

La Historia de la Iglesia entre el positivismo y el historicismo

Josep-Ignasi SARANYANA

Si la narración *more historico* ha sido, desde antiguo, una de las formas preferidas para exponer con claridad y orden, es decir, pedagógicamente, la evolución de un problema, ¿cómo no emplearla ahora en una ponencia que pretende ilustrar cuál ha sido la evolución epistemológica de la disciplina «Historia de la Iglesia» desde el Renacimiento hasta nuestros días? En tal caso, estaríamos en una historia de la historia; una historia de segundo nivel, como una «segunda navegación» o segunda intención, lo que algunos han denominado una *historiología* y otros una *historiografía*¹. En otros términos, y formulando con mayor precisión el núcleo de nuestros intereses, podríamos preguntarnos: ¿cuál ha sido la evolución de la Historia de la Iglesia, y qué problemas filosóficos y metodológicos se han originado con motivo de tal evolución, desde que ésta empezó a cultivarse como disciplina autónoma, con una finalidad meramente apologética, en los primeros pasos de la crisis protestante, hasta la compleja problemática de nuestros días, en pleno post-historicismo y post-positivismo?

Para proyectar un poco de luz sobre el tema, y descubrir cuáles han sido las cuestiones fundamentales que han presidido tan largo debate, en el que la disciplina Historia de la Iglesia como ciencia ha sido cuestionada

1. Cfr. otros sentidos del término «historiología», tan grato a Ortega, entendido como «teoría de la historia», en Juan CRUZ CRUZ, *Filosofía de la Historia*, EUNSA, Pamplona 1995, pp. 15-17. Ortega y Gasset empleó el término por vez primera en 1928: *La «filosofía de la historia» de Hegel y la historiología*, en «Revista de Occidente», 19 (1928) 145-176. Cfr. sobre este concepto: José FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, Ariel, Barcelona 1994, II, p. 1667 (nueva edición actualizada por Josep M. Terricabras).

desde múltiples instancias, y también defendida y reivindicada, nada mejor, a mi entender, que un repaso, aunque somero, de las diversas formas de hacer Historia de la Iglesia que, de hecho, se han presentado en los últimos cuatrocientos años.

Vayamos, pues, a los albores de la Historia de la Iglesia como disciplina autónoma, a mediados del siglo XVI, y recorramos el largo camino de los siglos modernos.

1. *La corriente analista, desde sus orígenes*

Como se sabe, todo comenzó en el siglo xvi, cuando las divergencias confesionales con los protestantes estimularon la investigación crítica de los historiadores católicos. La diatriba contra la legitimidad de la Iglesia católica se expresó principalmente en la *Historia ecclesiastica* dirigida por el luterano Matías Flacius (1520-1575), más comunmente conocida como *Centurias de Magdeburgo*, porque la obra se divide en períodos de cien años². Frente a los centuriadores, los católicos se empeñaron en probar la continuidad histórica de la Iglesia y su fidelidad a los propios orígenes. En esta tarea apologética destacó, como es conocido, la réplica de César Baronio (1538-1607) con sus *Annales ecclesiastici*³, considerado por ello como el iniciador de la corriente analista.

El siguiente paso de la historiografía eclesiástica nos sitúa ya a mediados del siglo xvii. Dom Mabillon (1632-1701), benedictino de la Congregación de San Mauro, establecida en Saint-Germain-des-Près, preparó unas *Acta sanctorum ordinis sancti Benedicti*, notables para el tiempo en que se llevaron a cabo, y, sobre todo, publicó un importante *De re diplomatica*⁴, que habría de ser el primer manual de la materia. Para los analistas de San Mauro, el rigor erudito y la preocupación por la exactitud de citas y referencias constituyen la característica principal de su escuela. «Estos benedictinos se limitaron a establecer la autenticidad de cuantos documentos les

2. Basilea 1558-1574, 14 vols.

3. Roma 1588-1605, 12 vols. Cfr. Hubert JEDIN, *Il Cardinale Cesare Baronio. L'inizio della storiografia ecclesiastica cattolica nel sedicesimo secolo*, trad. ital., Morcelliana, Brescia 1982.

4. Cfr. Guy BOURDÉ/Hervé MARTIN, *As escolas históricas*, trad. port., Publicações Europa-América, Mem Martins 1990, pp. 61-79.

fuera posible y yuxtaponerlos en ordenada cronología, desprovista de todo artificio de estilo, constituyendo un *corpus* que aún sigue siendo utilizado, pero sin intentar sistematizaciones, análisis o interpretaciones de los datos establecidos. Intentaban cristalizar —por la sola vía de la crítica documental— la verdad histórica, en el convencimiento de que, una vez comprobada, esta verdad confirmaría por sí misma las doctrinas de la Iglesia»⁵.

Otro historiador eclesiástico, de corte positivista, fue Richard Simon (1638-1712), que dio a la imprenta, en 1678, una *Historia crítica del Antiguo Testamento*, que rompía con los trabajos exegéticos anteriores. Atraído por la erudición y el estudio del hebreo, Simon optó por ir directamente a las fuentes. Afirmando siempre la inspiración de los libros sagrados, denunció, sin embargo, algunas incoherencias del *Pentateuco*, si se mantenían los criterios exegéticos entonces vigentes. Más tarde, en 1690, él mismo publicó una *Historia crítica del Nuevo Testamento*. En su opinión, la interpretación literaria debería ser independiente de los textos analizados, bien la *Ilíada*, bien el *Pentateuco*. Otro eclesiástico representante de las nuevas corrientes críticas del seiscientos fue Le Nain de Tillemont (1637-1698). Este solitario de Port-Royal publicó en 1693 unas *Memorias* donde trataba de resolver algunas dificultades cronológicas de los primeros seis siglos cristianos. Contemporáneos de Le Nain son los trabajos del jesuita Jean Bollandus de Malinas (1596-1665), que dirigió la edición de los primeros volúmenes de los *Acta sanctorum*⁶, obra hagiográfica imponente, todavía hoy muy útil, que marcó un hito por su seria selección de las fuentes. Tampoco podemos olvidar el meritorio trabajo del sacerdote y teólogo italiano Ludovico Antonio Muratori (1672-1750), descubridor y editor del «Fragmento muratoriano», escrito capital para la historia del canon del Nuevo Testamento.

Con Muratori hemos entrado ya en la primera mitad del siglo xviii, en que merecen reseñarse, por su repercusión en la historia eclesiástica, las publicaciones de François-Marie Voltaire (1694-1778). Voltaire publicó, en 1756, siete volúmenes de un *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de los pueblos*, que alcanzaron su forma definitiva, con algunos importantes añadidos, en 1768. Para este ilustrado, la objetividad histórica estaría garantizada por

5. Martín CAPARRÓS, *Estudio preliminar*, en VOLTAIRE, *Filosofía de la Historia*, Tecnos, Madrid 1990, p. xii.

6. Cfr. Albert De BIL, *Bollandistes*, en DHGE 9 (1937) 618-632; ID., *Bollandus*, en *ibidem*, 633-635.

dos principios historiográficos: el rechazo, por parte del investigador, de todo providencialismo sobrenatural (y, en esto, critica fuertemente la actitud del *Discurso sobre la historia universal* [1681], de Jacques-Bénigne Bossuet); y la cuidadosa verificación de las leyes históricas⁷. En efecto, «si algo define y diferencia a la historiografía iluminista francesa, es su afán por inteligir, por descubrir en la concurrencia o sucesión de los hechos de los hombres una concatenación causal interna, alejada de las causas primeras de la teología, que permitiera estructurar un sistema explicativo y —por momentos— ejemplarizador»⁸. Como buen ilustrado, Voltaire pretendía descubrir las leyes generales del comportamiento humano; pero ese afán generalizador exigía como contrapeso, y para que fuese verdaderamente científico, una escrupulosa comprobación histórica. Nada de generalizaciones noveladas para halagar a los príncipes; pero tampoco una sucesión de datos incoherentes. Lo propio del historiador sería, pues, dar una explicación por causas, descubriendo las leyes generales del comportamiento humano, pero evitando todo recurso explicativo de carácter trascendente⁹.

Estricto contemporáneo de Voltaire, partícipe, por tanto, de los aires renovadores y críticos ilustrados, fue el agustino español Enrique Flórez (1702-1773), promotor de una obra de gran envergadura, titulada *España Sagrada*, de la que publicó los primeros treinta volúmenes, para lo cual tuvo que emprender numerosos viajes, visitar archivos y bibliotecas, publicar inéditos, relacionarse con estudiosos locales, dilucidar sobre la autenticidad de monumentos literarios, investigar depósitos numismáticos, traducir ins-

7. Cfr. C. CONSTANTIN, *Voltaire*, en DThC 15/II (1950) 3387-3471, especialmente 3413.

8. Martín CAPARRÓS, *Estudio preliminar*, cit. en nota 5, p. xvii.

9. De una generación anterior a Voltaire, Juan Bautista Vico (1668-1744), católico ilustrado napolitano, se había propuesto ya un objetivo semejante, pero su influencia no dejaría sentirse hasta el siglo XIX. Su pensamiento sobre la historia ha sido bien recapitulado por Cruz: «La conciencia tiene que encontrar los elementos a partir de los cuales se esclarezca genéticamente el hecho de la historia. Si el mundo civil de la historia es producido por los hombres, entonces los hechos históricos deben reflejar en cada caso las distintas fuerzas humanas que los configuran. Tales fuerzan son captadas por la conciencia como constitutivos de la propia subjetividad humana y, según Vico, son los elementos esclarecedores buscados» (Juan CRUZ CRUZ, *Hombre e Historia en Vico*, EUNSA, Pamplona 1982, p. 11). Vico concibió espiralmente el desarrollo del tiempo, separándose en esto de la Ilustración que triunfaría con Kant; y consideró que la red protectora o de seguridad de tal movimiento espiral era la providencia divina, a la cual nada escapa, distanciándose en esto de la corriente que configuraría la Ilustración voltairiana.

cripciones epigráficas, etc.¹⁰. Y también en esos años se enmarca la labor recopiladora de Juan José Eguiara y Eguren (1696-1763), erudito clérigo novohispano, autor de una monumental *Bibliotheca Mexicana*, que no pudo culminar, donde dio exacta noticia de los próceres de la cultura mexicana, con expresión de su vida y de sus obras¹¹. En sus trabajos de recopilación, tanto Florez como Eguiara concedieron un especial relieve al papel civilizador de la Iglesia católica y, por consiguiente, realizaron una imponente tarea apologética. Pero nunca manipularon las fuentes, ni las instrumentalizaron; respetaron las leyes del quehacer histórico y se atuvieron a la condición de las fuentes investigadas. Las reflexiones epistemológicas de Florez sobre estos asuntos quedaron plasmadas en un volumen importante, publicado en 1743 por vez primera, titulado *Clave historial*¹².

Pero volvamos ya nuestra mirada a la Ilustración alemana. Los intereses ilustrados alemanes no eran del todo ajenos a las preocupaciones de la Ilustración francesa. Al fin y al cabo, buscar, como Voltaire pretendía, una ley general del comportamiento humano, ¿no era, en última instancia, buscar una *idea* directriz de la historia, como también se pretendía al otro lado del Rin?¹³. Bien entendido, sin embargo, que la idea directriz buscada por la Ilustración alemana tenía carácter teológico, mientras que la idea motora de la historia investigada por los francófonos era más bien una idea secularizada...

10. Sobre Enrique Fernando Flórez puede verse, como primera aproximación: Juan José LÓPEZ ORTIZ, en «Diccionario de Historia Eclesiástica de España», 2 (1972) 941-942, *ad vocem*; y Angel Custodio VEGA, en «Gran Enciclopedia Rialp», 10 (1979) 266, *ad vocem*. Ambos artículos con bibliografía. Posteriormente la *España Sagrada* ha sido completada con otros volúmenes hasta el número 54. Faltan los tomos dedicados a Huesca, Jaca, Urgel y a las tres diócesis baleares.

11. Cfr. Ernesto de la TORRE VILLAR y Ramiro NAVARRO DE ANDA, *Estudio preliminar*, en Juan José EGUIARA Y EGUREN, *Biblioteca mexicana*, ed. bilingüe, UNAM, México 1986, tomo V; y Ernesto de la TORRE VILLAR, *José de Eguiara y Eguren, teólogo novohispano*, en «Anuario de Historia de la Iglesia», 1 (1992) 325-347.

12. *Clave historial con que se abre la puerta a la historia eclesiástica y política, chronología de los papas, y emperadores, reyes de España, Italia y Francia, con los orígenes de todas las monarquías; concilios, herejes, santos, escritores, y sucesos memorables de cada siglo*, xxxviii + 450 pp. (cito por la edición decimotercera, Imprenta de la Vda. de Ibarra, Madrid 1790).

13. «Querriais que la historia antigua hubiese sido escrita por filósofos, porque queréis leerla como filósofo. No buscáis sino realidades útiles, y apenas habéis encontrado, me decís, poco más que inútiles errores. Intentemos esclarecernos juntos; tratemos de desenterrar algunos monumentos preciosos bajo las ruinas de los siglos» (VOLTAIRE, *Filosofía de la Historia*, trad. y notas de Martín Caparrós, Tecnos, Madrid 1990, p. 3).

2. La ideologización de la Historia de la Iglesia¹⁴

El centro intelectual alemán donde tanto católicos como protestantes cultivaron con mayor atención la Historia de la Iglesia bajo la perspectiva ilustrada fue la Universidad de Tubinga. La influencia de Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) y Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) fue muy notable al principio, cosa lógica, por otra parte, puesto que allí habían estudiado ambos filósofos veinte años antes de la refundación de la Facultad católica de Teología. Entre los historiadores católicos tubingueses¹⁵ destacaron Johann Sebastian Drey (1781-1853) y Johann Adam Möhler (1796-1838). Entre los protestantes¹⁶ merece la pena recordar a Ferdinand Christian Baur (1792-1860) y a Albrecht Benjamin Ritschl (1822-1889). Todos ellos, de una forma u otra, dialogaron con los modos historiográficos ilustrados y al cabo se inclinaron hacia las concepciones historiográficas románticas. Los cuatro historiadores, además, elaboraron una Historia de la Iglesia con una fuerte coloración teológica.

Por orden cronológico, debemos ocuparnos en primer lugar de los dos pensadores católicos citados. Johann Sebastian Drey, fundador en 1817 de la Facultad de Teología católica de Tubinga, recibió una impronta schellingniana muy notable. Según Schelling, el absoluto contiene en su infinita identidad los opuestos contradictorios, que se excluyen mutuamente con sus manifestaciones finitas. Tales manifestaciones finitas del absoluto se llevan a cabo en un doble orden: en la naturaleza y en el espíritu. Como manifestación de un absoluto unitario espiritual, el universo es viviente. Pero, además, ese cosmos viviente no sólo se caracteriza por la relación de los miembros entre sí y por la relación de éstos con el absoluto, sino que el mismo cosmos o universo viviente goza de un impulso intrínseco que lo orienta hacia el autodesarrollo.

A partir de esta intuición schellingniana, Drey consideró que era posible articular la historia de la vida cristiana en torno a una *idea* central,

14. Agradezco la colaboración que me ha prestado, en la redacción de este epígrafe, mi colega Dra. Elisabeth Reinhardt (Universidad de Navarra).

15. Heinrich FRIES/Georg SCHWAIGER (eds.), *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*, Kösel, München 1975, 3 vols.

16. Cfr. Martin GRESCHAT (ed.), *Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert*, Kohlhammer, Stuttgart 1978, 2 vols.

que sería el Reino de Dios, la *Reich-Gottes-Idee*¹⁷. La historia de la humanidad y del cristianismo es, según Drey, la realización del plan universal de salvación por parte de Dios. En tal contexto, la Revelación divina y la vida de la propia Iglesia a lo largo del tiempo histórico adquieren todo su sentido. Evidentemente, si cada comunidad y cada verdadera sociedad tienen un espíritu intrínseco que es la expresión consciente de su idea formativa; y tal idea formativa despliega sus virtualidades y alcanza su desarrollo a través de la actividad de los miembros individuales de la sociedad, la Iglesia y su historia podrán ser adecuadamente explicadas. La Iglesia vendría a ser una comunidad espiritual orgánica informada por una idea fundamental¹⁸.

La influencia de Schelling también se aprecia, aunque en menor escala, en la especulación de Möhler. Para Möhler, fundador de la Historia de la Iglesia como ciencia histórica y teológica, los hechos históricos constituyen un todo dinámico, donde cada parte coexiste en estrecha relación e interacción con las demás. Möhler subrayó la historicidad esencial del cristianismo, o sea, el desenvolvimiento orgánico de la Revelación¹⁹. Lo histórico no es algo abstracto, sino actual, porque todo converge en Cristo. ¿Cuál es, pues, el principio que mueve el desarrollo de la Iglesia? ¿Qué *idea* preside su curso histórico? «[La idea] no es otra que ésta: que Cristo en

17. Cfr. Josef RIEF, *Johann Sebastian Drey*, en Heinrich FRIES/Georg SCHWAIGER (eds.), *Katholische Theologen Deutschland im 19. Jahrhundert*, cit., II, p. 27. Cfr. también José Luis ILLANES/J. I. SARANYANA, *Historia de la Teología*, BAC, Madrid 1994, pp. 283-284.

18. Esto supuesto, Drey dividía el Reino de Dios en cuatro períodos. Primero, la historia de la creación y la primitiva historia de la situación del mundo y del hombre. El segundo período estaría constituido por la confusión provocada por el pecado original y la conformación del pueblo de Israel. La tercera etapa estaría constituida por la venida del Mesías y la actual situación histórica. El cuarto período se iniciará con la segunda venida de Cristo. Cfr. Albert STEINVORTH STEFFEN, *La «Introducción a la Teología» según Johann Sebastian Drey*, tesis doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona 1985, *pro manuscripto*. Es posible que Drey no haya pretendido una contraposición dialéctica entre «Reino de Dios» e «Iglesia», como después popularizaría el protestantismo liberal. Pero, es innegable que en su teología encontraríamos, a poco de bucear, las bases para tal contraposición, si fuésemos consecuentes hasta el fin con los presupuestos de partida. Los sistemas filosóficos ilustrados románticos de Schelling y de Hegel parecen abocados a contraponer Reino de Dios e Iglesia, Jesús histórico y Cristo de la fe.

19. Cfr. Hubert JEDIN (ed.), *Manual de Historia de la Iglesia*, trad. cast., Herder, Barcelona 1966, I, pp. 77 y 78. Sobre Möhler cfr. Pedro RODRÍGUEZ, en «Gran Enciclopedia Rialp», 16 (1984) 156-157, *ad vocem*; y José Luis ILLANES/J. I. SARANYANA, *Historia de la Teología*, cit., pp. 284-286.

el Espíritu Santo actúa en los creyentes y los constituye en una unidad. Una unidad cristiana vital, por la que todos los fieles forman en Cristo una única vida»²⁰. La idea directriz que es preciso alcanzar para una comprensión adecuada y total de la historia de la Iglesia, tiene una marcada connotación cristocéntrica y pneumatológica²¹.

Entre los protestantes contemporáneos de Drey y Möhler, conviene recordar primeramente a Ferdinand Baur, uno de los pensadores más fecundos de su tiempo, cuyo objetivo fundamental fue conocer la verdadera naturaleza de la historia. La historia es una realidad que, sin dejar de ser ella misma, implica movimiento, cambio y progreso²². Siguiendo el modelo hegeliano, trató de trascender las acciones de los cristianos buscando las causas profundas de la historia de la Iglesia, y adaptar los hechos particulares a leyes apriorísticas. Consecuentemente, su concepción de la historia se rigió por categorías lógico-abstractas y formales. Baur sustituyó la concep-

20. Introducción a las «Lecciones de Historia de la Iglesia» (curso 1826/27), citado por Paul W. SCHEELE, *Johann Adam Möhler*, en Heinrich FRIES/Georg SCHWAIGER (eds.), *Katholische Theologen Deutschland im 19. Jahrhundert*, cit., II, pp. 83-84. Möhler ya había desarrollado este tema, casi con las mismas palabras, al comienzo de su obra titulada *La unidad de la Iglesia*. Cfr. *L'unità nella Chiesa*, trad. ital., Città Nuova Editrice, Roma 1969, I, cap. I, p. 9.

21. Möhler pudo trascender, por ello, las distancias históricas y contemplar a todos los cristianos como contemporáneos, integrados todos ellos un solo Cuerpo en un solo Espíritu; de modo que la unidad de la Iglesia tiene, según Möhler, carácter omni-abarcante, constituyendo así una auténtica *nota* de la Iglesia y no sólo una propiedad. La unidad, en definitiva, se realiza en tres vertientes fundamentales: doctrinal, social y místico-corpórea. Obsérvese, además, el esfuerzo de Möhler por evitar toda disociación entre Cristo y el Espíritu. En este tema, fue mucho más perspicaz, quizá por su polémica con los protestantes, que su colega católico Drey, y advirtió que el núcleo del debate eclesiológico, desde su vertiente histórica —o si quiere, el fondo de la discusión sobre los orígenes de la Iglesia y su fundación por parte de Jesús— debía situarse en la siguiente pregunta: ¿es lícito separar al Jesús histórico del Jesús postpascual? O, en otros términos: ¿es correcto romper la unidad entre Jesús y el Cristo de nuestra fe, entre la voluntad de Jesús y la acción del Espíritu en la historia de la Iglesia? Evidentemente, Möhler contestaba negativamente a todos los interrogantes, y por ello se aprestaba a señalar la importancia de los estudios históricos sobre la Iglesia para lograr una adecuada fundamentación de las tesis dogmático-especulativas.

22. Cfr. Karl Gerhard STECK, *Ferdinand Christian Baur*, en Martin GRESCHAT (ed.), *Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert*, cit., I, p. 64. Cfr. también Gustav Adolf BENRATH, Gottfried HORNING, Wilhelm DANTINE, Eric HULTSCH, Reinhard SLENCZKA, *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität*, en Carl ANDRESEN (ed.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Vandenhoeck, Göttingen 1984, pp. 147-164 (Schleiermacher, Baur, etc.).

ción providencialista de la historia, que hemos visto en sus colegas católicos, donde Dios todo lo dirige a su mayor beneplácito, por la idea ilustrada de la inmanencia.

Ritschl, procedente también de la escuela de Tubinga, estuvo unido inicialmente a Baur, pero se fue apartando de la concepción hegeliana de la historia. Esto se nota cuando se comparan las dos ediciones de su monografía *Los orígenes históricos de la primitiva Iglesia*, que datan, respectivamente, de 1849 y 1857²³. Ritschl pasó de considerar la Iglesia a la luz de los grandes aprioris ideológicos del hegelianismo, a dar entrada y notable protagonismo a la metodología positivista. Con él, especialmente a partir de la segunda edición de su monografía, la teología protestante se decantó hacia la teología positivista, importándole cada vez más los hechos, los textos y las realidades documentalmente fundadas; y menos, por tanto, las «ideas» que rigen la historia.

La discusión entre católicos y protestantes acerca de la «idea» central de la historia de la Iglesia, no sólo estaba marcada por la impronta ilustrada, sino que connotaba una importante carga apologética. Drey quería asumir todo lo válido de Schelling para sacudirse el cerco de la filosofía idealista; Möhler, en cambio, mucho más polémico, pretendía desmontar con argumentos históricos las críticas del protestantismo contra la legitimidad de la Iglesia católica. En tal contexto, es lógico que se planteara, esta vez sólo entre historiadores católicos, la oportunidad de un uso apologético del argumento histórico, al servicio de unas tesis dogmáticas. Se ha estudiado, por ejemplo, la polémica entre el historiador tubingüés Franz Xaver Funk (1840-1907), defendido posteriormente por su discípulo Sebastian Merkle (1862-1945), y el dogmático de Limburg Matthias Höhler (1847-1929) y el orientalista Gustav Bickell (1838-1906)²⁴. Funk estimaba —defendiendo el carácter ecuménico de los primeros sínodos de la Iglesia— que su ecumenicidad y validez no podía juzgarse a la luz de los criterios que Bellarmino establecería tantos siglos después. Höhler, por el contrario, sostenía que los

23. Cfr. Wolfgang TRILLHAAS, *Albrecht Ritschl*, en Martin GRESCHAT (ed.), *Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert*, cit., I, pp. 118; y José Luis ILLANES/J. I. SARANYANA, *Historia de la Teología*, cit., pp. 304-305.

24. Cfr. Bernhard STEINHAUF, *Die Wahrheit der Geschichte: Die Auseinandersetzung um die Entstehung der historisch-kritischen Kirchengeschichte im Zeichen des Historismus*. Sigo el resumen de esta conferencia publicado por Laetitia Boehm, en «Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft», 1994, pp. 194-195.

criterios de Bellarmino debían buscarse en las asambleas sinodales primeras, para que éstas pudiesen ser consideradas verdaderamente ecuménicas. Por otra parte, Bickell consideraba —en relación al celibato eclesiástico— que ya en la Iglesia primitiva se observaban disposiciones de carácter apostólico, mientras que Funk prefería considerar que la cuestión había estado indeterminada al principio y que, por ello, podía tratarse históricamente como una forma en que el Espíritu había enriquecido progresivamente la vida eclesiástica primitiva. La larga polémica sobre el uso apologético de la Historia de la Iglesia se decantó, finalmente, en favor de la historia y en contra de la apologética, y así la Historia de la Iglesia se libró de predeterminaciones impuestas por la teología dogmática. Todo lo cual no fue óbice para que, en el mundo académico alemán, la Historia de la Iglesia fuese considerada entonces como una disciplina teológica. Pero esto escaparía ahora a nuestro propósito.

Mientras se operaba la novedad tubinguesa, tan influida por Schelling y Hegel, que primaba las consideraciones que podríamos denominar «teológicas» o, al menos, «ideológicas»; y mientras se polemizaba sobre el alcance apologético de la historia de la Iglesia en la formulación del dogma católico, en las Universidades prusianas de Halle y Berlin se ponía en marcha el historicismo, como una reacción contra el idealismo.

3. La revolución historicista

Wilhelm Dilthey (1833-1911) ha sido, sin duda, el máximo representante del historicismo²⁵. Sin renunciar a la investigación archivística, Dilthey consideró insuficiente la mera edición de los documentos; estimó necesario completar la edición con una interpretación de las fuentes para que lo historiado fuese realmente comprensible²⁶.

25. Sobre la polisemia del término *historicismo*, cfr. José FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, ed. ampliada por Josep Terricabras, Ariel, Barcelona 1994, III, pp. 1663-1666.

26. Por ejemplo: «Hay que exponer la historia evolutiva del sistema de Hegel utilizando los manuscritos [cartas, cuadernos de apuntes, testimonios de amigos, notas tomadas en clase por los alumnos] que se encuentran en la Biblioteca Real de Berlín y hacerle históricamente comprensible». Citado por Eugenio IMAZ, *Epílogo*, en *Obras de Wilhelm Dilthey*, FCE, México 1956, V, p. 302-303. El interés de Dilthey por las fuentes manuscritas para poder redactar biografías fidedignas, le llevó a preparar también un detallado informe acerca de los papeles de Kant, dispersos después de la muerte del filósofo de Königsberg. Véase su: *Importancia de los archivos literarios para el estudio de la historia de la filosofía*, en *Obras de Wilhelm Dilthey*, FCE, México 1954, VIII, pp. 374-391.

Dilthey, meditando atentamente la trayectoria intelectual de Schleiermacher (1768-1834)²⁷, descubrió el papel creador de la conciencia²⁸; y la conciencia le abrió el camino hacia el *yo* como fundamento de las ciencias del espíritu. Schleiermacher, en efecto, había sido «el primero que, apelando a métodos filológicos rigurosos, había plantado a un escritor en el contexto de sus obras y de las relaciones con sus coetáneos; el primero en exponer el proceso originante de un sistema desde las profundidades de la persona por medio del arte de los conceptos; y también el primero en considerar la filosofía entera de un pueblo como un todo condicionado por su carácter y su situación»²⁹. Oponiéndose a la corriente ilustrada, Schleiermacher había acostumbrado a los alemanes a tomar en serio, desde el punto de vista histórico, el sentimiento nacional y religioso. Éste es, pues, el contexto de la famosa máxima diltheyana: «Sólo la historia nos dice lo que el hombre es (was der Mensch sei, erfährt er nur durch die Geschichte)»³⁰. En otros términos; las ciencias del hombre o, como las llama Dil-

27. Los tres momentos intelectuales principales de Schleiermacher fueron: su pérdida de la fe en la divinidad de Jesucristo; su crítica del imperativo categórico kantiano; y su interpretación crítica del *corpus* paulino y del Evangelio de San Lucas. Cfr. *Schleiermacher*, trad. cast. de E. Imaz, en *Obras de Wilhelm Dilthey*, cit., V, p. 257. Sobre la vida de Schleiermacher es muy interesante el trabajo de Ignacio ESCRIBANO-ALBERCA, en «Gran Enciclopedia Rialp» 21 (1984) 54-56, *ad vocem*. También puede verse el excelente resumen sobre la evolución del pietismo, publicado por Prudencio DAMBORIENA, en *ibidem*, 18 (1987) 482-486, *ad vocem*. Por su reacción contra el luteranismo, el pietismo recibe el nombre de «segunda reforma», y los seguidores de esta iglesia se denominan «reformados». Schleiermacher reaccionó contra el anti-intelectualismo pietista, y en esto resultó grato a los luteranos; pero nunca dejó por completo el pietismo en el que se había educado. Sobre los métodos críticos aplicados a la Sagrada Escritura, cfr. Wilhelm DILTHEY, *Schleiermacher*, p. 273. Schleiermacher era conocido como «abiertamente ateo», aunque predicaba como pastor reformado, incluso en las fiestas litúrgicas del Señor más señaladas, como en la Navidad del año 1805-1806. En sus sermones y en sus trabajos sobre Lucas, toda la historia evangélica era explicada como un mito. Schleiermacher hablaba de la «imagen de Cristo que subsiste como un hecho colectivo y como una pasión colectiva de la comunidad», anticipándose en varias décadas a las conclusiones de Friedrich David Strauß.

28. «Lo que la conciencia de tu ser te ordena llegar a ser y ser, esto es lo que está mandado, con independencia de lo que quiera un ser fuera de ti» (*Schleiermacher*, cit., 259).

29. *Schleiermacher*, cit., p. 74.

30. *Las tres formas fundamentales de los sistemas en la primera mitad del siglo XIX*, en *Obras de Wilhelm Dilthey*, cit., VIII, p. 218. El texto continúa: «Cuando el espíritu científico se aligera de su carga histórica abandona su medio de vida y de trabajo. Esta renuncia a la investigación histórica significa al mismo tiempo una renuncia al conocimiento del hombre, un retroceso del conocimiento a una subjetividad genial que se manifiesta en chispazos»

they, las ciencias del espíritu, sólo adquieren su condición científica apelando a la historia.

Ahora bien, se preguntaba Dilthey, ¿puede afirmarse que las ciencias del espíritu son ciencias en el mismo sentido que lo son las ciencias de la naturaleza?³¹ Es evidente que no: «La naturaleza la explicamos; la vida anímica la comprendemos»³². A partir de este momento, Dilthey va a buscar un estatuto científico y objetivo al *comprender* o, dicho en otros términos, pretenderá asentar científicamente los saberes históricos, homologando las ciencias históricas a las ciencias experimentales. En una primera etapa, Dilthey pondrá el fundamento de la condición científica de las ciencias del espíritu en el yo, pues el yo es el portador de la vida y el testigo de la historia. Una posterior evolución le llevó de una posición básicamente psicologista, en la que el yo era el fundamento del comprender, hacia una especie de positivismo de la vida. En tal contexto, comprender era revivir. Pasó, por tanto, del yo como fundamento de las ciencias del espíritu, a la vivencia o *Erlebnis*³³ como su fundamento.

A pesar de la complejidad del historicismo y de su círculo hermenéutico, la influencia de Dilthey ha sido notable. Su influjo llegó a España muy

31. No olvidemos el ascendiente de Kant sobre Dilthey. Claudio BASEVI ha destacado las raíces kantianas de todo el sistema diltheyano en su estudio: *Influjo de las corrientes ideológicas actuales en la interpretación de la Biblia*, en «Scripta theologica», 17 (1985) 827-843, concretamente en p. 832. Cfr. también Eugenio IMAZ, *El pensamiento de Dilthey*, El Colegio de México, México 1946; y Alfredo CRUZ PRADOS, *Historia de la Filosofía contemporánea*, EUNSA, Pamplona, 1987, *ad vocem*.

32. «Las ciencias del espíritu se diferencian de las ciencias de la naturaleza, en primer lugar, porque las de la naturaleza tienen como objeto suyo hechos que se presentan en la conciencia dispersos, procedentes de fuera, como fenómenos, mientras que las ciencias del espíritu se presentan desde dentro, como realidad, y originariamente como una conexión viva. Así resulta que en las ciencias de la naturaleza se nos ofrece una conexión natural sólo a través de conclusiones suplementarias, por medio de un haz de hipótesis. Por el contrario, en las ciencias del espíritu tenemos como base la conexión de la vida anímica como algo originariamente dado» (*Ideas para una psicología descriptiva y analítica*, en *Obras de Wilhelm Dilthey*, cit., México 1951, VI, p. 197). Comentando este célebre pasaje, cfr. Jorge VICENTE ARREGUI, *Comprensión histórica*, en «Themata», 5 (1988) 181-197; ID., *Metafísica del yo y hermenéutica diltheyana de la vida*, en «Anuario Filosófico», 21/2 (1988) 97-119; y Vicente BALAGUER, *La oposición historia/ficción en Paul Ricoeur. Teoría y análisis de un texto fronterizo: el relato de Marcos*, tesis doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona 1994, pp. 19-20, *pro manuscripto*.

33. Cfr. Jorge VICENTE ARREGUI, *Metafísica del yo...*, cit., pp. 98 ss.; y Claudio BASEVI, *Influjo de las corrientes ideológicas actuales en la interpretación de la Biblia*, cit., p. 834.

pronto. Desde una orientación liberal-católica, Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912) puso las bases de una historiografía española romántico-nacionalista, buscando el alma del autor en su texto³⁴. El espíritu de un pueblo, por tanto, se ha expresado en sus monumentos literarios. Fiel a tal principio, exhumó centenares de manuscritos recorriendo las bibliotecas italianas, francesas, alemanas y portuguesas y, naturalmente, españolas. Los historiadores de la Iglesia no podemos olvidar, por ejemplo, los tres impresionantes volúmenes de la *Historia de los heterodoxos españoles* (1880), con una rica documentación inédita que aclara muchos temas de nuestra tradición teológica y filosófica. Don Marcelino buscó por los archivos de Europa y explotó ampliamente los papeles que halló, no tanto por un prurito de erudición, sino sobre todo para descubrir en esos inéditos el espíritu católico de la nación. Su discípulo Ramón Menéndez Pidal (1869-1968), desde una óptica liberal-laicista³⁵, siguió la misma dirección romántico-nacionalista.

Al tiempo que el historicismo triunfaba en Alemania y se extendía también a otros países europeos, se abría paso lentamente la historiografía empirista. Originada también en Alemania, bajo la dirección de Leopold von Ranke, alcanzaría no obstante en Francia, después de la guerra franco-prusiana (1870), su mayor desarrollo, después de que Gabriel Monod y Charles Seignobos fuesen a estudiar a Alemania. En Francia recibió, incluso, el nombre de «escuela metódica», con el que técnicamente se conoce esta corriente.

4. *La escuela metódica francesa*

La «escuela metódica» de historiadores profesionales nació por inspiración del francés Gabriel Monod (1844-1912), fundador, en 1876, de la *Revue historique*. Esta empresa editorial, contemporánea del historicismo y aparecida después de la derrota de Sedán (1870), ostentó un indiscutido liderazgo durante todos los años de la III República. Su ideal era un discurs-

34. Cfr. José SIMÓN DÍAZ, *Estudios sobre Menéndez Pelayo*, Instituto de Estudios Madrileños, Madrid 1956; e ID., en «Gran Enciclopedia Rialp», 15 (1987) 541-543, *ad vocem*.

35. Cfr. José Antonio MARAVALL, *Menéndez Pidal y la renovación de la historiografía*, en «Revista de Estudios Políticos», 105 (1959) 49-97; y Luis NÚÑEZ LADEVEZE, en «Gran Enciclopedia Rialp», 15 (1987) 543-545, *ad vocem*.

so histórico estrictamente científico, ajeno a todo dogmatismo, neutral frente a cualquier pre-juicio y basado en una acuradísima crítica de las fuentes. El movimiento agrupó a un buen número de intelectuales de distinta procedencia, la mayoría protestantes. Los pocos católicos que participaron al principio, terminaron por abandonar el grupo, pues la *Revue historique* se ocupó frecuentemente de la historia del cristianismo, con una actitud bastante agresiva contra la Iglesia católica. Con todo, sus posiciones anticatólicas se moderaron a finales del siglo xix y, de la misma forma, sus opciones fuertemente nacionalistas también decayeron, decantándose finalmente la *Revue historique* hacia un sereno pacifismo³⁶.

El estilo preconizado por la *Revue historique* cristalizó en 1898 en la famosa *Introduction aux études historiques*, publicada por Charles-Victor Langlois y Charles Seignobos. Para Langlois y Seignobos, entusiastas promotores del positivismo histórico, todo hecho pasado que no haya dejado vestigios directos o indirectos, o cuyos vestigios visibles hayan desaparecido, está irremisiblemente perdido para la ciencia historia. Ambos tenían, además, una concepción muy restrictiva de lo que es un documento histórico. En su opinión, los documentos no escritos y los testimonios involuntarios deben ser descartados. En consecuencia, el número de vestigios verdaderamente históricos sería muy limitado, de modo que la tarea prioritaria del historiador consistiría en inventariar exhaustivamente la documentación conservada y útil³⁷.

Este grupo, aunque participaba de una tradición historiográfica antigua, que hundía sus raíces en el siglo xvi, recibió, como ya se ha adelanta-

36. Sobre este período de la historiografía francesa, cfr. Charles-Olivier CARBONELL, *Histoire et historiens, une mutation des historiens français, 1865-1885*, Privat, Toulouse 1976.

37. No es el momento ahora, porque nos parece una cuestión irrelevante, discutir si el término «positivismo histórico», que he aplicado a Monod, Langlois y Seignobos es totalmente correcto. Es conocida la diatriba contra tal terminología, lanzada por el historiador Charles-Olivier Carbonell. Para Carbonell, sólo sería historiador positivista aquél que se hubiese declarado partidario de la filosofía comtiana. Con estos presupuestos, y después de un atento rastreo bibliográfico, sólo halló un historiador francés verdaderamente afecto a Comte en los años de la III República: Louis Bourdeau, que, en 1888, publicó una obra titulada *L'histoire et les historiens, essai critique sur l'histoire considérée comme une science positive*. El título resulta bien expresivo de la finalidad de la obra, que tenía una inclinación dogmática y filosófica perfectamente determinada. Cfr. sobre este tema: Charles-Olivier CARBONELL, *Histoire et historiens, une mutation des historiens français, 1865-1885*, cit., pp. 401-408. Refiriéndose a la adscripción de los fundadores de la escuela metódica al positivismo, dice: «Rien n'est plus faux que cette évidence aux conséquences redoutables» (p. 401).

do, una notable influencia de Leopold von Ranke (1795-1886), pues tanto Monod como Seignobos habían ido a Alemania, después de la guerra franco-prusiana, a completar su formación histórica. Von Ranke era, por aquellos años, el gran crítico de las «filosofías de la historia» y el incansable apóstol de la llamada «ciencia positiva», ya que sólo ella, en su opinión, podía alcanzar la completa objetividad y conocer la verdad de la historia. Ranke sólo quería saber cómo realmente habían sucedido las cosas³⁸. El papel del historiador no era deducir leyes ni establecer la causa general de los acontecimientos; su función era simplemente —lo cual resulta verdaderamente difícil— mostrar cómo se han producido las cosas o, con sus propias palabras, cómo han sido realmente las cosas: «wie es eigentlich [die Sachen] gewesen sind»³⁹.

En España, la «escuela metódica» estuvo representada por los historiadores del Derecho de la Universidad de Madrid, cuyo jefe de filas fue don Eduardo de Hinojosa y Naveros (1852-1919), que unió a su profundo conocimiento de las fuentes, el método de los autores alemanes⁴⁰. Su influencia se ha dejado sentir en sus discípulos hasta nuestros días. En el campo de la Historia de la Iglesia, merecen ser citados los jesuitas Fidel Fita (1835-1918), que fue director de la Academia de la Historia; Zacarías

38. «Crítica e intuición estuvieron, para él, unidas en todo momento» (Friedrich MEINCKE, *El historicismo y su génesis*, trad. cast., FCE, México 1982, pp. 497-511; se cita la página 499).

39. Sobre las actitudes de Ranke, conviene recordar las expresiones de Carbonell: «Ne rien dire qui ne soit vérifiable, voilà qui fonde l'histoire comme science positive»: éste sería el programa de Ranke (Charles-Olivier CARBONELL, *L'historiographie*, PUF, París 1981, p. 96). Una recapitulación de las cinco reglas principales del positivismo de Von Ranke, en Guy BORDÉ y Hervé MARTIN, *As escolas históricas*, cit., p. 114.

40. Eduardo de Hinojosa fue, en efecto, el iniciador de la escuela de historiadores del Derecho que llevó su nombre. Estuvo muy influido por la «escuela histórica del Derecho de Alemania», fundada por Friedrich Karl von Savigny (1779-1861), a través, especialmente, de Theodor Mommsen (1817-1903) y Friedrich Zeumer, editores de las fuentes hispánicas de la tardía antigüedad en los «Monumenta Germaniae Historica», y del gran historiador del Derecho alemán Heinrich Brunner. Los discípulos de Hinojosa, cuya primera generación estuvo constituida por Claudio Sánchez Albornoz, Galo Sánchez y José María Ramos Loscertales, fundaron en 1924 el «Anuario de Historia del Derecho Español», en el que, siguiendo la pauta de la «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte» (Weimar, desde 1880) —con sus tres secciones: germanística, romanística y canonística—, tuvieron acogida las investigaciones de historiadores del Derecho español, del Derecho romano y del Derecho canónico. (Comunicación oral del Prof. Dr. José Orlandis Rovira). Cfr. también Rafael GIBERT, *Historia del Derecho*, en «Gran Enciclopedia Rialp», 7 (1984) 424-426.

García Villada (1879-1936), autor de una importante *Historia Eclesiástica de España*, que restó inacabada; y Pedro de Leturia (1891-1955), fundador de la Facultad de Historia eclesiástica de la Universidad Gregoriana y del Archivo Histórico de la Compañía de Jesús. También merece la pena recordar al Dr. Josep Vives Gatell (1888-1978), del CSIC, editor de los concilios hispano-visigóticos y del oracional visigótico; y, ya en nuestros días, al Dr. José Goñi Gaztambide, muy estimado colega de esta Universidad, que está a punto de culminar una monumental *Historia de los obispos de Pamplona*, de la que ha publicado ya diez volúmenes. En América debe ser referido el investigador salesiano P. Cayetano Bruno, que ha publicado una meritoria *Historia de la Iglesia en Argentina*, en doce volúmenes.

* * *

Quizá sea ahora el momento de recapitular cuanto llevamos dicho. Hemos contemplado, por una parte, unos modos historiográficos denominados impropriamente «positivistas», abriéndose camino en Italia, Alemania, Francia y España desde mediados del siglo XVI. Por otra parte, hemos visto la Ilustración alemana impulsando, entre católicos y entre protestantes, un quehacer historiográfico más bien ideológico, influido por Schelling y por Hegel. Como reacción a la influencia ilustrada, en las Universidades prusianas florecía el historicismo, insistiendo en conocer más al autor que los documentos históricos propiamente dichos. Este ideal romántico tuvo sus seguidores, pero no pudo evitar incurrir en un círculo hermenéutico del que no ha podido salir. Contemporáneamente, tanto en Alemania, con Leopold von Ranke, como en la Francia de la III República, la «escuela metódica» desplazaba al historicismo nacionalista. Pero una historiografía neutra era tan aburrida, que no podía prevalecer. Pronto se oyeron voces contra la escuela metódica, neutra y empirista, reclamando una mayor imaginación en el análisis de los datos documentales. Tal reacción comenzó precisamente en 1900, y desembocaría en la escuela de la «historia total», que ha señoreado sin rival durante muchas décadas de nuestro siglo.

5. *La historia total, como reacción a la escuela metódica*

Henri Berr fue el alma de la reacción. Berr se había doctorado en 1898 con una tesis cuyo título resulta bastante expresivo: *L'avenir de la philo-*

sophie: *Esquisse d'une synthèse de la connaissance de l'histoire* (El futuro de la filosofía. Un intento de síntesis del conocimiento histórico)⁴¹. En esta monografía, donde se realizaba una dura crítica al neutralismo metódico, Berr pretendía eliminar las barreras entre las disciplinas científicas y la filosofía, un intento que ya nos resulta conocido, pues por los mismos años lo procuraba en Alemania Wilhelm Dilthey. Enemigo del método puramente empírico, Berr fundó en 1900 la *Revue de synthèse historique*, que habría de dirigir durante medio siglo, y que sería el contrapunto de la *Revue historique* de Gabriel Monod. Y en la nueva *Revue de synthèse* colaboró activamente Lucien Febvre (1878-1956) desde el primer momento, y en ella hizo sus primeras armas como historiador Marc Bloch (1886-1945). Este es un dato que conviene retener, por lo que veremos a continuación.

Febvre y Bloch, en efecto, coincidieron después como catedráticos en la refundada Universidad de Estrasburgo⁴²; y a ellos se sumó, desde 1922, el canonista Gabriel Le Bras (1891-1970)⁴³. Los tres habrían de poner en marcha el proyecto de «historia total», especializándose Le Bras en historia religiosa. Ellos denominaron «historia total» a una historia que debía abordar todos los aspectos fundamentales de la actividad humana. Además, Febvre y Marc fundaron, en 1929, la revista *Les Annales*, como órgano de expresión de tales novedades historiográficas.

La revista *Les Annales d'histoire économique et sociale*, que es un hito en la historiográfica mundial, cambió su título en 1946 por el actual y más famoso de: *Les Annales. Économies. Sociétés. Civilisations*. Su evolución es bastante conocida, y me limitaré a señalar solamente las principales etapas de su itinerario. Tuvo un primer momento de polarización hacia los temas económicos, evitando por completo la historia política; después de la muerte de Lucien Febvre, en 1956, comenzó una segunda generación de los

41. Sobre Henri Berr, cfr. Martin SIEGEL, *Henri Berr et la Revue de Synthèse Historique*, en Charles-Olivier CARBONELL y Georges LIVET, *Au berceau des Annales. Le milieu strasbourgeois. L'histoire en France au début du XXe siècle*, Presses de l'Institut d'Études Politiques de Toulouse, Toulouse 1983, pp. 205-218.

42. Cfr. François-Georges DREYFUS, *Strasbourg et son université de 1919 à 1929*, en Charles-Olivier CARBONELL y Georges LIVET (eds.), *Au berceau des Annales. Le milieu strasbourgeois. L'histoire en France au début du XXe siècle*, cit., pp. 11-19.

43. Cfr. Émile POULAT, *La storia sociale e religiosa dopo Gabriel Le Bras*, en «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa», 5 (1976) 7-17. Reproduce la intervención de Poulat en un seminario celebrado del 5 al 8 de noviembre de 1975, y resume la posterior discusión.

Annales, capitaneada por Fernand Braudel (1902-1985), que se interesó cada vez más por la historia religiosa abandonando progresivamente las cuestiones económicas; retirado Braudel en 1972, se inició la tercera generación, dirigida por Jacques Le Goff, cuyas preferencias resultan difíciles de precisar. Esta última etapa podría calificarse de ecléctica⁴⁴. La influencia de los *Annales* en España comenzó hacia 1950, cuando el Prof. Jaume Vicens Vives (1910-1960) marchó a París y quedó deslumbrado por la nueva metodología.

Aunque la historia de los *Annales* es relevante, aquí nos interesa más circunscribirnos a la trayectoria intelectual de Le Bras. Le Bras se volcó desde el primer momento a la historia religiosa y a las relaciones de la vida religiosa con su contexto social. En lugar de fijarse en la religión «institucionalizada», como él la llamaba, quiso historiar la sociedad en sus diversas maneras de comportarse religiosamente. Se preocupó más de los destinatarios de las disposiciones jerárquicas y de la recepción de éstas, que de los detentores de la jurisdicción. Se preguntó, por consiguiente, cómo vivía su condición cristiana una población que, al menos oficialmente, era mayoritariamente cristiana por haber sido bautizada. La gran novedad metodológica de Le Bras consistió, pues, en verificar la observancia religiosa; quiso descubrir cuál era realmente el comportamiento religioso de la población.

Luego de una larga maduración, y después de haber logrado su traslado desde Estrasburgo a La Sorbona, Le Bras decidió comunicar sus planes de investigación a una serie de colegas, y lo hizo invitándoles —no podía ser de otro modo en Francia— a un banquete, que tuvo lugar el jueves 8 de mayo de 1930⁴⁵. Durante la comida, que comenzó a las doce y media y terminó a las cinco de la tarde «autour d'une tasse de café encore tiède» (en torno a la taza de café tibio todavía), Le Bras presentó su gran proyecto de encuesta sobre las causas históricas de la situación religiosa en las diversas provincias francesas. El proyecto se publicó íntegramente al año siguiente⁴⁶. Se trataba de recoger, en primer lugar, la bibliografía existen-

44. Cfr. Guy THUILLIER y Jean TULARD, *Les écoles historiques*, PUF, Paris 1990, pp. 42-49.

45. Cfr. la crónica de la reunión en «Revue d'histoire de l'Église en France», 16 (1930) 335.

46. Gabriel LE BRAS, *Pour un examen détaillé et pour une explication historique de l'état du catholicisme dans les diverses régions de la France*, en «Revue d'histoire de l'Église en France», 17 (1931) 425-449. Agradezco a la Prof. Elisa Luque Alcaide estas referencias bibliográficas.

te; después, establecer las estadísticas (población, católicos de menos de dieciséis años, profesiones, nacimientos legítimos e ilegítimos, bautismos, matrimonios religiosos y civiles, cumplimiento dominical, cumplimiento pascual, confesiones, personas inscritas en asociaciones de fieles, asistencia a las clases de catecismo, primeras comuniones, confirmaciones, vocaciones, etc.); entrar en los archivos y rescatar los datos estadísticos del pasado, para compararlos a los obtenidos por medios de las encuestas; trazar gráficas, confeccionar planos, etc.

Es interesante el balance trazado por Émile Poulat⁴⁷ acerca de la empresa de Le Bras. Para Poulat, la gran dificultad del proyecto ha sido más conceptual o ideológica que práctica. En toda época es difícil, si no imposible —según Poulat— delimitar la verdadera naturaleza del fenómeno religioso. Cualquier definición implica una proyección del investigador sobre los hechos analizados. Le Bras quiso analizar lo religioso y contaminó su investigación. La pretendida neutralidad se perdió desde el primer momento.

Ante el círculo hermenéutico de la sociología religiosa, Poulat se preguntaba si no serían acertadas las propuestas de Jacques Gadille⁴⁸, de abandonar la sociología y regresar a la historia (al fin y al cabo la distinción entre ambas ciencias no era entonces demasiado clara); y si no sería prudente aceptar —también con Gadille— que toda historia religiosa implica una «teología», es decir, un «teocentrismo» por parte del investigador. En definitiva, si no habría que renunciar de antemano a la pretendida neutralidad.

Evidentemente, y Vdes. lo habrán ya adivinado, Poulat era contrario a las posiciones de Gadille. Con todo, también para Poulat el problema central radicaba en la cuestión del «teocentrismo». Alineándose con el grupo promotor de la revista *Archives de Sociologie de Religions*, renunciaba a distinguir entre «sociología religiosa» e «historia religiosa», y en esto daba la razón a Gadille. Pero el motivo de la renuncia era bien distinto. Para Gadille, las dos ciencias no son fáciles de delimitar, porque resulta complejo distinguir lo individual de lo colectivo. Para Poulat, en cambio, conviene abandonar la distinción entre ambas ciencias, para no empobrecer la plasti-

47. Émile POULAT, *La storia sociale e religiosa dopo Gabriel Le Bras*, cit., p. 11.

48. Cfr. Jacques GADILLE, *Dalla sociologia alla storia religiosa. Riflessione sul metodo*, en «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa», 3 (1974) 395-406.

cidad del fenómeno religioso, porque una noción «dinámica y pluralista» de lo religioso, es decir, un concepto mutante de lo religioso, estaría más acorde con las transformaciones de la sociedad. En pocas palabras: el programa de Le Bras podría salvarse si, y sólo si se estudiase lo religioso renunciando a definir qué sea *lo religioso*.

* * *

Las reflexiones que acabo de resumirles testimonian el fin de una época; la historia religiosa y la sociología religiosa ya no se distinguen, porque han renunciado a delimitar sus respectivos objetos formales. Sospecho que Le Bras, fallecido cinco años antes de la controversia entre Poulat y Gadille, se habría sorprendido mucho de las conclusiones a las que han llegado algunos discípulos suyos. Tales historiadores pretenden ser historiadores de un fenómeno religioso que no se define, porque su noción es mutante.

6. *Repercusiones de la polémica sobre lo religioso en la disciplina «Historia de la Iglesia»*

Las dudas y perplejidades que lógicamente asaltan a los cultores de la disciplina Historia religiosa afectan, y muy profundamente, a la definición de la Historia de la Iglesia. Los debates sobre la «historia total», con su correlativa pretensión de sustituir la Historia de la Iglesia por la Historia religiosa, han supuesto, al final de todo el ciclo, una recuperación de la Historia de la Iglesia entendida ahora sólo como Historia de la salvación. Voy a intentar explicarme glosando dos intervenciones tenidas en la I Conferencia General de CEHILA, celebrada en México en 1984.

En la primera de ellas, Jean Meyer se mostraba partidario de abandonar al teólogo la «historia de la salvación», reservando para sí, como historiador, la historia del cristianismo —no la historia de la Iglesia—, englobada en una historia total de América Latina⁴⁹. Sin ambages, Meyer

49. Cfr. Jean MEYER, *Metodologia para uma História na América Latina*, en CEHILA, *Para uma História da Igreja na América Latina. O debate metodológico*, trad. port., Vozes, Petrópolis 1986, pp. 13-27. De un interés particular es el siguiente párrafo: «Nossa história da Igreja

contraponía la Historia de la salvación a la Historia del cristianismo; y englobaba la Historia del cristianismo en la Historia religiosa. La radicalidad de la propuesta es obvia y no puede orillarse: el hecho religioso es separado del hecho salvífico, postulando una religión no salvadora..., al menos no salvadora en el sentido trascendente del término.

El dramatismo epistemológico de la propuesta no ha pasado inadvertido a los espíritus más perspicaces. Giuseppe Alberigo⁵⁰, por ejemplo, que intervino también en aquella I Conferencia General del CEHILA, atacó el tema directamente, con claridad y nobleza, sin escamotear ninguna de las dificultades. Aunque se postule —decía Alberigo— abordar la historia del cristianismo con una metodología estrictamente histórica (se refiere a la metodología de los *Annales*), es preciso reconocer que el estudio histórico del cristianismo presenta problemas específicos, irresolubles por ahora con la metodología histórica. Por ejemplo, el análisis de la dimensión espiritual e interior de la fe, o el estudio de la dimensión «meta-natural» de la Encarnación, de los sacramentos, de la oración y la santidad, del pecado y la salvación, etc. «Nuestro bagaje metodológico —decía Alberigo— es todavía insuficiente y tosco para tratar satisfactoriamente estos problemas específicos». El problema central consiste —según Alberigo— en determinar qué es la Iglesia, en cada tiempo y espacio determinados. «Con todo —concluía— el único camino de investigación racional posible es la investigación empírica [o sea, el método histórico-crítico]». Entonces, ¿qué hacer con la percepción de la fe y de lo sobrenatural, que escapan a los métodos empíricos? Esto

na América Latina, entendida como história do cristianismo, pertence a uma história total da qual toma uma expressão particular: a dialéctica de influências recíprocas entre missão da instituição e todo um contexto econômico, social, político, cultural. Como historiador profissional, deixo ao teólogo a tarefa de escrever a história da salvação. Limitar-me-ei a reconhecer tranquilamente a especificidade de uma evolução, de uma linha de força histórica, em seu lugar, em seu momento, na vida da humanidade» (p. 16). La propuesta metodológica de Meyer ha sido aceptada, por ejemplo, por Antonio RUBIAL GARCÍA y Clara GARCÍA AYLUARDO, *La vida religiosa en el México colonial. Un acercamiento bibliográfico* (Universidad Iberoamericana. Departamento de Historia, México 1991): «De hecho, los estudiosos contemporáneos de estos temas [con métodos y enfoques tomados de las otras disciplinas sociales], más que hacer una historia de la Iglesia en sí, están haciendo una historia que integra la Iglesia y la religión dentro de un proceso más amplio y practican, por tanto, la historia social, económica, cultural, de mentalidades, etcétera» (p. 15).

50. Cfr. Giuseppe ALBERIGO, *Metodologia para uma História da Igreja na Europa*, en CEHILA, *Para uma História da Igreja na América Latina. O debate metodológico*, cit., pp. 28-46. Citamos especialmente las pp. 38-41.

quedará reservado —concluía Alberigo— al conocimiento teológico, como conocimiento privilegiado del proyecto de salvación, con el que coexiste otro conocimiento también científico, cual es el conocimiento histórico.

Algunos de Vdes. habrán pensado: ¿luego Alberigo separa fe y religión, hecho salvífico y hecho religioso, Teología e Historia, como también los había separado Jean Meyer? Pues no exactamente, porque, para Alberigo, la historia es el lugar de la revelación y de la fe. Es decir, no separa Historia y Teología, como dos ciencias aparte, sino que al entrar la salvación en la historia, la ciencia teológica pasa a ocuparse de un aspecto determinado y específico de lo histórico que, paradójicamente, escapa a los métodos histórico-críticos. En tal contexto, la Teología sería —según el Prof. Alberigo— el análisis de la confesión de los bautizados, causada por el Espíritu y fundamentada en la fe⁵¹. En otros términos: si el cristianismo es esencialmente histórico, corresponde a la Historia religiosa el primado de su estudio; pero, puesto que esos hechos históricos tienen, además, una dimensión sobrenatural, la Teología recupera su lugar y su estatuto: pasa a ser, de algún modo, la *ancilla Historiae* en el estudio del cristianismo. El giro ha sido casi copernicano: de una historia al servicio de la teología, como hemos visto en la escuela tuinguesa, se ha pasado ahora a una teología al servicio de la historia.

7. Conclusiones

Termino ya. Hemos repasado los comienzos de los métodos histórico-positivos desde finales del Renacimiento a los primeros momentos de la modernidad; hemos contemplado las repercusiones de la Ilustración alemana en los historiadores tuingueses, con su teologización de la historia; hemos visto el esfuerzo del historicismo romántico para descubrir en lo histórico el espíritu de un pueblo; hemos sonreído, quizá, ante la ingenua pretensión de neutralidad de la escuela metódica o empirista; nos hemos admirado ante la amplitud de los planteamientos de la historia total y de la sociología religiosa francesa. Pero, al cabo de dos siglos, no podemos me-

51. «Nesse contexto a teologia readquire a sua natureza profunda de confissão que tem como sujeito a comunhão dos bautizados, como causa o Espírito, como fundamento a fé» (*ibidem*, p. 37).

nos que desconcertarnos ante la «venganza» que la ciencia histórica se ha cobrado de la Teología: de un uso apologético de la Historia de la Iglesia, al servicio de la prueba dogmática, a una situación en la cual la Teología aparece como cubriendo algunos flancos que escapan al análisis de la Historia religiosa, que ha substituido o desplazado a la Historia de la Iglesia. ¿Por qué esa inversión tan radical? ¿Cuál ha sido la causa de tal vuelco? La causa última habría que rastrearla, a mi entender, en la propia teología sistemática. Los orígenes últimos de la inversión deberían buscarse —en mi opinión— en la revolución operada, durante los últimos lustros, en la ecle-siología, en la soteriología y en la escatología.

Quizá un párrafo de la importante «introducción general» que Roger Aubert escribió para su *Nueva Historia de la Iglesia*, arroje un poco de luz sobre la cuestión. Cuando Aubert se preguntaba, hace treinta años, «¿qué lugar queda para unas consideraciones teológicas al comienzo de una *Historia de la Iglesia* que quiere ser rigurosamente científica?», la respuesta, muy matizada como todo lo suyo, sonaba inconfundible: «Queda un lugar no despreciable, si se tiene en cuenta que es casi imposible estudiar y, sobre todo, exponer el pasado de una institución, sea cual fuere, sin tener nociones relativamente claras sobre su naturaleza y sobre la importancia relativa de los diferentes aspectos que presenta. Y, cuando se trata de una institución de naturaleza religiosa como la Iglesia, tales nociones dependen en gran parte de la teología, lo cual viene a significar que toda concepción de la historia de la Iglesia implica necesariamente, quiérase o no, ciertas posiciones teológicas»⁵².

Es preciso conceder la razón a Aubert, en su planteamiento, y hay que reconocer su valentía al presentar el tema; pero el profesor belga se queda, en mi modesta opinión, un tanto corto. El papel de la Teología no se debería reducirse sólo a señalar la naturaleza del objeto estudiado, en este caso, la Iglesia de Jesucristo. Estimo que la Teología debería de acompañar todo el proceso de elaboración de la propia Historia de la Iglesia, entrando en la especificación de lo que se ha denominado técnicamente el objeto formal *quo* u objeto formal motivo. No se olvide que la Iglesia no es sólo una institución que consta de elementos sobrenaturales, como bien ha recordado Aubert; también su desarrollo a lo largo de la historia es ex-

52. Roger AUBERT, *Introducción general*, en *Nueva Historia de la Iglesia*, trad. cast., Eds. Cristiandad, Madrid 1964, I, p. 20.

Josep-Ignasi Saranyana

presivo de la economía de la salvación, puesto que no sólo ella en cuanto tal, sino también todos sus miembros nos hallamos en camino hacia una plenitud de carácter escatológico, que sólo puede entenderse plenamente bajo la perspectiva teológica.

En otros términos. Convendrá que el especialista reconozca que la Historia religiosa no es Historia de la Iglesia. La vida cristiana no puede equipararse, sin más, a las demás manifestaciones religiosas de carácter natural, que podemos descubrir en la mayoría de las civilizaciones, especialmente en las superiores. La Iglesia no puede, por lo mismo, parangonarse, sin muchas e importantes correcciones, a las asociaciones humanas surgidas del natural instinto de sociabilidad. La Iglesia es, en definitiva, una institución que sólo puede estudiarse en un contexto teológico concreto. Por ello, Historia de la Iglesia y Teología se exigen. En cambio, la Historia religiosa sólo exige una buena filosofía de la religión, o una documentada etnografía, o buenos aportes sociológicos y antropológicos.

Josep-Ignasi Saranyana
Instituto de Historia de la Iglesia
Universidad de Navarra
E-31080 Pamplona