

LA ESCUELA DE LOS *ANNALES*
Y LA HISTORIA DE LA ESPIRITUALIDAD
Breves reflexiones metodológicas

JAUME CASAMITJANA

Es innegable que, desde la gestación de lo que posteriormente se ha denominado Escuela de los *Annales*, muchos de los autores que han girado en la órbita de este movimiento historiográfico francés han sido atraídos por el fenómeno religioso. Huelga citar el gran número de obras que evidencian el interés por el tema en cuestión. Pero, es necesario formularse el siguiente interrogante: la metodología propia y característica de los *Annales*, en términos generales, ¿es capaz de analizar satisfactoriamente, desde una perspectiva histórica, la sensibilidad religiosa? La respuesta puede encerrar multitud de matices, indudablemente, pero, debido a la brevedad obligada de toda comunicación, he centrado mi interés en los aspectos más revelantes de la cuestión. Aun así, he creído necesario dividir la comunicación en dos partes, en la primera de las cuales se esboza una obligada contextualización historiográfica para comprender, aunque sea de forma muy sucinta, lo que ha representado la Escuela de los *Annales* para el panorama historiográfico de este siglo que acabamos de concluir. Debo anticipar que en esta primera parte de la comunicación no pretendo la menor originalidad, simplemente me he limitado a exponer muy condensadamente los cambios «revolucionarios» que han deparado estas dos últimas centurias en la forma de hacer y de concebir la historia, y debo excusar posibles e inevitables generalizaciones en el empleo de determinados términos que espero no dificulten la comprensión del texto.

HACIA UNA NUEVA CONCEPCIÓN DE LA HISTORIA

Durante el siglo XIX, desde los más distintos ángulos, se empezaron a cuestionar las líneas «tradicionales» historiográficas y filosóficas en el campo de la teoría y la práctica de la historia acerca de su propia naturaleza, objeto, método y valor. Se multiplicaron las reacciones que se basaban, principalmente, en la inadecuación de lo que se ha denomi-

nado el paradigma «tradicional» de la historia. Para comprender estas nuevas posturas es necesario exponer, aunque sea en líneas muy generales, los rasgos más característicos de la llamada «vieja» historia.

La mayoría de los autores han acotado la predominancia del paradigma tradicional en la extensísima etapa que transcurre desde el clásico Tucídides hasta principios del siglo XIX, con el historiador Leopold von Ranke (se habla de un antes y un después del historiador alemán). Durante este período, domina una forma de pensar la historia como narración de acontecimientos, tomando como elementos preferentes la política, las guerras, y las instituciones, parcelas de la realidad histórica presentadas a través de un punto de vista «desde arriba», es decir, centrándose en las grandes hazañas de las elites y relegando al resto a la periferia. Este modo de entender la historia como narración de acontecimientos políticos, fue objeto de numerosas reacciones que achacaban la estrechez de la historia «rankeana»¹ reivindicando la virtualidad de enfoques metodológicos sociales, económicos y culturales, al mismo tiempo que subyacía una necesidad de abandono de los acontecimientos singulares para ocuparse de lo que hay repetido en busca de leyes generales que justificaran la historia como una verdadera ciencia. De esta forma afloran ya en el XIX, distintas interpretaciones sobre la historia, que responden a los nuevos referentes intelectuales de esa época². Así, por ejemplo, los padres de la sociología (Comte, Durkheim, Spencer, Weber) reivindicaban la llamada «historia sin nombres» que respondía a un nuevo enfoque del hombre que desaparece para convertirse en un elemento no separable de la masa humana. Marx ofreció un paradigma histórico partiendo de la realidad como devenir, como conjunto de procesos, de tal forma que, la evolución histórica se verifica dialécticamente en virtud de las tensiones existentes en el seno de estructuras económicas. Otras reacciones a la línea tradicional provienen

1. Aun así, no podemos desmerecer sus logros en un contexto marcado por la incipiente historiografía científica. Ranke, historiador alemán plenamente inserto en el siglo XIX, supo combinar el rigor del positivismo filosófico —aunque no era precisamente positivista— con la capacidad de síntesis. Su trabajo y su constante reiteración de que los hechos y sólo los hechos tienen importancia, establecieron el positivismo histórico como modelo para los historiadores académicos. Son muy significativas estas palabras del propio Ranke: «La estricta presentación de los hechos es la ley suprema de la historiografía». Esta actitud científica constituye uno de los mayores logros del historiador alemán porque acarrió consigo, por un lado, la adopción de un método crítico —hasta en ese momento nunca visto— propiamente científico, que conllevó el estudio de los archivos y la documentación oficial prescindiendo de las fuentes intermedias como pudieran ser las crónicas. Por otro, la consolidación de la historia como disciplina intelectual con la inevitable profesionalización de los historiadores.

2. No podemos olvidar los precedentes a estas reacciones que debemos situar ya en el siglo XVIII con los historiadores de la Ilustración (Voltaire, Gibbon, Robertson, y otros) que ya se interesan por las leyes, el comercio, la *manière de penser* de una determinada sociedad, sus hábitos, sus costumbres, etc.

de la historia económica que se asentó en Alemania y Gran Bretaña como alternativas a la historia de Estado (William Cunningham, Thorold Rogers, Henri Hauser, Henri Sée, Paul Mantoux). También es destacable la posición de Buckhardt, que se opone a la tradicional noción de la historia con una concepción basada en la interacción de Estado-Religión-Cultura (publicó un estudio, *La civilización del Renacimiento en Italia*, centrado en la historia cultural, priorizando el análisis de las tendencias más que de los sucesos).

Tal y como remarca P. Burke³, «el predominio de la historia política, al terminar el siglo XIX, era profundamente cuestionado, y las reacciones suscitadas para que se reemplazara empezaron a dar sus frutos»⁴. En la década de los años veinte (dos generaciones después de Ranke), podemos, básicamente, hablar de cuatro tipos de interpretar y hacer historia. En primer lugar, la ya conocida historia tradicional fundamentada en la narración de los eventos centrados en las actividades de las elites. En segundo lugar, la historia social analítica que descansa en los pilares de la tradición hermenéutica alemana y las categorías weberianas. En tercer lugar el materialismo histórico como cristalización historiográfica del marxismo que otorga un papel más que preponderante a la economía (penetra con fuerza en Gran Bretaña). Y, en cuarto lugar, aparece un nuevo método, el analítico, que busca crear teorías y conceptos a través del análisis de las realidades sociales y económicas. Se trata de una nueva concepción de la historia relacionada con la denominada *École des Annales*, agrupada en torno a la publicación francesa «Annales d'histoire économique et social», revista especializada, fundada en 1929 por Lucien Febvre y Marc Bloch. Nació así una nueva visión de la historia que, bajo lo que se ha denominado por posteriores autores, como la *nouvelle histoire* engloba una diversidad de enfoques distintos como reacción a la estrechez de la historia *événementielle*, a la frialdad positivista de la «historia-relato».

El deseo de los fundadores de sustituir la predominancia de la historia política por una historia más amplia pasaba, según ellos, por la necesidad de atender a disciplinas próximas para poder dirigirse hacia el análisis de las estructuras, jugando un papel determinante la socioeconomía. Bloch estaba interesado en la sociología de Durckheim, así como por la solidaridad social, las «representaciones colectivas», y el método comparativo. Lucien Febvre mostró sus preferencias particu-

3. Profesor de historia cultural de la Universidad de Cambridge y miembro del Emmanuel College. Ha centrado sus estudios en la historia cultural y social de Europa en los siglos XVI y XVII, mostrando interés por la sociología y la antropología social. Destacan *Venice and Amsterdam, Study of a XVIIth Century Elites* (London 1974); *Popular Culture in Early Modern Europe* (London 1978); *The fabrication of Louis XIV* (London 1994).

4. P. BURKE, *La Revolución Historiográfica Francesa, La escuela de Annales, 1929-1989*, Barcelona 1993, p. 17.

larmente por la psicología social y la geografía humana desde un enfoque voluntarista más que determinista. Febvre tuvo su sucesor en Fernand Braudel, el más fiel representante de la segunda generación de los *Annales*. Braudel entendía la experiencia humana como un todo. Teniendo como punto de referencia la aspiración a una Historia Total, a través del análisis de los cambios estructurales, estudió la compleja interacción del ambiente, de la economía, de la sociedad, de la política, de la cultura y de los acontecimientos. Esta reacción eminentemente estructural frente al paradigma convencional, viró hacia un retorno del sujeto mental con la llamada tercera generación de los *Annales* a mediados del siglo XX. Según Burke, este giro hacia la historia de las mentalidades, la vida cotidiana y a la cultura popular, se debe a un distanciamiento de las tesis de Braudel y, concretamente, a sus «reglas» inflexibles y deterministas⁵. Los historiadores de las mentalidades ya no suponen —como lo suponía Braudel— que los individuos son prisioneros de su cosmovisión. Se afinaron así las generalizaciones de Febvre y Marc Bloch (verdaderos precursores de la historia de las mentalidades, juntamente con Philippe Ariés, Alphonse Dupront, Robert Mandrou y Jean Delumeau). Autores como Jacques Le Goff, George Duby y Michel Vovelle, entre otros, han abordado el estudio de las «mentalidades colectivas», ocupándose del cambio a largo plazo de las «formas de pensar» de las sociedades a través de la antropología social⁶, la historia cultural, y la psichistoria. Por ejemplo, Le Goff se ha interesado por lo que él llama «imaginario medieval», a través de las conexiones entre los cambios intelectuales y los cambios sociales, dando prioridad a las «estructuras mentales», los «hábitos de pensamiento» y al «aparato mental» (*ouillage mental*). G.Duby, en su obra *Los tres órdenes*, investiga lo que «él mismo llama las relaciones entre lo material y lo mental en el curso del cambio social mediante el estudio de un caso, el de la representación colectiva de la sociedad dividida en tres grupos»⁷. El mis-

5. También es cierto que subyace cierta reacción contra la historia cuantitativa (tuvo su mayor influencia en el movimiento de los *Annales* en las décadas de 1950 y 1960, naciendo con Le Bras lo que se ha llamado sociología religiosa) y al determinismo económico. Los historiadores van descubriendo la relativa autonomía de la cultura, creciendo el interés por la antropología histórica y por la «microhistoria», cobrando una mayor importancia la figura del hombre corriente, consolidándose como sujeto y no mero objeto de la historia.

6. Se difumina por completo la distinción tradicional entre lo central y lo periférico en la historia, lo que explica que sea la antropología una de las ciencias humanas con que la historia haya entablado, en palabras de Le Goff, «el diálogo más fácil». El mismo autor, al hablar de la antropología histórica en el Capítulo IV de su libro *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente Medieval* (Madrid 1983), entiende que la historia nueva que «tras haberse hecho sociológica, tiende a convertirse en etnología», la cual «modifica las perspectivas cronológicas de la historia en especial atención a este dominio de la larga duración» (p. 317).

7. P. BURKE, *La revolución Historiográfica Francesa. Escuela de los Annales 1929-1989*, Barcelona, 1993, p. 75.

mo autor evolucionó, bajo la inspiración de la teoría social neomarxista, hacia la historia de las ideologías, de la reproducción cultural y del imaginario social, en combinación con la Historia de las mentalidades.

Con una voluntad de sintetizar las notas comunes que definen el espíritu de la «nueva historia» que se ha ido edificando a través de tres generaciones, Peter Burke nos detalla con claridad los puntos que reflejan esta oposición entre el nuevo paradigma y la «vieja historia»⁸. Burke recalca, primeramente, el interés de estos historiadores por casi cualquier actividad humana. Aquello que antes se consideraba inmutable, se ve ahora como una construcción cultural, sometida a variaciones en el tiempo y en el espacio. En un principio, el análisis se centra en las estructuras; Braudel afirma que lo verdaderamente importante son los cambios económicos y sociales a largo plazo (la *longue durée*), y los cambios geohistóricos a muy largo plazo. Otra característica que choca con el paradigma tradicional radica en el interés por la historia desde abajo, lo que supone una especial atención a la cultura popular, a la microhistoria, prescindiendo de los grandes pensadores e ideas. Es también significativamente reveladora la crítica que desde los *Annales* se aduce contra la documentación oficial, abogando por un mayor número de pruebas que expresen, no sólo el punto de vista oficial (cobra mucha importancia la estadística como plasmación de la incursión de la historia cuantitativa de mediados del siglo XX). Finalmente, Burke subraya la relevancia de la nota que más caracteriza el movimiento de los *Annales* y emerge como inevitable consecuencia: la interdisciplinariedad, lógico resultado del nuevo interés por toda la gama de la actividad humana. Con el objetivo de construir una historia total, se estimula la confluencia de la antropología social, de la economía, de la crítica literaria, de la sociología, de la psicología, la estadística, la demografía, etc.

Lo que sí que es evidente es que actualmente el nuevo paradigma histórico ha redefinido por completo la concepción clásica de la Historia. Y no sólo eso. El nuevo tratamiento que ha ido forjándose a lo largo del siglo XX, así como la expansión del universo cultural, han abierto las puertas a un nuevo conjunto de disciplinas que nunca habían formado parte de las tradicionales Humanidades. ¿Esto supone que las clásicas Humanidades como la literatura, la filología, las bellas artes e incluso la historia o la misma sociología hayan que reemplazarse por algo nuevo que sea capaz de cobijar la creciente ampliación cultural? Actualmente, penetra con fuerza la concepción de «nuevas Humanida-

8. Cfr. capítulo primero de *Formas de hacer Historia*, Madrid 1993.

des» como posible replanteamiento de la crisis patente que sufre la concepción clásica. De este modo se intenta dar cabida a cuestiones relativas al género, a las etnias, a la sexualidad (para poner los ejemplos más obvios), aspectos que hasta hace relativamente poco no se concebían como objeto de estudio cultural. Lo que queda patente es que los contornos tradicionales de las disciplinas clásicas han sido dinamitados por la fragmentación, la interdisciplinariedad y el acoplamiento de las ciencias sociales del presente (entendiendo que ya no tiene sentido hablar de ciencias humanas) con un apogeo sin igual de las ciencias cuantitativas. Afloran pues los problemas de síntesis que padece la nueva historia, debidos a la interdisciplinariedad que acarrea, como consecuencia inevitable del ambicioso anhelo de abarcar todas las parcelas de la realidad histórica, una peligrosa fragmentación. ¿La rigurosidad que encierra la especialización y proliferación de nuevas disciplinas compensa esa falta de síntesis?⁹.

* * *

Es indiscutible el impacto de los *Annales* en la comunidad historiográfica a lo largo de buena parte del siglo XX. Aunque, actualmente, el movimiento de los *Annales* se ha visto sumido en lo que podríamos llamar una crisis historiográfica del paradigma economicista, y estructuralista¹⁰, agudizada por el agotamiento de la tercera generación, sin erigirse aún un relevo homogéneo. Pero, ciertamente, no debemos extrañar las aportaciones considerables y el legado valioso del que buena parte de los historiadores actuales son partícipes. Sin duda ha contribuido a constituir unos preámbulos necesarios para la nueva hermenéutica de la historia. Ahora bien, no pueden obviarse las limitaciones que entraña la herencia de esta nueva concepción. En la segunda parte intentaremos vislumbrar en qué medida los nuevos planteamientos pueden ser un prisma satisfactorio para abordar con objetividad la realidad histórica, especialmente en el tratamiento de la Historia de la Iglesia.

9. Autores como Federico Suárez se preguntan sobre si «la incidencia de todas las corrientes económicas, sociológicas, demográficas, geohistóricas, estadísticas, geográficas, interdisciplinarias, analíticas, cuantitativas, estructurales, etc., con sus consiguientes aportaciones al método histórico han dado como resultado un enriquecimiento de la historia o su reducción a un estado de caos». (F. SUÁREZ, *La historia y el método de investigación histórica*, Madrid, 1977, p. 79).

10. Por ejemplo, es sintomático el resurgimiento de formas narrativas de análisis que vive actualmente la historiografía norteamericana con la aportación de interesantes matices como el interés por el componente social de los elementos políticos (imagen del poder, sensibilidad política, etc.).

EL FENÓMENO RELIGIOSO Y LA ESCUELA DE LOS *ANNALES*.
LAS LIMITACIONES DEL MÉTODO ANALÍTICO

En los trabajos de los cofundadores de la publicación de los *Annales*, ya es palpable una dedicación e interés, a través de numerosos artículos y libros, por la Historia de la espiritualidad. Sobresale *El problema de la incredulidad en el siglo XVI: la religión de Rabelais*¹¹, obra del prolífico Lucien Febvre que focalizó su investigación en la Reforma y sus orígenes. Desde los enfoques de la psicología histórica social y de la antropología intentó delinear el aparato mental de aquella época con la intención de evitar a toda costa el anacronismo psicológico, lo que le permitió sostener que el ateísmo era inconcebible en las mentes del siglo XVI, y enumerar los elementos de ese *outillage mental* (tales como causalidad, espacio y tiempo, lo común y lo maravilloso). Este trabajo, juntamente con *Los reyes thaumaturgos*¹² de Bloch, supuso, sin duda, una de las fuentes inspiradoras para la historia de las mentalidades colectivas a la que se volcaron tantos historiadores franceses a partir de la década de 1960. Pero Febvre no se consideraba un historiador de la Iglesia, sino que abogaba por la distinción entre la *histoire ecclésiastique* —que achacaba de superficial—, y la *histoire religieuse*, según él, más penetrante. Como trasfondo, late el interés por el estudio de la religión a la luz de la psicología histórica, orientando las hipótesis de trabajo exclusivamente en las manifestaciones sociales de lo religioso para desentrañar cuál era la psicología colectiva de una determinada comunidad en una determinada época en aras a explicar las causas de la evolución o desaparición de determinadas prácticas de culto. Es aquí donde se encuentra uno de los puntos controvertidos del trabajo de Febvre. En palabras de Peter Burke, Febvre «suponía con bastante ligereza una homogeneidad de pensamiento»¹³ de toda la sociedad francesa, lo que le hacía imposible atender a lo que realmente pensaba y sentía el individuo concreto, ya fuese hombre o mujer, rico o pobre. Es obvio que elaborar abstracciones a partir del estudio analítico de sólo determinadas muestras de la realidad histórica, acarrea innumerables riesgos. Intentar explicar las diferencias de comportamiento a través de la estructura mental o de carácter social puede llevarnos a difuminar los agentes individuales en un pasado donde los hombres no se comportan de modo «específico» sino «según el grupo». Aquí radica uno de los mayores interrogantes que entrañan la mayoría de corrientes historiográficas.

11. L. FEBVRE, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle: la religion de Rabelais*, Paris 1942.

12. M. BLOCH, *Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Paris 1961.

13. P. BURKE, *La revolución historiográfica francesa...*, p. 36.

ficas del siglo que acabamos de concluir. ¿Quién es el verdadero agente de la historia, los individuos o los grupos? No hay duda que si sólo abordamos las tendencias sociales, culturales o religiosas éstas no pueden ser analizadas de la misma manera que los acontecimientos concretos y, por tanto, se requiere una presentación más estructural. Y en el fondo, sigue viva la cuestión del determinismo, es decir, cuál es el grado de elección del agente histórico, encasillado en estas estructuras sociales, económicas, culturales y mentales¹⁴. Todo ello nos puede hacer olvidar la realidad total del hombre, su existencia, su complejidad, su riqueza. En una interesante contribución a las «II Conversaciones internacionales de Historia, de la Universidad de Navarra», Gonzalo Redondo propone un cambio de perspectiva reivindicando a la «persona» como único y verdadero agente de la historia, descartando la concepción del hombre como mera partícula de la colectividad, así como también el hombre solamente individual por ser «conceptos erróneos»¹⁵. Sólo si se parte de la autocomprensión del hombre como persona podremos explicar lo que al hombre le sucede. Y esto es fundamental para poder captar su dimensión religiosa. Los planteamientos de la nueva historia caen frecuentemente en el reduccionismo al abordar a la religión como una realidad condicionada únicamente por la imbricación de unos intereses económicos, sociales o culturales en el marco mental de una determinada sociedad. El distanciamiento provocado por la búsqueda de una supuesta objetividad, ha desembocado en la restricción del objeto de análisis en datos o hechos fenoménicos, sin tener en cuenta la dimensión trascendente. Si sólo inscribimos a la religión, y más concretamente al cristianismo, en los parámetros propios de una corriente cultural sin más, de la cual sólo nos interesa ver cómo «funciona» en el ámbito de la vida social a través de unas categorías antropológicas ya predeterminadas, estamos haciendo, a mi entender, un flaco favor a la aspiración de elaborar una historia que pretende ser total. Se nos escapan de estos enfoques cuestiones tan determinantes para la religiosidad como son la libertad, la conciencia, el componente de irracionalidad, y, en definitiva, la dimensión sobrenatural de la persona. No debe desprenderse de estas afirmaciones que la solución pasa

14. Aunque la historia de las mentalidades se erige como una profunda reacción a los postulados deterministas de Braudel, representantes tan destacados como Le Goff no niegan la existencia de unas estructuras mentales (habla de mentalidades de segundo nivel) que están por encima, incluso, de las representaciones y de las imágenes mentales comunes de una determinada época. Estas representaciones (mentalidades de primer nivel) se combinan y organizan en sistemas organizados conformando unas estructuras mentales que subsisten a la influencia de las corrientes culturales (J. LE GOFF, *Les mentalités: une histoire ambiguë*, en *Faire de l'histoire*, t. III, *Nouveaux objets*, Paris 1974, pp. 76-94).

15. G. REDONDO, *La persona, agente de la historia*, en *Actas de las II Conversaciones internacionales de Historia*, t. II, Pamplona 1985, p. 50.

por un ahondamiento en la psicohistoria para poder explicar la sensibilidad religiosa como si se tratase de un sentimiento interior que brota de uno mismo de forma innata. Adentrarnos en categorías propiamente del psicoanálisis equivale a reducir la religiosidad a reacciones psicológicas orgánicas ante determinados temores o traumas, lo que supone confundir erróneamente la dimensión sobrenatural con el análisis del inconsciente.

Lo que falta en algunos planteamientos historiográficos es una capacidad de comprender «desde dentro» que nos permita abarcar las tres dimensiones de la persona humana (la relación consigo mismo, con la sociedad, y con lo trascendente). De aquí no debe deducirse que, por ejemplo, sólo el creyente puede ser el único historiador válido para abordar con garantías la Historia de la Iglesia, ni mucho menos. Sólo reivindico una cierta actitud religiosa que entiendo necesaria a la hora de tratar cuestiones que tocan el núcleo misterioso de la existencia, que afectan a las verdades últimas de la persona humana (persona que, no lo olvidemos, se autopoese, se autogobierna y se autodetermina, y, por lo tanto, es capaz de *distinguir* para poder *decidirse*). Debe entenderse por actitud religiosa aquella comprensión, aquella sintonía, que el propio Max Weber añoraba cuando confesaba que le faltaba una necesaria musicalidad religiosa. Pongamos un ejemplo. A través de un enfoque antropológico, cultural, incluso desde la historia de las mentalidades podemos dibujar con líneas muy detalladas la vida burguesa de las ciudades italianas del siglo XII. Podemos llegar a determinar cuál era la renta media de una familia acomodada (sus ingresos concretos, sus gastos...), qué vestía un hombre de la época, qué comía y bebía, cómo le influía el gobierno político de la ciudad o las corrientes intelectuales dominantes, qué aprendió en su infancia, qué libros leyó, a qué se dedicaba en el tiempo libre, cuál era su actitud frente al matrimonio, la muerte, y así hasta un interminable etcétera. Todo ello nos sirve para conformar un cuadro en el que se acoplarían innumerables burgueses que actuarían condicionados por una misma mentalidad colectiva que teóricamente priorizaba el lucro y el enriquecimiento propio. Pero estos esquemas se rompen en pedazos al intentar explicar la radical conversión de Francisco de Bernardone, hijo de una acomodada familia burguesa, en «il Poberello de Assisi». Y en la historia de la Iglesia tenemos infinitud de casos similares en que la minuciosa investigación de las fuentes, las innumerables estadísticas y los más detallados análisis sociales no pueden ofrecernos una explicación satisfactoriamente comprensible de estas vidas excepcionales y de su fe.

Pero, además, los planteamientos analíticos nunca podrán abarcar la auténtica dimensión del cristianismo si lo reducen a una simple corriente cultural, doctrina o teoría. Los cristianos no constituyen un

grupo humano unido por unas mismas inquietudes y que practica unos determinados ritos en búsqueda de un ser trascendente superior. No se trata de un determinado modo de vivir que se ha conformado a través de un desarrollo pormenorizado de unas creencias o mentalidades primitivas de las que tanto gustaban teorizar los filósofos del s. XVIII. No es sólo el descubrimiento de un ser supremo a través de la contemplación del mundo que le hace maravillarse ante lo extraño. Si se me permite la expresión el «punto de arranque» del cristianismo es otro, radicalmente distinto: Dios se ha revelado, se ha dado a conocer, y con total plenitud en Jesucristo. El Dios inaccesible se hace hombre, visible, y, a través de la encarnación, entra en la Historia. Dios habla, se manifiesta, con contenidos concretos, lo que permite que sea factible una relación del hombre con un Dios que se puede conocer y por tanto que se puede amar. Dios se revela asimismo con gestos humanos inteligibles para el hombre pero sin dejar de ser Dios. De esta forma se entiende el papel de la Iglesia, la cual se erige en custodiadora del depósito intangible de la verdad revelada para evitar que sea encauzada en los moldes de una cultura determinada. Es en este punto donde entiendo que los métodos empírico-analíticos «fracasan» al olvidar lo que diferencia al cristianismo de las demás religiones, es decir, la revelación «positiva» de un Dios personal que busca a cada uno de forma individual y que se ha dado a conocer de forma visible inmiscuyéndose en la historia de los hombres. Además, las Sagradas Escrituras, la tradición viva de la Iglesia, así como una progresiva reflexión de la verdad eterna a través de los trabajos teológicos, han permitido que la fe cristiana no se adscriba propiamente en los cánones y parámetros de una determinada época o cultura, lo cual implica la imposibilidad del historiador de abarcar la auténtica dimensión histórica del cristianismo si se concibe ésta como un sistema de creencias que responde a una mentalidad colectiva encorsetada en una sociedad, cultura o civilización concreta. La defensa de los dogmas, de lo más sustantivo de la fe, ha impedido que la vida cristiana se confunda con unas meras costumbres sociales. En otras palabras, el cristianismo ha perdurado a lo largo del devenir histórico sin identificarse con un modo de vida preestablecido puesto que la fe cristiana está destinada, desde su origen, a desbordar cualquier condicionamiento cultural. No existe *la* cultura cristiana, sino que el mensaje que ha recibido y que ha transmitido la Iglesia a lo largo de los siglos, está abierto y dirigido a todas las culturas puesto que subyace un anhelo de universalidad y de transformación del mundo.

* * *

En definitiva, si negamos el protagonismo de la *persona* en el empleo de un método histórico-crítico que decide, además, obviar la exis-

tencia de la recepción de un núcleo inalterable, intangible, el único resultado posible es el de una vulgar caricatura de la Iglesia como mera asociación que se mueve única y exclusivamente por unos intereses sociales, económicos o culturales, mutilando su verdadera dimensión, que sólo puede entenderse si somos capaces de partir de unas premisas fundamentales que nos permitan como mínimo «captar» la acción sobrenatural, no sólo en el origen de la Iglesia, sino también en su misión. Encasillarnos en una historia bidimensional sólo puede proporcionarnos estar permanentemente bordeando el abismo de una sociedad deshumanizada, sin rostro, sin alma.