

mos aún nosotros—, se reducen, en suma, a desertar de poner en Dios el fundamento de la vida cristiana, suplantándolo por las baldías fuerzas del hombre, o por un falso optimismo al estilo del doctor Pangloss, por poner un ejemplo que el mismo autor emplea.

En la introducción se testimonia una triple fidelidad: a la Iglesia, a Monseñor Josemaría Escrivá de Balaguer y a los amigos, “a tantos que han querido hablar con el autor y han tenido la paciencia de escucharle”. De este triple venero se nutre su exposición: más de cincuenta veces aparece citado el Magisterio de los últimos Pontífices y del Vaticano II y es también frecuente el recurso a la obra de Mons. Escrivá de Balaguer. Sin embargo, el recurso a la cita, queremos señalarlo claramente, con ser abundante no va en detrimento de la fluidez, antes, muy por el contrario, es manifestación de vigor e incisividad, pues siempre aporta un matiz nuevo: la fidelidad prometida se hace así verdadera identificación.

De los últimos, los amigos, confiesa el autor que “al calor de su conversación se ha perfilado mucho de lo que a continuación se expone”. Y este tono de amistad entrañable predomina a lo largo de todo el libro, cuyo origen homilético se revela en la amenidad y sencillez de su estilo, dirigido a un público heterogéneo.

En fin, la obra de Gonzalo Redondo será sin duda una agradable sorpresa para sus lectores, por la perfecta conjunción de sencillez y rigor científico que la caracteriza.

S. GARCÍA JALÓN

Henri-Irénéé MARROU, *Teología de la Historia*, present. de J. L. Illanes, Madrid, Ed. Rialp (“Naturaleza e Historia”, 43), 1978, 304 pp., 12 × 19.

Quizá pueda parecer innecesario el comentario crítico de esta obra de Henri-Irénéé Marrou (1904-1977), por cuanto el interés de su *Teología de la Historia* fue patente desde el mismo momento de su aparición, en 1968, y la versión original ha sido posiblemente manejada ya por buena parte de los que se dedican a estos menesteres de la inteligencia.

Es, sin embargo, costumbre presentar los buenos libros que se vierten a nuestra lengua, aunque ya sean conocidos. Cabe pensar con fundamento que así se facilita el que llegue a ellos un más amplio sector de lectores. Pero, quizá, en este caso hay una razón más. Leer es dialogar con un autor. Placer tanto mayor cuanto más alta sea la categoría de éste. Quien escribe esta reseña ha disfrutado leyendo a Marrou y dialogando imaginadamente con Marrou al tiempo de leerle. Y quiere en estas líneas prolongar ese diálogo figurado, a fin de subrayar algunas ideas entre las que más le han interesado y manifestar no tanto sus

discrepancias —pues, posiblemente, en el fondo no existen—, cuanto aspectos que, desde su punto de vista, Marrou hubiera podido —fiel a sus planteamientos— llevar más hasta sus últimas consecuencias, con el consiguiente enriquecimiento para todos. Vayamos, pues, primero con las coincidencias plenas.

Me parece un acierto la caracterización que Marrou hace —como de pasada, a lo largo de las páginas de su *Teología de la Historia*— de la tarea del historiador, y de la historia en cuanto objeto de su afán. Habla así de la “lección de humildad” (p. 46) que se deriva del estudio de la historia, en virtud de la discordancia entre “la inmensidad del saber que le sería necesario y [el] que la condición humana le permite alcanzar”. “Haría falta ser Dios”, concluye Marrou su razonamiento. Un excelente punto de partida para el análisis que Marrou realiza de las filosofías de la historia que se han ido sucediendo dialécticamente en el mundo contemporáneo (*vid.* pp. 48-49) y que le permite manifestar “su aversión profunda, visceral, hacia todas” ellas (p. 47). Y es que, en verdad, todas estas filosofías de la historia han venido a pretender suplantar el papel de la Providencia divina.

Se califica a la historia de “realidad compleja” (p. 86). Y, poco después, el profesor de la Soborna, desde la altura de sus muchos años de estudio, reflexión y oficio, podrá añadir: “la experiencia del historiador lleva a hablar con tono grave: la historia tiene una faceta siniestra y sombría” (p. 87). Lo cual no puede extrañar por cuanto el protagonista de la historia es el hombre, y en el hombre está el mal: el posible mal social, por supuesto; pero sobre todo el mal personal cierto, el pecado. Es éste un aspecto que —sin ningún tipo de pesimismo, con afán por lo contrario de fría y serena objetividad— no conviene olvidar nunca, bajo pena de volver a cualquiera de los múltiples mundos idealistas en que se ha decantado el iluminismo.

Esta caracterización general de la historia la completa Marrou, a mi entender, con las siguientes palabras: “Que el sentido de la historia nos sea conocido, y de manera cierta, no significa, pues, en modo alguno, que podamos conocer, que podamos comprender, todo lo que pasa en esa historia a medida que se producen los acontecimientos” (pp. 100-101). La verdad de estas palabras es plena. Marrou es un hombre cristiano, es decir, un hombre que se sabe situado en la realidad y encarado obligadamente con ella. Y, en el caso del hombre, un elemento capital de su realidad es la libertad personal que puede usar y que de hecho —a veces, incluso, sin saberlo— usa.

Humildad del historiador; complejidad, con toques sombríos y también esperanzados, de la realidad histórica; conocimiento previo de la línea de conjunto —acción de la Providencia— sin comprensión absoluta. —y, por supuesto, sin previsión posible— de lo que dentro de la historia ha sucedido o va a suceder. Un planteamiento que entiendo puede

ser calificado de claro y sencillo; y, en consecuencia, en las antípodas de lo simple.

El simplismo, en nuestros días, lo han detentado y monopolizado las filosofías de la historia, muy especialmente cuando han intentado resolver todos los problemas de ese ser histórico que es el hombre mediante el “tiro por elevación” que ha supuesto el recurso a una noción de progreso estrictamente naturalista. Marrou se detiene en este tema y realiza de él un excelente análisis. Habla del “carácter mítico de la noción de progreso” (p. 78) y, poco después, establece con nitidez su génesis: “embriaguez ante los progresos conseguidos en el terreno científico y técnico, asimilación progresiva de la historia humana a la evolución biológica de las especies, alegre extrapolación de los resultados obtenidos a los resultados esperados, considerados como inevitablemente prometidos...”. Más adelante concluirá: “La ilusión engañadora surge cuando se sueldan esas dos experiencias de orden diferente [biologismo evolucionista y avance científico-técnico] y se extrae de ellas una pretendida ley de desarrollo histórico” (p. 81).

Quizá cabría decir —en un leve comentario a estas exactas afirmaciones de Marrou— que lo que se echa de menos, de forma abrumadora, en las distintas concepciones de la vida de los dos últimos siglos —y, lógicamente, también en el correspondiente intento de comprensión de los historiadores— es su mínima —o inexistente— apertura a la esperanza. Y no quiero ahora irme muy lejos por este camino. Tan sólo apuntar a la renuncia realizada por buena parte de nuestros contemporáneos a la esperanza de que las cosas —como fruto de la libertad del hombre— cambien y mejoren. La esperanza en la fuerza creadora de la libertad humana. Y esto sin desconocer, en modo alguno, los tonos sombríos siempre presentes en la historia. Presenciamos, quizá, una reclamación exasperada de libertades. Y, a la vez, un muy profundo miedo a la libertad del hombre; un arraigado desapego a su ejercicio consciente. Tiempos liberales en los que el hombre no se atreve a vivir la aventura de su libertad.

“No hay *ídola mentis* más peligrosa que la hipótesis según la cual, entre las diferentes manifestaciones simultáneas de la vida, habría una unidad más o menos comparable a la de un organismo vivo” (p. 109). Así señala con certeza Marrou la consecuencia del miedo a la libertad. Intenta el hombre acogerse a una dinámica que no le obligue a participar en el hacer consciente de su propia vida. Y eso incluso ahora, en un momento en que, según se afirma con verdad en el libro, las civilizaciones saben ya que son mortales (*vid.* pp. 288-289). Aunque, paradójicamente, podría apostillarse que quizá por eso mismo, por la destrucción de buena parte de sus sueños, el hombre autónomo del liberalismo tiende a enajenarse —a intentar ser otro— con mayor afán.

La apertura que indica Marrou para esta angustia no es otra sino el sentido cristiano de la historia: que las cosas —y el hombre— vuel-

van a ser lo que siempre han sido y son. O, más exactamente: que el hombre vuelva a reconocer lo que nunca ha dejado de ser, aunque tan sólo sea a la vista de los tristes resultados cosechados (*vid.*, por ejemplo, pp. 171 y 251-252). Recogiendo la imagen agustiniana de las dos ciudades, Marrou escribe: "El cristiano no puede, por tanto, desinteresarse de la acción que tiene que desarrollar a ese nivel, ya que la crítica y la transformación de la ciudad en que vive condicionan en gran medida la eficacia práctica de su esfuerzo [...]" (p. 248).

Es ahora cuando llegamos al núcleo mismo del libro de Marrou. Es también ahora cuando pueden comenzar a aparecer no tanto las discrepancias como el intento deseado de que los planteamientos de Marrou lleguen hasta donde me parece que pueden legítimamente llegar. A donde —más aún— es preciso que lleguen.

Me hubiera gustado centrar mi imposible diálogo con Marrou en el tema del sujeto de la historia, en el tema del hombre; el tema de cómo el hombre se autocomprende al contemplarse como sujeto de la historia. En la página 37, Marrou hace una afirmación que, si válida, temo que pueda entrañar un cierto equívoco. Dice así: "[...] si se insiste demasiado en el tema de la salvación personal, se tiende necesariamente a desdibujar el de la historia, reduciéndola a la suma de los destinos individuales".

La cuestión es clara. Se podría decir también de esta forma: una concepción estrictamente individualista del hombre incapacita a este mismo hombre como sujeto de la historia. En definitiva, lo que ya más arriba se indicaba: el hombre liberal no puede actuar con verdadera libertad. De otra forma aún: el liberalismo *exige* la anulación de toda responsabilidad posible, lo que equivale a impedir el desarrollo de las potencialidades humanas. Con el liberalismo, la historia no es posible. No puede así extrañar que, incapacitado el hombre para "hacerse", haya de recurrir a dinámicas lineales o dialécticas —idealistas o materialistas— para que le hagan; para por ellas ser hecho.

Subrayada la validez de la afirmación de Marrou, se ha de apuntar ahora el posible equívoco. Que no es otro sino entender como disociados —como opuestos y excluyentes, incluso— el ámbito de la acción individual del hombre y el ámbito de su actividad en relación a los demás hombres, a la colectividad o sociedad. Pero antes de seguir adelante puede ser conveniente aducir otro texto. Marrou escribe: "[...] el hombre está ligado a la comunidad histórica en la que está inserto, [...]; cada persona humana tiene también que jugar su papel en otra historia, la historia espiritual [...]" (pp. 38-39). Y, ya hacia el final del libro, añade: "[...] todas las actividades temporales, incluso aquellas cuyo objeto inmediato no concierne más que a los problemas propios de la vida de aquí abajo —nuestra vida en tanto que terrena—, no existen más que en un sujeto humano. Y este hijo de Adán es el mismo que está llamado a ser hijo de Dios" (p. 223). No resultaría di-

fácil seguir aduciendo textos del mismo o similar tenor. Pero quizá valga ya con los transcritos. Vayamos, pues, a la cuestión que nos importa.

De los textos apuntados parece deducirse con facilidad una cierta oposición entre “salvación personal” y “quehacer histórico”; entre la ligazón de cada hombre a una determinada comunidad histórica y su papel en la historia personal. Pero es que el hombre no tiene que realizar una “doble” tarea en su vida. A partir de este sencillo recordatorio, me parece que pueden comenzar a aclararse las cosas. La tarea del hombre, su función, su vocación (que al menos en este contexto son conceptos similares) es única. Tiene que alcanzar su salvación personal en la historia. Y ha de llevar adelante la historia espiritual dentro de “la comunidad histórica en la que está inserto”. La identidad del sujeto implica una identidad esencial de la función a realizar.

Me gustaría pensar que esta cuestión quedaría aún más clara si introduyéramos —y se responde así a la pregunta de cómo el hombre se autocomprende— el concepto de persona. El hombre no es simple partícula constitutiva del gran todo colectivo; tampoco el hombre es puro individuo encerrado en la mismidad incomunicable como una mónada leibniziana. El hombre es persona. Y no hay que olvidar que la definición de este concepto incluye dos connotaciones de opuesta apariencia, por más que no son sino muestra de la íntima paradoja en que se desarrolla el ser mismo del hombre.

Pues persona es, por supuesto, ámbito de incomunicabilidad. Yo soy yo, y no otro. Y cuando pienso que soy otro, me alieno; es que estoy loco. Y a la vez la persona sólo llega a ser plenamente tal —y ésta es la segunda connotación— cuando se da. La paradoja a la que se aludía podría expresarse así: sólo soy verdaderamente yo mismo cuando me doy. Si no me doy, resulto estéril. A la vez: un puro darse con olvido de que yo soy yo, por más generoso que parecer pueda, es idénticamente estéril. Conduce al hombre a sumergirse en un colectivo inane.

Volvamos a los textos de Marrou. O, quizá a estas alturas, podamos contentarnos con uno solo de ellos, con el primero de los últimamente citados. Podría así decirse que el sujeto humano, hijo de Adán, hijo de Dios, sólo se salva, sólo puede salvarse, cuando asume con más o menos conciencia, con mayor o menor amplitud —están aquí en juego las capacidades personales— su total destino histórico. El hombre se salva —ama a Dios; cumple la voluntad de Dios; se santifica; etc.— en el tiempo, que es historia; y en cuanto hace en el seno de la historia lo que su vocación íntima exige plenamente de él. Y esta exigencia no es otra sino que asuma plenamente en su proyecto de vida las vidas de los demás hombres. Podría decirse que, ontológicamente, no hay destinos individuales.

Que todo esto haya de realizarse con respeto exquisito a la libertad de los otros, etc. es cosa que queda fuera de duda. Tan fuera de duda como que no cabe hablar de una disparidad de funciones en el hombre que, en cuanto persona, es uno siempre en la pluralidad de sus actos.

Esta es la primera sugerencia que hubiera hecho a Marrou; la sugerencia que le hice mentalmente mientras le leía. En esta perspectiva le hubiera igualmente apuntado la matización de una frase como la que aparece en la página 141: “[...] completada mi participación concreta en la obra de la historia, [...]”. Más clara, a mi modo de ver, sería: “[...] completada *mi vida* [...]”. O bien, y compartiendo su entusiasmo por la frase de von Ranke citada en la página 135 —“cada época está inmediatamente ligada a Dios”—, le hubiera sugerido subrayar que esa inmediata ligazón con Dios en quien se da es en cada hombre, en cada persona.

En definitiva, me parece que cuanto aquí se apunta está en rigurosa correspondencia con la segunda de las posibilidades que el presentador de esta obra, prof. Illanes Maestre, asigna a la teología de la historia: “si su finalidad es llegar a una visión anticipadora del futuro, pretendiendo desentrañar el sentido de los acontecimientos; o si, por el contrario, su objetivo debe ser el de situar al cristiano ante el tiempo y las diversas situaciones que le depara el acontecer, de manera que asuma en todo momento la actitud cónsona con su vocación y misión divinas” (p. 17).

El tema —al menos para el autor de este comentario crítico— es apasionante, plenamente actual y merecedor de todavía una más amplia reflexión. En este contexto son muy certeras las palabras de Marrou cuando dice: “[...] en toda acción humana se puede descubrir en el centro y en la raíz el proyecto de realizar un valor que, de alguna manera, participa en los valores absolutos” (p. 209); e igualmente, entre otras afirmaciones, cuando apunta a “[...] la estrecha relación existente entre el misterio de la historia y el misterio de nuestra libertad” (p. 301). Pero sería prolongar en demasía esas líneas ya de por sí largas. Más, cuando aún debo referirme a una segunda discrepancia.

Segunda discrepancia en estrecha conexión con la primera, pero que no juzgo ocioso destacar aquí por cuanto puede completar —y quizá incluso aclarar— lo hasta ahora dicho.

Vamos a introducirnos en ella a través, como en los casos anteriores, de las palabras del propio Marrou: “[...] el período que se extiende entre las dos manifestaciones de Cristo tiene un papel que desempeñar en la historia de la salvación [...]” (p. 62). Este período Marrou lo califica de “tiempo de la Iglesia”. Cita a Cullmann para llamarlo “tiempo de misión, tiempo de santificación”. Y, más adelante, de nuevo Marrou alude a él como “tiempo intermediario” (p. 63).

Como sucedió más arriba, inicialmente nada parece poder decirse en contra de las líneas transcritas. Pero sí puede decirse algo más que

en lo que en ellas se dice. Y es que el tiempo intermediario es ya *de por sí* un tiempo enormemente válido. San Pablo nos convoca a *redimere tempus* (Eph 5, 16), a que redimamos el mismo tiempo aprovechándolo bien. La colaboración del cristiano en la obra redentora de Cristo —y no otra cosa es la historia— se realiza en el tiempo, redimiendo el mismo tiempo entre otras cosas.

La misma idea se echa en falta en otra afirmación de Marrou, también muy valiosa: “La duración de nuestra historia es la del tiempo necesario para el reclutamiento del pueblo de los santos, para la edificación de la Ciudad de Dios” (p. 69). Lo cual es rigurosamente cierto, siempre y cuando no se olvide que ese tiempo de espera es, *a la vez*, el tiempo de la búsqueda de la perfección humano-sobrenatural del hombre mismo.

Temo que todo esto puedan parecer sutilidades bizantinas. Quizá logre exponer más claramente mi punto de vista aduciendo algunas otras palabra de Marrou —¡lástima de conversación no mantenida!—: “El cristiano, como cualquier otro ser humano, debe ejercer su oficio de hombre, asumir las responsabilidades y los deberes que le imponen su patria, su medio social, su familia, su vocación profesional: en el interior de esa red de relaciones, y ahí solamente, es donde puede servir eficazmente, y, en primer lugar, encontrar al prójimo y al Señor” (p. 244).

Palabras excelentes. Salvo que, se me ocurre, no es “en el interior de esa red de relaciones” sino en la misma “red” —en cada uno de los elementos que integran esa espesa red— donde ha de santificarse, santificando a la vez cada uno de dichos elementos, llevando todo lo honesto y limpio a Dios.

En el mismo tenor, algo más adelante, alude a “si el destino del hombre pudiera cumplirse en esta tierra carnal, como si su historia encontrase su culminación y su sentido en la temporalidad” (p. 285). Y tiene de nuevo Marrou razón. Pero sin olvidar lo inmediatamente apuntado de que los afanes del hombre en la tierra no son pretextos ni pasatiempos a la espera de la Parusía. Son ocasión de santidad y —repetimos— de santificar el trabajo mismo.

Vamos a poner ya punto final a estas reflexiones críticas. Pero no quisiera hacerlo sin añadir una precisión necesaria, de justicia. Lo que echo de menos en el excelente libro de Marrou no es sino la captación en profundidad de la función genuina del cristiano, consciente de que ha de luchar por alcanzar su santidad en el tiempo, dentro de la historia. Es, en definitiva, esta función del cristiano la que fue desarrollada en extenso por el Concilio Vaticano II, en la constitución dogmática *Lumen gentium*, en el decreto *Apostolicam actuositatem*, en la constitución pastoral *Gaudium et Spes*.

Marrou publicó en Francia su muy interesante *Teología de la Historia* en 1968, tres años más tarde de la clausura del Concilio. Entiendo

—y lamento— que no se recoge en ella las conclusiones de la enseñanza conciliar citada. De hacerlo, el libro hubiera ganado mucho

Por lo demás, quizá quepa disculpar a Marrou. Hoy, en 1980, cuando han pasado algunos años más, permanece para muchos inédita, desconocida, la aludida doctrina conciliar. Lo cual es aún más triste si no se olvida que lo que el Concilio aprobó en la primera mitad de la pasada década era ya vida y enseñanza constante, desde los años treinta, en el Fundador del Opus Dei, monseñor Josemaría Escrivá de Balaguer. Véase, por ejemplo, lo que por esos mismos años treinta ya había escrito: “Sólo te preocupas de edificar tu cultura. —Y es preciso edificar tu alma. —Así trabajarás como debes, por Cristo: para que El reine en el mundo hace falta que haya quienes, con la vista en el cielo, se dediquen prestigiosamente a todas las actividades humanas, y, desde ellas, ejerciten calladamente —y eficazmente— un apostolado de carácter profesional” (*Camino* 347).

Nada más lejos de mi intención que invalidar ni siquiera parcialmente el libro criticado. Su lectura clarifica y alienta. Confío que en estas líneas haya quedado subrayado este hecho de forma adecuada. Pero pienso que era obligado añadir algunas precisiones a fin de poner de manifiesto ideas quizá virtualmente contenidas ya en el pensamiento histórico de Marrou, pero no explicitadas; o bien, ni siquiera intuidas por el escritor francés.

GONZALO REDONDO