creyente–, pero que viene a confluir con la Modernidad y, en ese sentido, sean cuales fueran las intenciones de sus fautores, a hacer imposible su superación: el tradicionalismo.

¿Qué entiende Gonzalo Redondo por tradicionalismo? Para responder a esta pregunta puede ser útil evocar la distinción que él mismo establece entre tradición y tradicionalismo. Gonzalo Redondo no ignora la importancia de la tradición; más aún, la proclama con nitidez, poniendo de manifiesto las relaciones entre tradición y libertad. El hombre nace en un contexto, en el seno de una sociedad que le trasmite actitudes, verdades y valores, a partir de los cuales puede afrontar el presente y lanzarse hacia el futuro. La tradición presupone esa realidad y está, al menos en un contexto cristiano, íntimamente relacionada con la afirmación de la libertad, mediante la que el hombre está en condiciones de asumir el pasado y de orientarse espontánea y creativamente hacia el futuro. El tradicionalismo es, en cambio, «el intento de perpetuar unas condiciones determinadas que pudieron pensarse en su momento que contribuían a la vida libre del hombre en el tiempo (...), pero que al procurar por todos los medios su mantenimiento acaban por impedir al hombre el ejercicio de su libertad». «El tradicionalismo –prosigue– encierra la profunda paradoja de que, encontrándose su raíz en una decisión libre de los hombres de un momento determinado, acaba por cerrar esa posibilidad –o al menos lo intenta– para los hombres que en el tiempo vienen detrás»²².

²² *Ibid.*, p. 18.

El texto continúa aludiendo a la existencia de una diversidad de tradicionalismos –el teológico, el filosófico, el cultural–, distintos entre sí, aunque broten, a fin de cuentas, «de un fondo común, que tiene bastante que ver con el miedo de que la razón humana no sea suficiente, no sirva en definitiva a la hora de dirigir acertadamente el obrar humano». En todo caso el tradicionalismo en el que centra su atención es el tradicionalismo cultural, cuya caracterización reitera y prolonga. «Se entiende por tradicionalismo la concepción de la vida humana que juzga que ésta debe ajustarse siempre a unas pautas únicas de comportamiento» y «que excluye, en consecuencia, el pluralismo cultural»²³.

En otra de sus obras, el segundo volumen de *Política, cultura y sociedad en la España de Franco*, reitera ese pensamiento, con fórmula aún más neta: «por tradicionalismo hay que entender la postura cultural que supone que la Historia –el pasado de la vida de los hombres– es norma inmutable de la que no hay que evadirse»²⁴. La frase forma parte de una nota encaminada a señalar que, en sus escritos, el término «tradicionalismo» va más allá del significado que tiene cuando se aplica a grupos o partidos que se califican a sí mismos de tradicionalistas. Advertencia cuyo alcance se pone de manifiesto en la página siguiente en la que habla, de una parte, de «tradicionalistas conservadores», que, en la España de ese tiempo (está hablando de los años 1947 a 1956), «entendieron que era indispensable defender y recuperar, para que no se perdiera, el hecho que les parecía más decisivo de la Historia de España: la unidad religiosa católica», y que a ese efecto subrayaron esa unidad «con olvido más o menos deliberado de la apertura a lo nuevo». Y, de otra, de «tradicionalistas liberales» que, «sin olvidar lo que España había sido», tendieron «a recoger lo nuevo –todo lo culturalmente nuevo–, por entender que era riqueza que debía incorporarse al ser tradicional de España»²⁵.

Entre los representantes de esas dos corrientes culturales había, a juicio de nuestro autor, muchos puntos en común: las frases recién citadas lo ponen de manifiesto y cuanto el profesor Gonzalo Redondo escribe a continuación lo evidencia aún más netamente. Es obvio a la vez –las palabras reproducidas son significativas también en ese sentido– que el concepto de «tradicionalismo» es usado con una gran amplitud, hecho que ha motivado algunas de las críticas que le han sido dirigidas. Sin entrar en esa cuestión y por tanto sin intentar precisar ulteriormente el concepto –no es éste ni el momento ni el lugar para hacerlo–, señalemos sólo que, independientemente de la amplitud que Gonzalo Redondo atribuye al vocablo «tradicionalismo», la frecuencia con que recurre a ese término refuerza una consideración ya precedentemente asentada. Es decir, la importancia que tiene a sus ojos la comprensión de la historia como historia de la libertad.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Política, cultura y sociedad en la España de Franco (1939-1975)*, t. II/1, cit., p. 14, nota 11.

²⁵ *Ibid.*, p. 15.

Y, paralelamente, la consideración de la historia como proceso, en el que puede hablarse de progreso en la medida en que las sucesivas configuraciones sociales, se radican cada vez más netamente en una comprensión del hombre como ser espiritual, es decir, como ser dotado de una razón que le permite acceder a la verdad, y de una libertad que no se cierra sobre sí misma, sino que le abre a la comunicación interpersonal y al servicio. Y que, radicándose en ese fundamento, potencia de hecho el ejercicio de la libertad, haciendo posible que el hombre –todo hombre–, adquiera un verdadero protagonismo respecto de la historia tanto personal como colectiva, y pueda en consecuencia alcanzar la dignidad a la que está llamado y contribuir, desde la perspectiva que a cada uno le sea propio, a la realización de un vivir social real y lealmente compartido.

De ahí la oposición frontal, de la que da testimonio toda su obra, tanto a lo que, más allá de sus evidentes aportaciones, caracteriza, a su juicio, la cultura de la Modernidad –es decir, el racionalismo, sea deísta, sea agnóstico, sea ateo–, como a esa cerrazón ante la creatividad histórica que constituye, de nuevo a su juicio, la substancia del tradicionalismo. De ahí también que, cuando desde su perspectiva de historiador y, más concretamente, de historiador que no quiere identificarse con un mero erudito, dirige una mirada al futuro ponga su esperanza en todo cuanto pueda contribuir a la recuperación de la verdad del hombre cuyo desconocimiento o deformación ha provocado las crisis que atraviesa el mundo moderno.

Dos acontecimientos adquieren a sus ojos particular importancia a ese respecto: uno carismático, manifestación del señorío que Dios posee sobre la historia, y que le permite hacerse presente en ella cuando quiere y como quiere²⁶; el otro, expresión del vivir de la Iglesia que, bajo la guía del Espíritu Santo, va recordando y proclamando a lo largo de la historia la luz y la riqueza contenidas en el Evangelio. En términos más concretos: el nacimiento del Opus Dei el 2 de octubre de 1928, y la celebración entre 1962 y 1965 del Concilio Vaticano II con los documentos que allí fueron aprobados.

Del Opus Dei, al que se acercó en sus años universitarios, Gonzalo Redondo recibió una decidida reafirmación de la libertad cultural y temporal del cristiano, o sea –digámoslo con sus propias palabras– «de la convocatoria para que todo cristiano –en cuanto cristiano– pueda comprometerse en cualquiera de los mil ámbitos de la vida social sin otro condicionamiento que el derivado de una conciencia rectamente formada»²⁷. En el Concilio Vaticano II, y más concretamente en la Constitución

²⁶ La historia, y más concretamente la historia narrada por el historiador creyente, debe ocuparse de la acción libre del hombre, pero también de «los actos libres del Ser que es la misma libertad, de los actos de Dios, Señor de la Historia» (*Historia de la Iglesia en España 1931-1939*, t. I, cit., p. 15).

²⁷ *Historia de la Iglesia en España 1931-1939*, t. I, cit., p. 70; ver también *Las libertades y las democracias*, cit., pp. 78 s., y *El 2 de octubre de 1928 en el contexto de la historia cultural contemporánea*, en *Anuario de Historia de la Iglesia*, XI (2002), pp. 699-741.

Gaudium et spes y en la Declaración *Dignitatis humanae*, encontró la proclamación solemne de la autonomía de las realidades terrenas y, con ella, de la apertura de la historia al ejercicio, a la vez consciente y responsable, de la libertad y la creatividad cultural propias del ser humano²⁸.

A MODO DE EPÍLOGO

A lo largo de las páginas que preceden he procurado colocarme a la escucha del profesor Redondo, procurando captar y expresar su pensamiento. Para ser fieles a la apertura científica y al espíritu de equipo que caracterizaron siempre a ese gran investigador y a ese gran amigo que fue –que es– Gonzalo Redondo, a la escucha debería seguir el diálogo, con las observaciones y las preguntas que todo diálogo implica. Un diálogo en el que él mismo ya no puede participar físicamente, pero al que, con su obra, con su ejemplo y con su persona, invita a todos los que, de uno modo u otro, puedan considerarse sus discípulos o sus colegas, a fin de contribuir, cada uno de la perspectiva que le sea propia, a la empresa a la que dedicó parte importante de su trabajo intelectual: promover un modo de historiar en el que la confrontación con el pasado contribuya a proyectar sobre el futuro esa valoración espiritual de lo humano y ese sentido de la libertad que son connaturales al hombre, y al cristiano. Tarea que, obviamente, puede desarrollarse de muy diversas maneras y con planteamientos y orientaciones intelectuales muy distintos entre sí.

²⁸ Fiel a su rigurosa concepción del método histórico, a su respeto por la cronología y a su oposición a todo anacronismo, en sus grandes obras, que se ocuparon de acontecimientos situados en fechas que alcanzan sólo a los inicios de la década de 1960, no se encuentran referencias al Concilio Vaticano II, aunque el influjo de los documentos mencionados se trasluce en diversos momentos. Pero se cuenta, además de los apuntes y borradores que haya podido dejar, con un texto muy significativo: la investigación que presentó en 1978 como tesis doctoral en la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad de Navarra: *La Iglesia y la sociedad civil en el magisterio pontificio y conciliar (1939-1965)*, y en la que dedica a la Const. *Gaudium et spes* las páginas 232-265 y a la Decl. *Dignitatis humanae* las páginas 265-273. De sus conclusiones entresaquemos un párrafo, en el que, con terminología algo diferente de la que predominará en escritos posteriores, enuncia las mismas tesis de fondo. A partir de las enseñanzas conciliares «cabe afirmar, resueltamente, la eliminación (...) de esos errores que son, en el plano de la acción política cristiana, el clericalismo –que temporaliza la Iglesia e inmanentiza sus fines– y el laicismo –que escinde la vida humana y desemboca, inevitablemente, en el naturalismo–. Del mismo modo, quedan radicalmente desautorizados, en el orden de la comprensión histórica, el integristismo –con sus soluciones únicas para cada situación histórico-cultural– y el agnosticismo de lo salvífico –que abstractiza la fe e, inmerso en el relativismo subjetivista, renuncia a todo posible juicio cristiano sobre el acontecer temporal–» (ob. cit., pp. 285-286).