

LA TEOLOGÍA DE LA HISTORIA EN HENRI-IRÉNÉE MARROU

1. Introducción: el hombre y la obra

Entender a un hombre es, como el mismo Marrou repitió tantas veces, conseguir con él una “comprensión simpática”. Ello requiere llegar a tener verdadera amistad con el otro, “meterse” en su circunstancia vital, para desde allí internarse en el porqué de sus acciones, de sus compromisos... Marrou fue, como lo definió acertadamente su discípulo Pierre Riché, un “*historien engagé*”, un hombre comprometido. Comprometido con su fe, comprometido con su patria, con su profesión, que siempre entendió como servicio a la verdad. Por ello, para comenzar, diré algunas palabras acerca de la influencia que estos diversos compromisos tienen en su obra.

El primer punto a destacar, dentro de su peripetia vital, es su condición de cristiano, más precisamente, de católico que busca vivir de modo coherente su fe, preocupado por los avatares de la Iglesia de su tiempo. Refiriéndose a su *Teología de la Historia*, afirma que el libro no pretende ser “más que una simple meditación sobre la segunda petición del Padrenuestro: «Venga a nosotros tu Reino». Sí, ¿sabemos, a pesar de haberlas repetido tantas veces, lo que significan estas palabras, sorprendentes en verdad apenas se reflexionan un poco?” (TH: 26)¹

Esta obra, escrita apenas culminado el Concilio Vaticano II, desarrolla algunos de los temas clave discutidos en dicha asamblea: el carácter de la Iglesia como “Pueblo de Dios” y con ello la reivindicación de lo comunitario (sin anular, claro está, la dimensión personal de la relación con Dios); el papel de los laicos en la Iglesia y el sacerdocio común de los fieles; la relación entre Iglesia y cultura.

Su lectura se nos aparece, a poco de entrar en ella, como una reflexión íntima del autor, en la que se interroga no solo sobre el destino de su civilización y el sentido de ese perpetuo fluir de culturas a lo largo de la historia, sino sobre todo, sobre cómo ha de vivir él, como cristiano, para construir con su vida la Ciudad de Dios:

No se trata de elaborar ningún nuevo tratado de apologética: antes de buscar la conversión de los otros, lo que siempre es fácil (al menos sobre el papel), hace falta trabajar para convertirse uno mismo, y eso en primer lugar en el plano doctrinal, preguntarse sobre lo que significa nuestra profesión de fe y muy particularmente si, y cómo, esta puede esclarecer nuestro camino, orientar nuestra conducta a través de la espesa y tenebrosa selva de la Historia. (TH: 27-8)

El segundo punto se refiere a la circunstancia histórica que le tocó vivir. Así lo explica él mismo:

Estamos, por nuestra condición humana, insertos en el mundo, es decir, en la temporalidad, en la historia, y, concretamente, en la de un cierto medio social, en la de una nación o de un imperio y en la de una civilización. Nadie escapa de ellos, nadie, sin engañarse, puede pretender escaparse. Las virtualidades de nuestra naturaleza humana no se actualizan, el hombre que soy yo no llega a ser verdaderamente hombre más que a partir del momento y en la medida en que esas virtualidades toman forma, utilizando los medios de acción que le proporcionan las diferentes técnicas existentes en su medio y en su civilización. (TH: 203)

¹ Se utilizarán las siguientes abreviaturas para las citas de las obras de Marrou: *Teología de la Historia*: TH; *El conocimiento histórico*: CH; “Tristesse de l’historien”: TrHi; *L’ambivalence du temps de l’histoire chez Saint Augustin*: ATH.

Leyendo su obra, puede decirse que la experiencia de las dos guerras mundiales –en particular la segunda, donde tuvo una participación más directa– lo marcó profundamente. Véase el siguiente texto, de un realismo crudo, donde parecería que no hay resquicio para la esperanza:

Para los hombres de mi generación, una visión de la historia como la que he bosquejado [...] [es] el fruto amargo de la experiencia: [...] «las civilizaciones sabemos ahora *por qué* somos mortales». La verdad es que la historia se nos aparece como un cementerio de civilizaciones difuntas o, mejor, de civilizaciones nacidas muertas, de desarrollos interrumpidos apenas iniciados, de formas políticas, reestructuras sociales, de culturas en estado embrionario destruidas antes de haberse extendido, de saturaciones de madurez infieles a las promesas de la juventud, de envejecimientos prematuros monstruosos del tejido social. (TH: 288-9)

Teología de la historia, publicada en 1968, está llena de referencias a la situación del mundo a partir de los años 30: el auge de los totalitarismos, la falta de libertad, el paso de una ciega fe en el progreso a una filosofía del absurdo, las conquistas de la técnica en el mundo desarrollado y la pobreza del Tercer Mundo... No faltan tampoco referencias a la situación en los territorios coloniales, en particular al caso de Argelia.

Esa maraña de acontecimientos sucediéndose o superponiéndose unos a otros, hizo que los hombres de ese tiempo se plantearan con frecuencia el tema del sentido de la historia:

No hay nadie entre nosotros que en el transcurso de esos años difíciles no haya percibido, un día de forma más trágica que otros, como por un resplandor que perforaba una noche de apocalipsis, la contingencia radical de la ciudad terrestre. Y esa experiencia, la misma que el saco de Roma por los visigodos de Alarico representó para los contemporáneos de Agustín, conserva para el que la ha vivido un valor permanente. (TH: 31)

De este modo, la obra adquiere un tono profundamente existencial, que se hace más fuerte al incorporar a la reflexión su amplio bagaje de historiador.

En efecto, el hecho de ser Marrou un historiador profesional le da una característica peculiar a su obra. Muchas veces se pensó que la Filosofía de la Historia no era una disciplina para los historiadores, y se llegó a plantear una dura confrontación entre historiadores y filósofos, confrontación a la que no fue ajena la Escuela de los *Annales*. En su obra *El conocimiento histórico*, Marrou se encara desde el comienzo contra este prejuicio:

Espero que nadie se extrañe de que, siendo yo historiador de oficio, hable como filósofo: es mi derecho y mi deber. Ha llegado la hora de reaccionar contra el complejo de inferioridad (y de superioridad: la psicología nos revela esta ambivalencia y la moral este ardid del orgullo) que desde hace ya demasiado tiempo vienen teniendo los historiadores con respecto a la filosofía. (CH: 11-12)

Y, para dejar bien claro su planteo, concluye:

Parodiando la máxima platónica, pondremos en el frontis de nuestros Propileos esta inscripción: «Que nadie entre aquí si no es filósofo». (CH: 12)

Creo que esta doble condición de historiador y filósofo le brinda una serie de herramientas muy interesantes para su reflexión. Toda la obra *Teología de la Historia* contiene indicaciones precisas de sucesos de los que extrae consecuencias para su postura filosófico-teológica acerca de la historia. En primer lugar, aprovecha su condición de historiador de la Antigüedad tardía para citar ejemplos de personajes y sucesos de esos tiempos, mostrando su amplio dominio de la

literatura patristica. Asimismo, su profesión le permite hacer, ya al final de su obra, una aguda crítica a ciertas concepciones sobre la Edad Media, así como al período de la “Europa liberal”, inmediatamente anterior a su generación.

Desde su condición de historiador puede decir que está “habitado por oficio y hasta harto, de registrar los estragos del pecado y de sus artimañas”. (TH: 258) Su experiencia le muestra que la historia tiene una faceta siniestra: sufrimientos, duelos, fracasos, obras inacabadas, muertes tempranas, violencia, opresión, hipocresía: parece incluso que es más visible el mal que el bien (cfr TH: 87).

Esta visión pesimista de su oficio se ve también en un artículo publicado en *Esprit* en 1939 y que tiene el significativo título: “Tristesse de l'historien”. Allí abrumado por la crisis que está a punto de estallar, afirma que los historiadores han sido los primeros en ser barridos por una cultura que no les reconoce su importancia:

Quand brusquement l'esprit moderne s'est mis à douter de lui-même, de sa mission, de sa grandeur, de son avenir, ce ne sont pas nos découvertes, notre enseignement et nos pauvres conjectures qui lui parurent un appui suffisant à quoi se raccrocher. Une dernière fois, oui, nous fûmes convoqués comme témoins, témoins du désespoir et de l'incertitude [...]. Nous fûmes appelés à témoigner du relativisme fondamental de toutes les croyances et les institutions humaines: nous avons partagé avec les ethnologues l'honneur d'alimenter le désespoir d'une culture malade, incertaine d'elle-même et de tout. (cfr.Tr Hi: 111-112).

Como historiador que medita sobre el sentido de la historia, su reflexión está siempre anclada en la realidad, evitando el exceso de abstracción y teorización en que podría caer quien no tuviera suficientemente en cuenta el hilo de los sucesos a lo largo del tiempo.

Unas palabras sobre su especialidad: la Antigüedad tardía. Es uno de esos períodos “bisagra” donde muchas cosas terminan y otras muchas se gestan, es un tiempo de ruina y ocaso de una civilización y de alumbramiento de otra, un tiempo cuyo estudio muchos dejan de lado fascinados por otras épocas más “brillantes”. Estas épocas permiten una consideración más profunda sobre el tiempo y la caducidad de las culturas y de toda obra humana: así puede verse en nuestro autor, que en algún momento compara el sucederse de las civilizaciones con el “trabajo de Sísifo”, un incesante recomenzar. (TH: 258) A la vez, este período de honda crisis, le permite constatar

en las más diversas latitudes, pecados triunfantes, males que prevalecen sobre las fuerzas del bien: la ciudad terrestre, empíricamente observable, no es más que una deformación de esa prefiguración de la Ciudad de Dios que hubiese podido ser, y que, con frecuencia, ha deseado ser. Volvemos a encontrar en la historia colectiva la misma experiencia de fracaso que en la vida personal en el plano moral: «quiero hacer el bien, pero es el mal lo que acabo realizando». (TH: 288)

Antes de terminar con esta parte introductoria me gustaría decir algo acerca de la condición de musicólogo de Marrou, y cómo influye en su pensamiento. Un capítulo de la *Teología de la Historia* se denomina, justamente, “El tiempo musical” y en él se refiere a una imagen muy cara a san Agustín: el curso de la historia es “*tamquam pulcherrimum carmen*”, como un canto maravilloso. Es frecuente que en la obra haga comparaciones de origen musical: por ejemplo, se refiere al “*tempo*” para indicar que el ritmo de la civilización es más rápido que el de la cristianización (TH: 279); opone la “monodía” de quien querría un desarrollo de la historia totalmente regular y previsible, a la “polifonía”, que es en definitiva, la imagen más adecuada, en la que no se puede conocer toda la melodía hasta que se haya dado la nota final (TH: 86).

Según este modelo es como debemos representar el desarrollo de la historia. Dios, creador del Universo, es también el que ordena y gobierna el desarrollo de los tiempos, *sicut creator ita moderator*; y la historia puede, con cierta verdad, ser comparada a un inmenso concierto que dirige Su mano todopoderosa, *velut magnum carmen cuiusdam ineffabilis modulatoris*. Solo Dios sabe a dónde va: desde dentro de la historia misma debemos proclamar que no ha culminado todavía, que siempre puede rebrotar y renovarse, que no alcanzará todo su sentido hasta que llegue a su final. (TH: 131-2)

2. La deuda con san Agustín

Como es sabido, Marrou se dedicó muy tempranamente al estudio de san Agustín y de su época. En la presentación de su *Teología de la Historia* afirma, ya en la primera página:

Lo que a continuación sigue [...] ha salido completamente y se ha alimentado de forma constante de un extenso contacto con la obra agustiniana, y especialmente con *La Ciudad de Dios*; todo lo que mi reflexión pueda tener de valioso se lo debe a su enseñanza: el lector lo advertirá a cada paso. (TH: 25-6)

En *L'ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin*, que recoge un curso dictado en Canadá, afirma que, dada la preocupación creciente por reflexionar sobre el sentido de la historia, el pensador cristiano debe ser, como dice el Evangelio, “como el padre de familia que de su tesoro saca cosas nuevas y viejas”. Por ello él se propone reflexionar sobre la historia sacando a relucir algunos aspectos, menos conocidos, de san Agustín. Si la época necesita una profunda renovación, esta será más auténtica cuanto más hunda sus raíces en los tesoros inagotables de la tradición. Subraya además, la “*remarquable*” coincidencia entre la doctrina contenida en *La Ciudad de Dios* y la de santo Tomás (cfr. ATH: 1ère partie) y afirma que la enseñanza de san Agustín sobre la historia ha sido patrimonio común de la cultura europea hasta que Nietzsche volvió sobre la antigua idea del eterno retorno (cfr. ATH: 1ère partie) . En efecto, la idea de la historia como un camino “hacia” y no como un círculo destinado a repetirse sin fin, es una idea judeo-cristiana que sistematizó el Obispo de Hipona. A lo largo de la Edad Media, esta idea se difundió, a veces con escasa comprensión del real significado de la obra agustiniana. Pero, a través de las sucesivas “metamorfosis de la Ciudad de Dios” –para usar la expresión de Gilson– se mantuvo la idea de que la historia tiene un curso orientado hacia una meta, meta que fue secularizada por las filosofías del progreso, desde Voltaire. Es, por tanto, cierto que esta idea tan fecunda en el pensamiento europeo es una de las deudas que Occidente tiene con Agustín.

3. El olvido de la escatología

Un primer aspecto que aborda Marrou en su obra *Teología de la historia* es la relación entre desarrollo del pensamiento escatológico y sentido comunitario del cristiano. Afirma que el olvido de la teología de la historia se debe, en buena parte, al “individualismo religioso” presente en multitud de aspectos, por ejemplo, en los exámenes de conciencia, que apenas trataban de cuestiones de moral social o económica. La insistencia en el problema de la salvación personal lleva necesariamente a desdibujar el de la historia, reduciéndola a la suma de los destinos individuales (cfr. TH: 35-7).

La atrofia de la escatología la atribuye Marrou a la conciencia de vivir en una civilización floreciente, donde no parece que sea necesario asumir una tarea común: todo marcha bien y “cada uno no tiene más que cultivar cuidadosamente su propio jardincito”. Al llegar la catástrofe, la experiencia de la miseria común ayuda a recuperar la noción de lo colectivo y la pregunta sobre el sentido de la historia se vuelve imperiosa. (cfr. TH: 42-3)

Nuestro autor cita al teólogo Henri de Lubac como un representante de estas nuevas corrientes dentro del Catolicismo. En su *Meditación sobre la Iglesia*, de Lubac se refiere a la tentación que acecha al cristiano, de evadirse de las realidades cotidianas y de buscar la salvación solo para sí mismo:

Hay una trampa sutil que acecha al hombre que aspira a la liberación: la trampa de la interioridad pura. [...]. La Iglesia hace que escapemos a esta trampa. [...] siendo como es un cuerpo a un tiempo místico y visible, por el solo hecho de su existencia nos aparta de las ilusiones de una espiritualidad solitaria y desencarnada. [...] Ella nos recuerda sin cesar las exigencias de nuestra vocación social lo mismo que la realidad de nuestra condición terrena. (H. de Lubac: 1988, 147-8)

La recuperación del sentido comunitario está en la línea del Concilio Vaticano II que, en su Constitución *Lumen Gentium* define a la Iglesia como “pueblo de Dios” y afirma, asimismo, su carácter histórico a la vez que trascendente: “Debiendo difundirse en todo el mundo, entra, por consiguiente, en la historia de la humanidad, si bien trasciende los tiempos y las fronteras de los pueblos”.(*Lumen Gentium*, 9)

A más de cuarenta años de la aparición de *Teología de la Historia*, es notable cómo su análisis continúa siendo pertinente: vivimos, en efecto, en un tiempo de presentismo absoluto, donde no parece importar el destino del hombre individual ni de la sociedad, tan solo el disfrute de lo momentáneo. Parafraseando a Guitton, un contemporáneo de Marrou, se trata una forma de “contaminación del tiempo” que él denomina “goce”, y que se caracteriza por imaginar que el presente es eterno, pero, a la vez, dominado por lo sensible. La consecuencia de esta desviación es un hombre encerrado en sí, ahistórico y desesperanzado. (J. Guitton, 1961, 29)

El resto de la obra será un intento de responder a la pregunta por el sentido último de la historia, un conjunto de consideraciones sobre el hombre que vive en una sociedad, inmerso en una cultura, partícipe, además, de otra sociedad, la Iglesia, sobre el hombre sometido al constante fluir temporal, del que no puede evadirse, y que es, justamente, el medio que le ha sido dado para desarrollar su libertad, en constante interacción con los demás hombres. Una reflexión que, por un lado, se refiere a los avatares de las civilizaciones en cuanto empresas colectivas y, por otro, al desarrollo personal de cada hombre, de cada cristiano, en la construcción de las civilizaciones temporales y, al mismo tiempo, de la ciudad eterna.

4. La crítica a las filosofías del progreso y a las filosofías del absurdo

Uno de los temas desarrollados en la obra es la crítica a las filosofías del progreso vigentes en el pensamiento occidental sobre todo desde la Ilustración, así como a las posturas escépticas y nihilistas que fueron ocupando su lugar en respuesta a la profunda crisis de sentido que acompañó a las dos guerras mundiales.

La idea de progreso es profundamente cristiana, y se aplica al Cuerpo de Cristo, que crece hasta alcanzar su estatura perfecta. San Agustín, para ilustrar esta idea, utilizó la imagen de un hombre único que repartido por la superficie de la tierra, iría progresando a través de los siglos.

Del mismo modo que van formándose y aprovechando las buenas y saludables instrucciones de un hombre virtuoso, así los del linaje humano, en lo referente al pueblo de Dios, fueron creciendo por determinados períodos como quien crece progresivamente según el estado de su edad para que viniera a elevarse de la contemplación de las cosas temporales a las de las eternas, y de las visibles a las invisibles (san Agustín: 1941, X, 14)

Pascal retoma esta idea, pero –en lo que es un principio de secularización– la aplica al avance de la ciencia en la cultura occidental. Dice Pascal:

De ahí viene que, por una prerrogativa particular, no solo cada uno de los hombres adelante día a día en las ciencias, sino que todos los hombres juntos realicen un continuo progreso, a medida que el universo envejece. [...] De manera que la serie de los hombres, durante el transcurso de tantos siglos, debe ser considerada como un mismo hombre que subsiste siempre y que aprende continuamente. (B. Pascal: 1948, 363. Cfr TH, 75-76)

Esta noción, al pasar de los doctores medievales a Pascal, de este a Voltaire, de Condorcet a Hegel y Marx, ha mudado su significado: de crecimiento espiritual de la humanidad, pasó a designar el crecimiento de sus conocimientos o de sus técnicas. En cada etapa la idea ha perdido algo de su contenido real y de su verdad, afirma Marrou. (cfr. ATH: 1ère partie).

Ante esta crisis epocal, se pregunta si aún es necesario “señalar el carácter mítico de la noción de progreso [...] tal como prevaleció en la conciencia occidental desde el Aufklärung hasta el cientifismo del siglo XIX” (TH: 78) y repasa los males que sobrevinieron junto con el pretendido progreso técnico, en “el proletariado sometido y el Tercer Mundo hambriento”, en la “trivialización de la existencia”, en la “atrofia de la vida interior”, en la “alienación creciente de la conciencia, obcecada hasta el embrutecimiento por los *mass media*. [...] Nuestros padres nos parecen hoy como aprendices de brujo que han desencadenado un proceso enloquecido al que ya no podemos dominar y del que permanecemos prisioneros”. (TH: 78-79)

Fruto maduro de estos progresismos son las filosofías dogmáticas que pretenden conocer el secreto de la historia, “tanto el de su totalidad como el de su coyuntura presente” (TH: 32).

Y en nombre del sentido de la historia hemos visto liquidar a los adversarios, a los oponentes, a los desviacionistas, con un rigor implacable: nunca el tirano ha sido más absoluto, el verdugo más cruel, que en esos países en los que algunos hombres se han creído intérpretes del destino. (TH: 32-33)

Este planteamiento recuerda al que –desde otra postura filosófica– realiza Hannah Arendt, también hondamente preocupada por la peripecia vital e intelectual del siglo XX. Ella relaciona las filosofías de la historia secularizadas con el totalitarismo, y muestra cómo la creencia en un sentido de la historia predeterminado lleva a la violencia. La ley de la Naturaleza o la ley de la Historia, adecuadamente ejecutadas, conducirán a la creación de la Humanidad como su producto final, pero para esto es imprescindible el terror: “El terror destruye la pluralidad de los hombres y hace de ellos Uno que actuará infaliblemente como si él mismo fuese parte del curso de la Historia o de la naturaleza”. (H. Arendt: 1999, 690)

Marrou también critica las filosofías existencialistas, en particular, aquellas que consideran que la vida humana es un sinsentido, y que, a la vista de los desastres ocurridos en la Europa del siglo

XX, ya no hay nada que esperar. El existencialismo, en su versión atea, es un pensamiento profundamente desesperanzado. La vida se presenta como un absurdo, y la historia como un vagar sin rumbo: la inanidad de toda existencia se manifiesta entonces en toda su crudeza. La historia no se entiende si no hay esperanza, por esto también, estas filosofías son radicalmente “antihistóricas”. (Cfr. TH: 32)

Para darle un nuevo sentido es preciso volver a las fuentes, volver a lo que dice la fe, purificarlo de todo aquello que, a lo largo del tiempo, pudo haber llevado a sostener ideas erróneas, lejanas al verdadero mensaje evangélico. Por ello su empeño será desnudar esas falsas imágenes antes de proceder a la re-construcción de un sentido cristiano de la historia. (TH: 33)

5. *Civitas Dei y civitas terrena*

El hombre no está en la tierra solamente para levantar imperios o civilizaciones, sino para reunirse con Cristo, para ser incorporado a Él, para ser salvado, santificado y deificado por Él y en Él. (TH: 56): “La historia tiene un sentido, un valor, un alcance, es la historia de la salvación”. (TH: 57)

Siguiendo una antigua tradición interpretativa, para Marrou la imagen más acertada del curso de la historia es la de un tríptico: en el centro se encuentra la Encarnación; a la izquierda el tiempo de preparación que incluye la historia del pueblo elegido y también las historias paganas, que tuvieron su papel en dicha preparación; a la derecha, el tiempo de la gracia, el tiempo de la construcción de la Iglesia, el tiempo en el que se desarrolla hasta su culminación el cuerpo místico de Cristo, que es “el verdadero sujeto de la historia”, de esa historia invisible que es la verdadera realidad.

Marrou cita unas palabras del P. Sertillanges:

«El progreso en el Cristianismo no es lineal y horizontal, es vertical. Mira a la eternidad, no a la longitud del tiempo. La razón de ser del tiempo es la de sacar de él alma por alma. Cuando el número de almas prevista por el Creador sea alcanzado, el tiempo terminará, cualquiera que sea el estado de la humanidad en esa hora». (TH: 69)

Esto no es más que una glosa de la concepción agustiniana de la *intentio* y la *distentio*, explicadas en sus *Confesiones*. Allí, en efecto, Agustín muestra cómo el hombre se despliega en el tiempo, y ello significa, para él, un desgarramiento del ser. Sin embargo, de modo simultáneo, el hombre se eleva hacia la unión con Dios, en la *intentio*. Y así, en cada ser humano se dan, simultáneamente, el desarrollo temporal y la elevación a la eternidad. La misma idea, pero aplicada a las sociedades, es la que desarrolla en *La Ciudad de Dios*, y en la que Marrou se inspira.

La historia es misterio en cuanto no conocemos con detalle las vías por las cuales ella se encamina a su fin: conocemos cuál será el fin, pero no cómo llegará. Tampoco sabemos cómo se va construyendo la Ciudad de Dios a través de los avatares de la ciudad terrena:

“Que Dios sea, en último término, señor de la historia y que la conduzca, según su beneplácito, hacia el fin que le tiene asignado, está fuera de duda, pero no nos ha revelado los secretos de ese encaminamiento. Para descifrar ese misterio haría falta [...] situarse en el lugar de Dios, allí donde su prescencia y su providencia se reúnen en el presente de su eternidad”. (TH: 104)

Es sabido que la interpretación de las dos ciudades agustinianas ha dado lugar a innumerables equívocos a lo largo de la historia. El mismo Marrou reconoce que, aunque está claro que son ciudades místicas, el uso que hace de ellas Agustín tiene el peligro del equívoco. (cfr. ATH: 1ère partie) Así, la ciudad terrena a veces se identifica con la ciudad del mal, pero otras es el campo donde se enfrentan ambas ciudades místicas.

En la teología cristiana, muchas veces se ha querido identificar

la construcción de la ciudad cristiana, y más concretamente, en el interior de esta, el desarrollo de la sociedad espiritual que es la Iglesia visible, con la edificación y el progreso, normalmente invisible a nuestra mirada, de la Ciudad de Dios. No es el proyecto de construir una ciudad cristiana lo que hay que reprocharle a los medievales [...] sino el hecho de haber confundido el medio y el fin, o, para hablar con más propiedad, el fin subordinado y el fin supremo, el ser solamente participado y su antitipo esencial. [...] Como Dilthey lo comprendió a propósito de Bossuet, había ahí un principio de secularización, al proyectar el absoluto en lo relativo, lo trascendente en lo empírico.

De esa forma era una visión mutilada, y por eso ampliamente profanada, de la historia, lo que se acaba imponiendo, como insensiblemente a la conciencia cristiana. Bastaba que una filosofía descristianizada surgiese un día y separase esta visión del mundo de su referencia sobrenatural para que la historia, al nivel de la sola humanidad empíricamente observable, apareciese como un todo que se basta a sí mismo. Y eso es lo que se produjo con la filosofía del siglo XVIII. (TH: 52)

El error de Bossuet se remonta, al menos, al medieval Otto de Freising, quien al concluir la historia del Imperio Cristiano, escribe: “me parece que he compuesto no una historia de dos ciudades, sino prácticamente la de una sola, que llamo Iglesia”. (cit. en TH: 51).

A esto se refiere Marrou con la expresión fuerte de “teología profanada” (TH: 48). ¿Por qué profanada? Porque se pretendía con ella saber más de lo que el mismo Dios quiso revelar a los hombres: en lugar de internarse en el misterio, para comprenderlo desde su condición de tal, se buscó desvelarlo. El cristiano se convertía así en una suerte de mago, que, ante cada acontecimiento, era capaz de encasillarlo o bien en la ciudad de Dios, o bien en la *civitas diaboli*: de este modo se erigía en juez del universo entero y, sin quererlo, ocupaba el lugar de Dios. Por eso, cuando irrumpen las filosofías anticristianas les es tan fácil realizar la operación de desacralización: ¡el campo ya estaba preparado por los mismos católicos!

Como había reconocido Dilthey, se había producido una “absolutización de lo relativo”, es decir, una incorrecta proyección de lo sobrenatural al mundo profano, una forma de “clericalización” de la historia. En el fondo, lo que ha ocurrido es la imposibilidad de reconocimiento de la autonomía de lo natural. Bossuet, siguiendo las interpretaciones medievales, pretende conocer la acción de la Providencia en la historia, y revelarla, no solo hacia atrás, sino hacia adelante. En Bossuet hay una confusión entre los planos natural y sobrenatural. Cuando habla de los imperios, se refiere a la caducidad de los reinos terrenos y, simultáneamente, plantea la eternidad del imperio de Jesucristo, imperio que subsistirá en medio de la ruina de todos los demás². Y ya al final de su obra, concibe a la Providencia como una suerte de *deus ex machina*, capaz de torcer las voluntades de los hombres:

² J. Bossuet, s/f: 306. “On y voit ces fameux empires tomber les uns après les autres, et le nouvel empire que Jésus-Christ devait établir y est marqué si expressément par ses propres caractères qu’il n’y a pas moyen de le méconnaître. C’est l’Empire des Saints de Très-Haut, c’est l’empire du Fils de l’homme: empire qui doit subsister au milieu de la ruine de tous les autres, et auquel seul l’éternité est promise”.

Ce long enchaînement de causes particulières, qui font et défont les empires, dépend des ordres secrètes de la divine Providence. Dieu tient, du plus haut des cieus les rênes de tous les royaumes; il a tous les coeurs en sa main; tantôt il retient les passions, tantôt il leur lâche la bride, et par là il remue tout le genre humain. (J. Bossuet, s/f: 391)

Frente a esta interpretación, reñida con la libertad del hombre, la explicación de Marrou permite entender la ciudad terrena como el lugar de edificación de la Ciudad de Dios, donde se produce la santificación de sus miembros, y de este modo, rescata el valor del “mundo” tan rechazado por algunas formas de teología o de práctica religiosa, y justamente revalorizado por el Concilio en su constitución *Gaudium et Spes*. En este documento, la Iglesia aparece como sociedad que existe en y para el mundo pero con un fin que está más allá de él.

La Iglesia, "entidad social visible y comunidad espiritual", avanza juntamente con toda la humanidad, experimenta la suerte terrena del mundo, y su razón de ser es actuar como fermento y como alma de la sociedad, que debe renovarse en Cristo y transformarse en familia de Dios. (*Gaudium et Spes*: 40)

6. Dualidades en la historia

Verdaderamente la historia se presenta ante la reflexión del filósofo o del teólogo que busca una explicación, como el Jano de la mitología romana, con una doble cara, una triste y la otra sonriente, mirando una hacia el bien y hacia la expansión del ser, y la otra hacia el Mal, hacia la disolución, hacia la destrucción, hacia el no ser”. (TH: 95-6)

Para Marrou, que en esto sigue a san Agustín, procurando interpretar auténticamente su pensamiento, en la historia se dan una serie de dualidades, que derivan de la condición misma del hombre: pecador y redimido. El reconocimiento de una dualidad esencial en la explicación de la historia es interpretado por algunos como una supervivencia maniquea. Pero Marrou no acepta esta crítica, pues sería entender toda dualidad como un dualismo.

El bien y el mal estarán presentes a lo largo de todo el devenir humano. Por eso cita con frecuencia una frase del obispo de Hipona: las dos ciudades *perplexae quippe sunt*, están absolutamente entrelazadas, como el trigo y la cizaña de la parábola evangélica: solo al final de los tiempos se sabrá quiénes son los elegidos y quiénes los réprobos, qué acciones contribuyeron a la construcción de la Ciudad de Dios y cuáles la retrasaron. Los hombres no podemos conocer aquí abajo este misterio, solo nos cabe hacer dos cosas: trabajar para la construcción de la ciudad verdadera y mantener la esperanza de que, a pesar del mal existente en el mundo –que en cada generación aparece con una nueva cara–, Dios es un Padre providente que cuida de sus hijos. El claroscuro de la fe nos permite, pues, conocer el sentido global de la historia, no el detalle ni las modalidades de su realización. Esta verdad fundamenta la responsabilidad de nuestra acción: en esta ambigüedad histórica debemos elegir, comprometernos, actuar. (cfr. ATH: 5ème partie).

Las dualidades Ciudad de Dios y ciudad terrena; bien y mal en la historia humana, se completan con otras oposiciones: el ser eterno y el ser temporal; la gracia y el pecado. Para Agustín –y para Marrou– el ser verdadero es el ser eterno. La temporalidad aparece como una suerte de imperfección: desde que empieza a vivir, todo lo que pasa en el hombre lo conduce a la muerte. La inserción en el tiempo condena al ser al desmoronamiento, a la destrucción.

Hasta aquí, la teología agustiniana tal como la interpreta Marrou, aparecería como tremendamente pesimista, y creo que lo es, en algún sentido. Pero el tiempo, ese devenir incesante, esa imperfección del ser es el lugar de la santificación de los hombres, el lugar de su redención, el lugar de la construcción de la Ciudad de Dios. Así se redime el tiempo, según el consejo de san Agustín: *redimentes tempus quoniam dies mali sunt* (cit. en ATH: 4ème partie). Pero es solo la acción de la gracia la que “salva” el tiempo y hace que signifique para el hombre preparación para la vida eterna.

El tiempo, tal como es vivido en la historia, se presenta bajo un doble aspecto: es a la vez el tiempo de la naturaleza (herida) y el tiempo de la gracia, el tiempo del pecado y el tiempo de la salvación. No obstante, por más que esos valores pertenezcan a dos órdenes ontológicamente distintos, se encuentran prácticamente, concretamente asociados de modo inseparable. Esa ambivalencia del tiempo comunica a la historia una ambigüedad radical, que no puede sobrepasar el conocimiento humano actual, y con esa ambigüedad un carácter dramático o, para hablar más correctamente, en términos aristotélicos, un carácter trágico. (cfr. ATH: 5ème partie).

7. Historia y escatología

Tomando pie de la frase de Ranke: “Cada época está inmediatamente ligada a Dios, cada generación está ligada a la eternidad” (se nota aquí la influencia platónica), Marrou intenta explicar la relación entre tiempo y eternidad. Por un lado, dicha frase pone un freno al progresismo, al dar valor a cada una de las épocas históricas, a cada generación.

Cada instante vivido tiene, a la vez, valor de eternidad: “la escatología está siempre ahí, ante cada uno de nosotros, en nuestro horizonte inmediato”, algo de la gravedad de la última hora “se proyecta sobre cada uno de los instantes de mi vivir”, “es todo el tiempo el que aparece revestido de una calidad escatológica” (TH: 140-1).

Esta verdad que lo es para cada uno, lo es también en la historia de la humanidad: si bien la culminación total de los designios de Dios no llegará hasta el último día, “resulta falso imaginar que todo está reservado a ese futuro: en realidad, esa culminación acompaña y sostiene el desarrollo de la duración histórica”. (TH: 141)

A esta escatología Marrou la llama escatología “incoada” o “incoativa”, de acuerdo con la frase evangélica: “El reino de Dios está dentro de vosotros”. (TH: 146) Es una espera activa (de ahí imágenes como la construcción de la ciudad o del templo, el desarrollo del cuerpo místico): “la noción de incoación, de desarrollo progresivo, permite comprender que, siendo perfectamente real, su carácter mesiánico sea aún un devenir, *in fieri*”. (TH: 149)

8. Libertad y acción del cristiano

La noción de escatología incoativa permite entender mejor lo que el autor afirma respecto de la acción del cristiano en la historia. Ese Reino de Dios que “es ya” pero, en cierto sentido “no-es-todavía”, invita al cristiano a poner en acción toda su capacidad para hacerlo realidad, en su vida personal y en la vida social, rechazando cualquier tipo de pasividad: “En cada encrucijada de los tiempos, nuevas iniciativas pueden hacer rebrotar la inefable melodía, ese *pulcherrimum carmen* que parecía tal vez, dirigirse a una conclusión dada ya por adquirida”. (TH: 132-3)

En este sentido, Marrou valora especialmente el sacerdocio común de los fieles: somos “parte de la nación santa, de la raza sacerdotal, encargados de orar, de asegurar el culto y, en suma, de santificar al pueblo de los hombres en su peregrinar a través de la temporalidad” (TH: 166) Aquí también se vislumbra la influencia de la doctrina del Vaticano II, que en su Constitución *Lumen Gentium* redescubre esta verdad del “pueblo sacerdotal”:

Cristo Señor, Pontífice tomado de entre los hombres (cf. Hb 5,1-5), de su nuevo pueblo «hizo... un reino y sacerdotes para Dios, su Padre» (Ap 1,6; cf. 5,9-10). Los bautizados, en efecto, son consagrados por la regeneración y la unción del Espíritu Santo como casa espiritual y sacerdocio santo, para que, por medio de toda obra del hombre cristiano, ofrezcan sacrificios espirituales y anuncien el poder de Aquel que los llamó de las tinieblas a su admirable luz (cf. 1 P 2,4-10). (*Lumen Gentium*: 10)

Como consecuencia de esta verdad, los cristianos han de volver a considerar la significación de ser “sal de la tierra”. La sal tiene un hondo significado litúrgico, ya que una prescripción mosaica indicaba que a toda oblación había que ponerle sal. De aquí, nuestro autor concluye: “Sí, la tierra, el mundo, la humanidad, la historia, no pueden convertirse en ofrenda aceptable si no están sazonados por nuestra sal”. (TH: 171-2)

Esta condición será más patente en los tiempos que vienen, en que indudablemente los cristianos serán una minoría. Resulta significativo que Benedicto XVI se refiera a esto mismo en el libro-reportaje *La sal de la tierra*, publicado cuando aún era Cardenal Ratzinger: “El Cristianismo ofrecerá, de modo nuevo, modelos de vida, y en la desolación de la existencia técnica, volverá a presentarse como un lugar de auténtica humanidad”. (J. Ratzinger: 1997, 135)

Por tanto, siendo una minoría pero a la vez, la “sal de la tierra” y partícipe del sacerdocio de Cristo, ¿cómo deberá comportarse el cristiano? Hay que preservarse de un falso angelismo, el de pensar que el tiempo de la historia es un tiempo solo de penitencia, de santidad, pero sin que importe la obra que realizan en él los hombres.

“Estamos, por nuestra condición humana, insertos en el mundo, es decir, en la temporalidad, en la historia, y, concretamente, en la de un cierto medio social, en la de una nación o de un imperio y en la de una civilización. Nadie escapa de ellos, nadie, sin engañarse, puede pretender escaparse. Las virtualidades de nuestra naturaleza humana no se actualizan, el hombre que soy yo no llega a ser verdaderamente hombre más que a partir del momento y en la medida en que esas virtualidades toman forma, utilizando los medios de acción que le proporcionan las diferentes técnicas existentes en su medio y en su civilización”. (TH: 203)

Siguiendo a Agustín –*totum exigit te qui fecit te*, quien te hizo exige todo de ti– desaprueba con fuerza cualquier planteamiento que intente una división del hombre entre lo que puede santificar, y lo que solo pertenece al ámbito mundano.

Al mandarnos amarle con todo nuestro corazón, con toda nuestra alma y con todo nuestro espíritu, Dios no ha dejado al margen de ese amor ninguna parcela de nuestra vida en la que podamos reposarnos en la posesión de alguien distinto de él; todo lo que podamos ser capaces de amar debe ser arrastrado como por un torrente, por ese torrente de amor verdadero de Dios, que no permite ningún escape que pueda menguarlo. (TH: 207)

Marrou ve que la espiritualidad cristiana no ha insistido todo lo que debía en esta condición histórica del ser humano: no basta con ofrecer nuestras acciones a Dios, es necesario actuar bien, y ello supone respetar la naturaleza de las cosas, manejarlos con eficacia dominando en cada momento las técnicas precisas:

Si no queremos contentarnos con salpicar nuestras actividades con intenciones piadosas, sino que, por el contrario, aspiramos a que el valor –en términos de Ciudad de Dios– se inserte en el interior y como en el corazón de nuestra acción, es necesario que nuestro esfuerzo de espiritualización respete, antes de ordenarla según ese designio último, la autonomía de la técnica, que tiene sus leyes propias, su lógica interna y, también hay que decirlo, su inercia, su pesadez. (TH 214)

Es preciso que ese trabajo que ofrecemos a Dios

tenga un valor propio, que contribuya eficazmente a disminuir la presencia del mal, del sufrimiento, de la injusticia y del pecado entre los hombres, que contribuya eficazmente a desarrollar una positividad que contrapesa el mal, un mayor bienestar que pueda verdaderamente cantar la gloria de Dios. Y todo eso dependerá, en gran parte, de nuestra competencia técnica, de la atención que les prestemos a las leyes propias de ese campo. (219)

Me parece que este planteo es sumamente adecuado para el cristiano de este tiempo, que debe insertarse en una sociedad secularizada, y saber dar ahí testimonio “del Reino”. El razonamiento de Marrou me recuerda mucho las enseñanzas de san Josemaría Escrivá cuando insiste en que para santificar el trabajo un requisito imprescindible es que esté bien hecho, o cuando repite: “para servir, servir” (*Vid.* J. Escrivá: 2002, 50). Asimismo, las reflexiones a propósito del papel del laico y del sacerdocio común de los fieles, son frecuentes en sus escritos. Supongo que es una muestra de que cómo muchos cristianos de esa generación (ambos son prácticamente contemporáneos) aún de distintos países y ambientes, fueron capaces de vislumbrar las necesidades de reforma de la Iglesia y de su plena inmersión en el mundo en el que debe desarrollarse hasta lograr su perfección, su acabamiento.

De todo esto surge que el cristiano debe amar su tiempo, el que le tocó vivir, y de ahí que Marrou reaccione con fuerza contra los nostálgicos –como Chateaubriand– que añoran las épocas en las que toda la sociedad parecía impregnada de valores cristianos. Como historiador, sabe que no es así y dedica algunos capítulos a demostrarlo. (*Vid.* TH: 262-279)

Es **este** tiempo el que debe ser santificado, son las costumbres y las instituciones de **este** tiempo las que el cristiano debe esforzarse por mejorar, y allí aparece otro tema importante que es la relación entre Iglesia y cultura.

Representada por hombres, teniendo que actuar sobre los hombres, [la Iglesia] no puede permanecer indiferente ante el devenir de esta civilización en el seno de la cual la ha insertado la historia: debe rogar por ella, evangelizarla, hacerla objeto de su predicación, llamarla insistentemente a conversión, purificarla. [...] A través de un largo proceso, la Iglesia exorciza, bautiza, confirma instituciones y costumbres, o al menos se esfuerza en ello, purificándolas de lo que tienen de intrínsecamente perversas, adaptándolas a las exigencias de una vida normalmente cristiana, elevándolas por encima de ellas mismas y de su finalidad propia para hacerlas servir a este fin espiritual donde sabe [...] que reside la última finalidad del hombre y de la historia. (TH 253-4)

9. Conclusión

Como se habrá podido apreciar a lo largo de estas páginas, la historia aparece, en la obra de Marrou, como un entretejido de Providencia de Dios y acción del hombre, es decir, como un diálogo de libertades: la divina y la humana.

La pretensión de tener en la mano todos los hilos de la historia, de convertir ese canto polifónico en una monodia de la que se sabe su sucesión y su final, ha sido un deseo de muchos. Pero la historia no mostrará su verdadero sentido hasta su final: este es su misterio y la grandeza del hombre es inclinarse ante él y disponerse a la construcción del Reino con todas sus fuerzas.

Bibliografía

Obras consultadas de Henri-Irénée Marrou:

MARROU, Henri-Irénée: *El conocimiento histórico*. Barcelona: Labor, 1968 [1ª edición: 1954].

MARROU, Henri-Irénée: *L'ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin*, transcripción de curso dictado en 1950, [http://agora.qc.ca/Documents/Augustin--L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin re partie par Henri Irene e Marrou](http://agora.qc.ca/Documents/Augustin--Lambivalence%20du%20temps%20de%20lhistoire%20chez%20saint%20Augustin%20re%20partie%20par%20Henri%20Irene%20e%20Marrou), (Consultado el 22-X-2011).

MARROU, Henri-Irénée: *Teología de la Historia*. Madrid: Rialp, 1978

MARROU, Henri-Irénée: «Tristesse de l'historien», en *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*. N°45, janvier-mars 1995. pp. 109-132. En http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/xxs_0294-1759_1995_num_45_1_3388 (Consultado el 22-X-2011).

Otras obras consultadas:

ARENDT, Hannah: *Los orígenes del totalitarismo. 3. Totalitarismo*. Madrid: Alianza, 1999.

BOSSUET, Jacques: *Discurso sobre la historia Universal*, Paris: Flammarion, s/f [1ª edición, 1700].

CONCILIO VATICANO II: Constitución *Lumen Gentium*. En http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html (consultado el 4-IV-2012).

CONCILIO VATICANO II: Constitución *Gaudium et Spes*. En http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html (consultado el 4 de abril de 2012).

ESCRIVÁ, Josemaría: *Es Cristo que pasa*. Madrid: Rialp, 2002.

GUITTON, Jean: *Justification du temps*. Paris: PUF, 1961.

LUBAC, Henri de: *Meditación sobre la Iglesia*. Madrid: Encuentro, 1988 [1ª edición: 1953].

PASCAL, Blaise: “Fragmento de un tratado sobre el vacío”, en *Pensamientos. Sobre la religión y otros asuntos*. Buenos Aires: El Ateneo, 1948, 358-365.

RATZINGER, Joseph: *La sal de la tierra. Cristianismo e Iglesia Católica ante el nuevo milenio*. Una conversación con Peter Seewald. Madrid: Palabra, 1997.

RICHÉ, Pierre: *Henri Irénée Marrou, historien engagé*. Paris: du Cerf, 2003.

SAN AGUSTÍN: *La ciudad de Dios*. Buenos Aires: Pobllet, 1941. 2 vol.

