

# SOBRE LAS RELACIONES DE LA HISTORIA DE LA IGLESIA CON LA TEOLOGÍA

JOSÉ ESCUDERO IMBERT

## 1. Introducción

En las primeras páginas de su libro *De la connaissance historique*, H.-I. Marrou escribe: «la salud de una disciplina científica exige, por parte del estudioso, una cierta inquietud metodológica, la preocupación de tomar conciencia del mecanismo de su comportamiento, un cierto esfuerzo de reflexión sobre los problemas relacionados con la 'teoría del conocimiento' por él implicados»<sup>1</sup>. Si quiere realizar su propio trabajo con eficacia, todo historiador debe sentirse interpelado por esta exigencia y, en consecuencia, afrontar una reflexión sobre la naturaleza de la historia y la condición del historiador. Por lo que se refiere a esa parte de la historia que suele ser llamada «historia de la Iglesia», se ha señalado en muchas ocasiones el «déficit teórico» que le afecta<sup>2</sup>, con la particularidad de que «el cristianismo, en tanto que objeto de conocimiento histórico, presenta problemas específicos debidos a la dimen-

---

1. Henri-Irénéé MARROU, *De la connaissance historique*, version revue et augmentée de la sixième édition publiée dans la coll. Esprit, Points Histoire 21, Seuil, Paris 1989, 9.

2. La expresión es de Norbert BROX, «Fragen zur 'Denkform' der Kirchengeschichtswissenschaft», en *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 90 (1979), 1-21; aquí, 1; cit. por Paul-Hubert POIRIER, «De l'histoire de l'Église en faculté de théologie. Réflexions sur la nature et l'objet d'une discipline», en *Laval théologique et philosophique* 47 (1991), 401-416; aquí, 401. Desde una perspectiva más teológica, Guy Bedouelle señala también la ausencia de instrumentos específicos que doten a la historia de la Iglesia de una hermenéutica propia (cfr. Guy BEDOUELLE, *La storia della Chiesa*, Manuali di teologia cattolica AMATECA 14, Jaca Book, Milano 1993, 20-21). Todo esto no obstante la abundante literatura que existe sobre el tema: como complemento del artículo de Poirier se puede ver un breve elenco de las más recientes intervenciones (pp. 413-416); una bibliografía más amplia pero menos reciente puede consultarse en Hans Reinhard SEELIGER, *Kirchengeschichte-Geschichtstheologie-Geschichtswissenschaft. Analysen zur Wissenschaftstheorie und Theologie der katholischen Kirchengeschichtsschreibung*, Patmos Paperbacks, Düsseldorf 1981, 239-277.

sión espiritual e interior de la fe y al factor metanatural de los aspectos centrales de la experiencia cristiana, como la encarnación del Hijo de Dios, los sacramentos, la oración, la santidad, el pecado o la salvación»<sup>3</sup>. El Simposio que nos ha reunido no es más que una manifestación de esa inquietud por profundizar los aspectos epistemológicos en el ámbito de la práctica de nuestra disciplina.

Precisamente por su carácter de síntesis global expositiva, el planteamiento de la enseñanza de la materia en el primer ciclo de estudios de la Facultad de Teología<sup>4</sup> pone en primer plano la cuestión de las relaciones entre historia de la Iglesia y teología. El problema de estas relaciones se difumina notablemente cuando se considera un aspecto concreto o se investiga una cuestión precisa. Como advierte Marcel Chappin, «en muchas investigaciones especializadas o de carácter local, las consideraciones de fondo resultan a veces (¡pero no siempre!) marginales»<sup>5</sup>. El dilema se presenta de modo más agudo, observa el mismo Chappin, a quienes se ocupan de periodos extensos de historia de la Iglesia, como es el caso de los docentes del tratado. Manifestación específica de esta confrontación ha sido, especialmente en los últimos decenios, el debate sobre el objeto de la historia de la Iglesia, y a él me referiré en esta intervención.

Las dificultades que se plantean desde esta perspectiva son múltiples y nos llevan enseguida más allá no sólo del campo restringido de la enseñanza de la materia, sino incluso de la cuestión específica de la Historia de la Iglesia como disciplina, para desembocar en el problema de la epistemología de la historia en general e incluso de todo conocimiento humano, con todos los interrogantes que la crisis de la modernidad ha abierto en este ámbito. Con estos presupuestos, se entiende fácilmente que las consideraciones que siguen no tienen en absoluto una pretensión de exhaustividad, pues superarían con mucho los lími-

3. Giuseppe ALBERIGO, «Méthodologie de l'histoire de l'Église en Europe», en *Revue d'histoire ecclésiastique* 81 (1986), 401-420; aquí, 414.

4. Cfr. CONGREGATIO PRO INSTITUTIONE CATHOLICA, *Ordinationes Universitatis vel facultatis ad Const. apost. 'Sapientia christiana' rite exsequendam*, 29. 4. 1979 [AAS 71 (1979), 500-521], n. 51; *Enchiridion Vaticanum*, 6, 1506; *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis Tria iam lustra*, editio apparata post Codicem iuris canonici promulgatum, 19. 3. 1985, n. 79; *Enchiridion Vaticanum*, Supplementum 1, 1042.

5. Marcel CHAPPIN, *Introduzione alla storia della Chiesa*, *Introduzione alle discipline teologiche* 14, Piemme, Casale Monferrato 1994, 90. De todas formas, conviene no olvidar que «síntesis es un curso de historia general tanto como la redacción de las conclusiones de una investigación temáticamente minúscula», por lo que tanto una como otra implican «una concepción de la vida» (José ANDRÉS-GALLEGO, *Historia general de la gente poco importante (América y Europa hacia 1789)*, Gredos, Madrid 1991, 363).

tes de una comunicación y las capacidades mismas de quien escribe, como en ningún modo desean ser conclusivas: el amplio espectro de los debates implicados se relaciona de lleno con la discusión sobre la fragmentación de los saberes humanísticos y especialmente la del saber histórico, a la que estamos aún lejos de haber encontrado una solución suficientemente satisfactoria, ya que toca, ni más ni menos, uno de los aspectos principales de la crisis de la cultura occidental<sup>6</sup>.

## 2. *La cuestión del objeto de la Historia de la Iglesia*

Según Poirier, «el punto en litigio que se encuentra en el centro del debate no es tanto la cuestión del método de la historia de la Iglesia cuanto la cuestión de su objeto»<sup>7</sup>. El debate entre los historiadores de la Iglesia, en efecto, encuentra en este problema uno de sus puntos neurálgicos<sup>8</sup>. Desde la perspectiva de la «práctica» de la historia de la Iglesia, en opinión de Poirier, existiría una convergencia, pues nadie pone en duda, afirma, que es absolutamente necesario apoyarse sobre fuentes cuyo valor haya sido establecido críticamente y cuya lectura e interpretación no sea obstaculizada por prejuicios o actitudes unilaterales.

a) Para Marcel Chappin, está claro que un historiador no ligado a un ambiente confesional, o mejor, un historiador no creyente, que estudia el cristianismo en cuanto fenómeno socio-cultural visible, que domina las distintas técnicas de la investigación y de la crítica histórica,

---

6. Son de particular interés, sobre esta cuestión, las reflexiones de José ANDRÉS-GALLEGO, reunidas ahora en *Recreación del humanismo desde la historia*, Actas, Madrid 1995. La teología, en cuanto conocimiento sapiencial y en sus relaciones con el resto del conocimiento humano, es también objeto de renovado interés en las actuales circunstancias del pensamiento «postmoderno».

7. Paul-Hubert POIRIER, «De l'histoire de l'Église...», 407. Para ilustrar los distintos aspectos del debate sobre el objeto de la historia de la Iglesia, me referiré a dos recientes intervenciones, ya citadas: la de Paul-Hubert Poirier y la de Marcel Chappin, profesores de Historia de la Iglesia, respectivamente, en las Facultades de Teología de la Universidad de Laval (Québec) y de la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma).

8. Así lo señala Giuseppe Alberigo, uno de los más vivaces defensores del carácter exclusivamente histórico de la Historia de la Iglesia: «depuis une trentaine d'années, la discussion est ouverte entre ceux qui considèrent l'Histoire de l'Église comme une discipline à la fois historique et théologique et ceux qui ne lui confèrent qu'une nature totalement et exclusivement historique. Il ne s'agit pas simplement d'une recherche abstraite et purement formelle. Ces deux positions sont en effet, l'une comme l'autre, riches de conséquences» (Giuseppe Alberigo, «Méthodologie de l'histoire...», 409).

y que dispone al mismo tiempo de una cierta empatía, éste podrá ofrecer una historia estimulante para el historiador creyente<sup>9</sup>.

Pero, en su opinión, quien se mueve dentro del *curriculum* de los estudios teológicos de la Iglesia<sup>10</sup> no debe limitarse a una historia del cristianismo: para él son siempre válidas las palabras de Hubert Jedin: «El objeto de la historia de la Iglesia es el crecimiento en el tiempo y en el espacio de la Iglesia fundada por Cristo. Recibiendo este objeto de la teología y teniéndolo por fe, la historia de la Iglesia es una disciplina teológica y se distingue de una historia del cristianismo»<sup>11</sup>; en cuanto disciplina teológica supone también que el historiador tenga fe.

Este condicionamiento es aparentemente muy restrictivo: la fe católica hace referencia explícita al misterio de la Iglesia, que se presenta al creyente como querida por Dios, como sacramento de Jesucristo, con una estructura bien precisa de origen divino, en cuyo centro está el sucesor de Pedro, revestido de autoridad infalible. Partiendo de esta base, se afirmará enseguida que el historiador creyente carece de libertad y que los resultados de su investigación están ya preestablecidos.

Sin embargo, el planteamiento definido por Jedin no influye, no debe influir en el método crítico que se ha de emplear. Desde el punto de vista metodológico la historia de la Iglesia es y permanece siempre historia. La teología sí influirá en cambio —y el influjo se revela benéfico— en las preguntas que el historiador pondrá a las fuentes. Donde otros quizá se sientan llevados a una interpretación minimalista (Chappin pone el ejemplo del primado petrino en la Iglesia de los primeros siglos), el historiador católico advierte la exigencia de una profundización, manteniéndose en todo momento dentro de los límites de la crítica histórica y tomando en serio las objeciones que otros pudieran hacerle. «Está claro —concluye Chappin— que no se trata de dar pruebas matemáticas, sino de reunir indicios, de razonar positivamente, de usar la inventiva en relación con los datos, bajo el impulso de la fe y de la tradición. El historiador católico se encuentra privilegiado; sabe qué dirección tomar en sus investigaciones y no debe esconderse detrás de una ‘neutralidad’ que en cualquier caso no puede existir»<sup>12</sup>.

9. Cfr. Marcel CHAPPIN, *Introduzione...*, 94.

10. Sobre la legislación canónica vigente y la historia del tratado en las Facultades de Teología o en los seminarios mayores, véase la síntesis del mismo Chappin en el primer capítulo de su introducción a la materia (Marcel CHAPPIN, *Introduzione...*, 11-25).

11. Hubert JEDIN, *Introduzione alla storia della Chiesa*, Morcelliana, Brescia 21979, 35; cfr. Marcel CHAPPIN, *Introduzione...*, 94.

12. Marcel CHAPPIN, *Introduzione...*, 100.

b) Las dificultades para llegar a una concordia sobre la definición del objeto provienen, según Paul-Hubert Poirier, «de un malentendido y de algunas simplificaciones»<sup>13</sup>.

Las raíces de la posición del historiador partidario de una definición teológica del objeto de la Historia de la Iglesia se deberían buscar, sostiene Poirier, en una cierta visión maniquea de las cosas que, a la llamada historia «profana», positivista y reduccionista, opondría una historia teológica revestida de todas las virtudes (irenismo, ecumenismo, imparcialidad). Sólo la luz de la fe, o de la teología, permitiría alcanzar un sentido —una comprensión y una interpretación— más allá del acontecimiento, del puro evento — de lo «*événementiel*». Es obvio, dirá Poirier, que tal planteamiento parece ignorar la obligación que todo historiador tiene de comprender y de interpretar los hechos, con la consiguiente necesidad de desarrollar una familiaridad o —como diría Marrou— una simpatía en relación con el objeto de investigación.

Otra fuente de confusión señalada por Poirier sería la tendencia a trasladar a la Historia de la Iglesia, de modo más o menos consciente, lo que en realidad proviene de la Teología de la historia, o incluso de la Teología sin más. Esta tendencia manifiesta frecuentemente una ausencia de distancia en relación al objeto y revela el temor de que, dejando de contemplar la Iglesia como un fenómeno específico, totalmente irreductible a otros, se llegue a considerar el cristianismo como una religión, y sea tratado como una religión *entre* las otras o, aún peor, como una religión *como* las otras.

Para Poirier, tanto la condición científica de la Historia como la práctica de los historiadores de la Iglesia o del cristianismo llevan a la conclusión de que el historiador de la Iglesia no tiene necesidad, en cuanto historiador, de adherirse a un credo o a una eclesiología para dotarse de un objeto, lo cual no es más que la aplicación a la historia de la Iglesia del principio epistemológico según el cual toda disciplina científica, en la medida en que existe, construye su objeto; de lo contrario, no existe en cuanto tal. Puesto que el historiador depende enteramente, por la naturaleza misma de su tarea, de lo que las fuentes le revelen, y sobre todo de la capacidad del historiador mismo de hacer hablar a esas fuentes, «el objeto que el historiador de la Iglesia hace suyo sólo podrá ser definido empíricamente»<sup>14</sup>.

---

13. Paul-Hubert POIRIER, «De l'histoire de l'Église...», 408.

14. Paul-Hubert POIRIER, «De l'histoire de l'Église...», 409.

Únicamente así será posible llegar a una visión de la historia de la Iglesia que sea global y total, con toda una serie de exigencias que no son otras que las de una historia atenta a no dejar escapar nada de la realidad de su objeto. Una historia, por tanto, que prestará particular atención a lo que la Iglesia dice de sí misma, ya que —como advierte Marc Venard— «las afirmaciones de una Iglesia que se dice portadora de revelación divina, la fe y las creencias colectivas e individuales del pueblo cristiano son datos de historia, que deben ser tomados en consideración, lejos de todo racionalismo reductor. Pues el historiador no debe tanto explicar cuanto comprender»<sup>15</sup>.

c) Las posiciones de Chappin y de Poirier (que, conviene advertirlo, ellos mismos matizan ulteriormente en sus respectivos estudios), sintetizan brevemente lo que se suele considerar el «reciente debate» sobre el estatuto epistemológico de la historia de la Iglesia. Sólo que, a veces, se tiene la impresión de que no se ha logrado progresar mucho en la línea de una solución satisfactoria: han transcurrido más de treinta años desde que se planteó en los términos de su formulación actual<sup>16</sup>; pero sus orígenes se remontan, en parte (al menos así lo ven

---

15. Marc VENARD, «Intervention», en *Römische Quartalschrift* 80 (1985), 92-93; cit. en Paul-Hubert POIRIER, «De l'histoire de l'Église...», 409.

16. Las raíces del debate actual han de verse en la proliferación de las cátedras de Historia del cristianismo en las universidades no eclesásticas, durante los años cincuenta. Más tarde, en 1963, apareció el primer volumen de la *Nouvelle histoire de l'Église* dirigida por L.-J. Rogier, R. Aubert y M. D. Knowles; en la introducción, después de hacer las necesarias distinciones, Roger Aubert afirmaba que no puede haber más que una Historia de la Iglesia, decididamente teológica y confesional: la del historiador católico que se adhiere a la concepción católica romana de la *Una Sancta*, de la auténtica Iglesia de Jesucristo. Dos años después, Hubert Jedin editó de nuevo el primer volumen del *Handbuch der Kirchengeschichte*, con una introducción a la que ya hemos hecho referencia más arriba, en la que teoriza la misma posición. Estos planteamientos, aunque no entraba en la intención de sus sustentadores, parecían abrir la puerta a una Historia de la Iglesia que se transformara en Teología de la Historia, por lo que suscitó numerosas reacciones contrarias (citaremos a modo de ejemplo a Giuseppe Alberigo, Miquel Batllori, Jean Delumeau, Émile Poulat). Maurilio Guasco sintetiza los diversos aspectos de la crítica con estas palabras: «oltre a presentare le difficoltà già accennate a proposito della riduzione della storia della chiesa a teologia della storia, una tale concezione rischia anche di portare a fare la storia della chiesa non come è stata, ma come avrebbe dovuto essere; a privilegiare una storia della chiesa come luogo di salvezza, e non come storia di una istituzione anche umana; a trascurare inconsciamente gli stretti legami tra realtà ecclesiale e contemporanea realtà socio-politica; a dimenticare che anche l'eccelesiology è molto spesso più debitrice delle strutture politiche del tempo, che della Parola di Dio; a immaginare, insomma, che esista una realtà ecclesiale allo stato puro, e non radicata nella storia. Ma soprattutto, si corre il rischio di confondere i metodi, vanificando i confini tra i criteri di ricerca seguiti dal teologo, dall'esegeta e dallo storico. Forse questa è la maggiore difficoltà sentita da quegli storici che non condividono tale posizione». Y añade: «Affermare che la storia della chiesa riceve il proprio oggetto di

algunos estudiosos), a la crisis modernista y a la distinción operada en el ambiente del pensamiento ilustrado entre Historia de la Iglesia e Historia del cristianismo (con un claro significado polémico, en este caso, contra la Iglesia católica o, en general, contra las instituciones)<sup>17</sup>.

Desde entonces, ambas posiciones han matizado mucho sus respectivos planteamientos. No hay duda de que buena parte de la responsabilidad de la crisis modernista (y antimodernista) recayó sobre la «absolutización de los resultados hecha por el teólogo o por el historiador: el primero inclinado a considerar como verdades inmutables y datos de fe opiniones más o menos tradicionales en la Iglesia; el segundo a presentar como verdades científicas hipótesis todavía no profundizadas»<sup>18</sup>. Por lo que se refiere a la historia, en la actualidad se tiende generalmente a considerar superada la «ilusión positivista» de un objetivismo a ultranza, no obstante (a veces gracias a) el influjo renovado y todavía vivo del neopositivismo (Hempel, Popper)<sup>19</sup>. La influencia del historicismo idealista de Dilthey y la orientación fenomenológica, sobre todo a través de Husserl, han contribuido a rechazar el objetivismo puro reivindicando la subjetividad y la conciencia trascendental. El historiador, hoy por hoy, «constata siempre más claramente que está en estrecha dependencia de su posición, de su cultura, de sus propios criterios metodológicos, que pueden ser puestos en causa en cualquier momento»<sup>20</sup>.

Sin embargo, el debate a que nos referimos parece presentar señales de estancamiento y surge la tentación de preguntarse si quizá los términos en que se plantea no han logrado escapar de la perspectiva y de las limitaciones en que la crítica fenomenológica de la ciencia se

---

indagine dalla teologia, significa sostanzialmente porre la stessa storia della chiesa in una posizione fluida tra la scienza storica, la storia della salvezza e la teologia della storia. Inoltre, significa confondere la comprensione storica della chiesa, opera dello storico, con la comprensione ecclesiale della storia, opera del teologo» (Maurilio GUASCO, *Dal Modernismo al Vaticano II. Percorsi di una cultura religiosa*, Angeli, Milano 1991, 38): el texto pertenece a un ensayo recogido en el volumen citado (pp. 15-49; con bibliografía) y publicado precedentemente como «Teologia e storia della chiesa», en *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, I, Marietti, Torino 1977, 237-260; en él se encontrará una interesante exposición de la evolución histórica del problema. Cfr. también Giuseppe ALBERIGO, «Méthodologie de l'histoire...», 409 ss.

17. Cfr. Maurilio GUASCO, *Dal Modernismo...*, 22-29.

18. Maurilio GUASCO, *Dal Modernismo...*, 41-42.

19. Cfr. Orlando TODISCO, «Neopositivismo e storia», en André Burguière (dir.), *Dizionario di scienze storiche*, edizione italiana a cura di Franco PIERINI, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1992, 550-560.

20. Maurilio GUASCO, *Dal Modernismo...*, 42. La cuestión es afrontada ampliamente por Marcel CHAPPIN, *Introduzione...*, 72-100.

mueve y permanece, haciendo inoperante de hecho la apelación al papel de la persona del historiador en el proceso del conocimiento histórico, que viene vista más bien como una toma de conciencia de los condicionamientos a que puede dar lugar, para tratar de superarlos (evitando de este modo caer en el concienzalismo puro de la crítica husserliana o en el relativismo escéptico al que tiende el historicismo idealista). En este sentido, se podrá afirmar que «el historiador creyente no hará historia *prescindiendo* de la propia fe, sino teniendo conciencia de los límites metodológicos que de ello derivan»<sup>21</sup>.

En el fondo, el debate trata de salvaguardar, por ambas partes, dos de las virtudes indispensables que se han de conjugar equilibradamente en la tarea histórica: la *simpatía* (familiaridad, sintonía, ¡no condescendencia!) y la *distancia* (¡no indiferencia!) con respecto al objeto de estudio; y en definitiva nos remite a la cuestión de las características del conocimiento histórico en cuanto dependiente de la *concepción de la vida* del historiador mismo<sup>22</sup>; por esta razón, pienso que resulta desorientador empeñarse en prolongar, como tema prioritario al menos, la discusión teórica sobre el objeto<sup>23</sup>. ¿No es quizá el momento de recordar de nuevo, también en este ámbito, que «la ciencia objetiva tiene su lugar en el estudio de la Historia, pero es un lugar subordinado: [que] lo esencial de esta materia no está en el método sino en el motor, no en la técnica sino en el historiador»<sup>24</sup>?

---

21. Maurilio GUASCO, *Dal Modernismo...*, 42. Las consideraciones de Chappin se centran prevalentemente (aunque no sólo) sobre este aspecto, estudiando la persona del historiador como uno de los factores condicionantes de su propio trabajo, junto con las fuentes de la historiografía y las estructuras de la historia (Marcel CHAPPIN, *Introduzione...*, 74); de todas formas, en su exposición parece quedar claro que no sólo se trata de condicionamientos sino también de *condiciones* del conocimiento histórico.

22. Como observa Annibale Zambarbieri, las relaciones entre teología e historia de la Iglesia son «un problema [...] da ricondurre alla tematizzazione più comprensiva dei nessi tra *Weltanschauung*, ideologie e concreta esplicazione della ricerca, e da ricollegare alla questione dell'equilibrio che lo studioso deve mantenere tra distacco critico e sintonia nei confronti dell'oggetto da investigare» (Annibale ZAMBARBIERI, «Presentazione», en AA.VV., *Storia della Chiesa* [«Fliche-Martin»], XXII/1: *La Chiesa e la società industriale [1878-1922]*, a cura di Elio GUERRIERO e Annibale ZAMBARBIERI, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1990, 5-14; aquí, 10).

23. Hablo en términos generales. De hecho, Chappin lo trata de modo secundario, al considerar los condicionamientos por parte del sujeto del historiador. Por lo que se refiere a Poirier, no se debe olvidar el carácter de su ensayo, que recoge un discurso de inauguración del año académico; no se trata, por tanto, de una introducción general a la historia de la Iglesia, como es el caso del trabajo de Chappin.

24. Hugh TREVOR-ROPER, «Historia e imaginación. Por qué la historia pudo haber sido de otro modo», en *Atlántida* 1 (1990), 370-381; aquí, 370.

### 3. *La historia como conocimiento personal*

Nada puede resultar más dañino para un auténtico conocimiento histórico que una pretensión «objetivista», un ajuste progresivo de técnicas académicas por las que se podría reconstruir el pasado con precisión matemática y objetividad total. «Las teorías objetivas, instrumentos perfectos, no existen», afirma tajantemente H. Trevor-Roper<sup>25</sup>.

El gran humanista que fue Marrou, reaccionó con fuerza durante toda su vida al «simplismo de los positivistas», destacando el carácter personal del conocimiento histórico. Para él, «era un descamino alinear la historia con las ciencias de la naturaleza, hacer de la objetividad el criterio supremo y en cierto sentido único de la verdad». Y añadía en tono irónico: «Haga lo que haga [...], el pobre historiador introducirá siempre en el conocimiento algún elemento personal — esa temible y desoladora 'subjetividad': exigir de él que termine, al final de sus operaciones, por aislar, en el fondo de su copela, un residuo 100% objetivo, es imponerle una tarea irrealizable; desde esta perspectiva, o se mutila la historia (reduciéndola a algunas magras constataciones de hecho), o se abre la puerta al escepticismo (muchos se han precipitado en él)»<sup>26</sup>.

Circunscribiéndose al aspecto expositivo de la historia, José Andrés-Gallego subraya también los condicionamientos (y condiciones) del modo de conocer humano, y escribe: «Esto, digámoslo desde el principio, ni tiene solución ni falta que le hace. Hay batallas inútiles, y ésta, como aquella de los positivistas que se libró hace cosa de un siglo (con escaramuzas hasta el presente) para probar que la historia es una ciencia a la que cabe asirse como a la física, está perdida de antemano y además implica una sobrevaloración de los saberes empíricos que no viene a cuento»<sup>27</sup>.

a) En efecto, como muy bien vio Marrou, no sólo el conocimiento histórico o de las llamadas «ciencias humanas» en general, sino todo conocimiento humano, también el de las «ciencias de la naturaleza», tiene ese carácter esencialmente personal<sup>28</sup>. Autores como Mihály Polanyi<sup>29</sup>, a través de un análisis interno de la misma investigación cien-

25. Hugh TREVOR-ROPER, «Historia e imaginación...», 371.

26. Henri-Irénée MARROU, *De la connaissance historique...*, 214-215.

27. José ANDRÉS-GALLEGO, *Historia general...*, 350.

28. Cfr. Henri-Irénée MARROU, *De la connaissance historique*, 215-217.

29. No es posible entrar ahora a fondo en la consideración de la sugestiva obra de Mihály (Michael) Polanyi sobre la presencia de la persona en el acto cognoscitivo. Entre sus principales estudios relativos a esta cuestión (su producción científica como físico-químico es también abundante), cabe citar *Science, Faith and Society*, Oxford Uni-

tífica, han puesto de manifiesto la «irrealizabilidad» de cualquier proyecto metodológico de rígido objetivismo científico, demostrando que, quien ha creído perseguir tales proyectos, en realidad ha tratado de esconder a sí mismo y a los demás la intervención del sujeto-persona en los puntos cruciales de los proyectos mismos, considerándola irrelevante o ajena a lo que constituye efectivamente el resultado de su trabajo científico, o tratando de evadirla mediante ficciones o pseudo-sustituciones en el nivel del lenguaje. En su constitución auténtica, la investigación científica se presenta siempre, según Polanyi, como obra de personas comprometidas en su trabajo con responsabilidad y riesgos personales. En este sentido, el objetivismo riguroso es un espejismo no sólo irrealizable, sino ni tan siquiera formulable<sup>30</sup>.

Polanyi no entiende la persona en términos de subjetividad pura<sup>31</sup>. Para él, «lo *personal* no es ni subjetivo ni objetivo; no es subjetivo en cuanto que está sometido a exigencias que él mismo reconoce como independientes de sí; no es objetivo en cuanto que es un obrar guiado por pasiones individuales; trasciende, pues, la alternativa de subjetivo y objetivo»<sup>32</sup>. La persona afronta la realidad de modo no auto-

---

versity Press, London 1946; *The Logic of Liberty*, The University of Chicago Press, Chicago 1951, y su obra mayor, *Personal Knowledge*, The University of Chicago Press, Chicago, y Routledge & Kegan Paul, London 1958. Habría que añadir, además, la obra escrita en colaboración con H. Prosch, *Meaning*, The University of Chicago Press, Chicago 1975, en que toca explícitamente los temas del arte y de la religión. Para una síntesis de sus planteamientos, a la que me atenderé en las consideraciones que siguen, cfr. Emanuele RIVERSO, «Premessa alla edizione italiana», en Michael POLANYI, *La coscienza personale. Verso una filosofia post-critica*, a cura di Emanuele RIVERSO, Rusconi, Milano 1992, 7-37; en pp. 39-67 se recoge la bibliografía completa de M. Polanyi.

30. Cfr. Emanuele RIVERSO, «Premessa...», 10; 27-32.

31. Como observa Rivero, Polanyi se abstiene de efectuar el salto que le permitiría pasar de su análisis y de su perspectiva a la adopción de una metafísica personalista y espiritualista, y prefiere mantenerse en el campo del estricto análisis de los hechos y de las doctrinas científicas (cfr. Emanuele RIVERSO, «Premessa...», 17). Lo mismo se ha de decir a propósito de sus consideraciones sobre la religión (cfr. Emanuele RIVERSO, «Premessa...», 36-37).

32. Emanuele RIVERSO, «Premessa...», 17. Sobre la primacía que, como fruto de la reducción euclidiana de la geometría, adquiere en la modernidad lo visual, lo cuantitativo y lo disyuntivo en contraste con lo oral, lo cualitativo y lo analógico, y que conduce —entre otros desgarramientos— a la radical escisión entre sujeto y objeto, puede verse la estimulante obra de Jesús BALLESTEROS, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, 2ª reimpr. de la 1ª ed., Tecnos, Madrid 1990: «Desde el primado de la vista, se pierde la conexión profunda silencio-canto-encanto-entusiasmo-adoración-misterio» (p. 21). Como observa Rivero, «un abisso immenso separa la scienza di oggi dal naturalismo rinascimentale, ma l'opera di Polanyi è in grado di mostrare che, riesaminando in modo critico e franco il nostro sapere scientifico e raggiungendo i significati radicali delle nozioni e dei mezzi di cui esso fa uso, è possibile raggiungere orizzonti sui quali certe prospettive, da lungo tempo abbandonate e vanamente vagheggiate dalla *Naturphiloso-*

mático, con las características del compromiso, del riesgo, de la elección, de la inventiva, y, en el caso de la persona humana, con la posibilidad de hacerlo de modo reflejo y consciente<sup>33</sup>.

Para Polanyi, la acción humana en la elaboración científica significa ante todo plantear la reflexión y el discurso inmediatamente en primera persona: no se trata de reconocer que el saber es siempre obra de un sujeto, sino tratar de expresar la propia experiencia del conocer. Por tanto, la subjetividad auténtica se expresa sólo en la confesión, en el testimonio, en la autobiografía. El testimonio no es algo accidental, sino que sostiene y justifica la tesis según la cual el científico —el estudioso que sea— no puede construir una descripción de lo que ha estudiado científicamente sin hacer entrar en ella el testimonio de lo que ha hecho y vivido en el curso de ese estudio. De ahí la imposibilidad de una descripción rigurosamente objetiva, purificada de todo elemento subjetivo. Los actos con los que una persona ha alcanzado y entretejido su conocimiento «no son actos meramente especulares o de mera organización en estructuras a priori, sino actos de pasión eurística, en los que entran en juego todos los matices con los que la persona se dispone ante la realidad y ante su interpretación, expresando valoraciones, efectuando elecciones, tomando decisiones, operando innovaciones, arriesgando la adopción de creencias, el empleo de palabras, no conformándose con un sistema conceptual confortado por el consenso de muchos, saliendo de un sistema de nociones para encontrar algo nuevo fuera de él, riéndose de personas de prestigio, desconfiando de otras, utilizando habilidades y dotes de *connaissanceur* no reductibles a reglas técnicas ni definibles en términos rigurosamente científicos»<sup>34</sup>.

---

*phie* del Romanticismo tedesco, possono essere almeno capite meglio e meglio valutate nel loro significato storico» (Emanuele RIVERSO, «Premessa...», 29). Véase, en relación con esto, Emanuele RIVERSO, *Dalla magia alla scienza*, Libreria Scientifica Editrice, Napoli 1961; IDEM, *Forme culturali e paradigmi umani*, II, Borla, Roma 1988, 73-206.

33. En Polanyi, el concepto de persona está estrechamente ligado al concepto de viviente como centro activo. En su opinión, hay una estrecha continuidad entre las funciones con las que la persona se presenta en el hombre y aquéllas con las que se presenta en los otros animales. «È il fatto che questa continuità lega la costituzione dell'uomo a quella di tutto l'universo, a legittimare alla fin fine la sua tesi che la conoscenza della natura non può essere impersonale, ma deve coinvolgere tutta la persona e deve risultare conoscenza personale, anche se ciò comporta l'abbandono degl'ideali di rigore, di certezza e di oggettività assoluta coltivati nell'età moderna» (Emanuele RIVERSO, «Premessa...», 30). La propuesta de Polanyi de admitir un centro cósmico polarizante, inspirada en los planteamientos de Pierre Teilhard de Chardin, no entra en los aspectos teológicos del pensamiento del paleontólogo jesuita, sino que se circunscribe al plano de la exposición científica.

34. Emanuele RIVERSO, «Premessa...», 23.

Desconocer todo esto, concebir la ciencia como algo impersonal, conduce «a equívocos de extrema gravedad que, según Polanyi, han tenido un papel de primera importancia en la reciente crisis de nuestra cultura y en la producción de esas aberraciones que han sido particularmente graves en la ideología y en la praxis seguidas por los partidos comunistas, no sólo donde han llegado al poder sino también en los países en los que condiciones de libertad han dejado un espacio suficiente a la investigación auténtica y lealmente personal»<sup>35</sup>; aberraciones que tienen también su reflejo y, en parte, su origen «dialéctico» en los sistemas capitalistas.

b) Como es fácilmente deducible, si en cualquier sector del conocer nos encontramos comprometidos como personas, lo somos sobre todo cuando conocemos los vivientes y aún más si el objeto de nuestro conocimiento son las personas humanas; tal es el caso de la historia. Por esta razón, se puede afirmar con Andrés-Gallego que, «cuando un historiador reflexiona sobre el pasado e intenta conocerlo y comprenderlo, más perfecta será su tarea cuanto más se acerque a una reflexión sobre sí mismo. Lo cual no significa que haya de hacer su propia historia, sino que ha de hacer suya la de todos los demás, en el sentido de que —en parte— es en ellos en donde se comprende y se conoce a sí»<sup>36</sup>. Marrou describe la historia como una forma de «conocimiento del hombre por el hombre»; por tanto, dice, «es descubriendo a los hombres, encontrando otros hombres distintos de mí, como aprendo a conocer mejor lo que es el hombre, el hombre que yo soy, con todas sus virtualidades, unas veces espléndidas y otras horripilantes»<sup>37</sup>.

A mi modo de ver, la teoría del conocimiento histórico propuesta por Marrou coincide en muchos de sus rasgos fundamentales con la doctrina del conocimiento personal elaborada por Polanyi y ofrece las pautas para una comprensión del pasado humano capaz de superar sea el espejismo del objetivismo (neo)positivista, sea también el escepticismo resignado de quien considera infranqueable la malla de la subjetividad en toda operación cognoscitiva. En un artículo de 1975 (el último en el que volvió sobre estas cuestiones)<sup>38</sup>, Marrou denunciaba el auge de estas dos corrientes contradictorias de pensamiento, presentes de nuevo en los debates contemporáneos sobre la epistemología de la his-

35. Emanuele RIVERSO, «Premessa...», 24.

36. José ANDRÉS-GALLEGO, *Historia general...*, 361.

37. Henri-Irénée MARROU, *De la connaissance historique*, 261.

38. Recogido en el apéndice «Réponses aux objections» de Henri-Irénée MARROU, *De la connaissance historique*, 296-311.

toria: de una parte, una renovación del cientificismo, con su «dogmatismo intrépido»; de otra, la difusión de una «filosofía de la sospecha» que, en virtud de la presencia del historiador en su trabajo (subjetividad radical, arbitraria y falsificadora), se niega a aceptar la posibilidad de un conocimiento verdadero de la realidad pasada.

Lejos de una y otra corriente se presenta el «nuevo espíritu histórico» teorizado por Marrou, para quien «la historia es el resultado del esfuerzo, en un sentido creador, por el que el historiador, el sujeto cognoscente, establece una relación entre el pasado que evoca y el presente que es el suyo»<sup>39</sup>. El conocimiento histórico está precisamente en esa relación, en ese encuentro humano entre la persona del historiador y la persona o las personas que testimonian la realidad del pasado o que son objeto de ese testimonio<sup>40</sup>. «Ni objetivismo puro, ni subjetivismo radical; la historia es a la vez aprehensión del objeto y aventura espiritual del sujeto cognoscente»<sup>41</sup>. Como es sabido, para Marrou «el conocimiento histórico, puesto que reposa sobre la noción de testimonio, no es más que una experiencia mediata de lo real, por personaje interpuesto (el documento), y no es, pues, susceptible de demostración, no es una ciencia hablando propiamente, sino solamente un conocimiento de fe» (de fe humana, se entiende); por tanto, «el juicio histórico pertenece al orden de lo probable, no de la necesidad»<sup>42</sup>.

39. Henri-Irénée MARROU, *De la connaissance historique*, 51.

40. Marrou, en sus trabajos históricos, está habituado a entrar en un «diálogo fraterno», en una «amistad» con grandes personajes de la cultura clásica, sobre todo con Cicerón y con san Agustín; pero también en otro tipo de estudios, incluso de carácter cuantitativo, se puede verificar esa «comunidad», individual o colectivamente. Poco importa tampoco que sea un equipo de investigadores en un trabajo común quien se aventura en esa búsqueda al encuentro del «otro», en ese «conocimiento del pasado del hombre en cuanto hombre» que es para Marrou la historia.

41. Henri-Irénée MARROU, *De la connaissance historique*, 221.

42. Henri-Irénée MARROU, *De la connaissance historique*, 137. Se ha hablado mucho a propósito del presunto «neokantismo» de Marrou; así opinaba, por ejemplo, Jacques MARITAIN, *On the Philosophy of History*, New York 1957, 7, cit. por el mismo Marrou en un artículo de 1959, recogido ahora en el apéndice «Réponses aux objections» de *De la connaissance historique*, 278-295; aquí, 284 n. 17. El artículo llevaba por título «La foi historique»; en él, Marrou rechaza la vinculación con el idealismo trascendental (como, por otra parte, ya había hecho a lo largo de toda su obra sobre el conocimiento histórico) y se remonta al clasicismo francés del siglo XVII: «On a trop oublié les derniers chapitres de la *Logique de Port-Royal* qui, reprenant une formule célèbre de saint Augustin, distinguent deux voies générales qui conduisent à la connaissance vraie: d'un côté le raisonnement et l'expérience, de l'autre la foi, elle-même de deux sortes, divine et humaine; et c'est de cette dernière que relève l'histoire» (p. 285). Es necesario leer el capítulo 5 (pp. 117-139) y el artículo recogido en apéndice para comprender con todos sus matices estas afirmaciones, como es necesario también no perder de vista que

El estudio histórico realizado con competencia no es, como algunos pretenden, una escuela de relativismo, «no lleva a disolver el pensamiento en su ambiente cultural, o social, o el que sea: es la ocasión, el medio, de un descubrimiento, de una recuperación, de un enriquecimiento»<sup>43</sup>, precisamente gracias a esa relación indisoluble que se establece entre dos planos de la realidad humana: el pasado de una parte y el presente del historiador de otra<sup>44</sup>. Que en el conocimiento histórico «haya necesariamente algo de subjetivo, algo relativo a mi situación de ser en el mundo, no impide que pueda ser al mismo tiempo una aprehensión auténtica del pasado. En efecto, cuando la historia es verdadera, su verdad es doble, hecha a la vez de verdad sobre el pasado y de testimonio sobre el historiador»<sup>45</sup>.

El peligro que todo historiador tiene de quedar encerrado en su óptica particular es real: no faltan ejemplos que lo demuestran; el ideal de la «ascésis» que, al contacto con los documentos, enseña al historiador a tomar la necesaria distancia respecto al objeto, es difícil y nunca será alcanzado más que parcialmente. Pero deducir de ahí el relativismo histórico no es más que «una conclusión filosófica perezosa y un error»<sup>46</sup>, que no respeta las exigencias específicas del conocimiento histórico. La historia en cuanto conocimiento tiene toda una serie de características que le son propias, y se le imponen unas servidumbres lógicas y técnicas de las que no puede prescindir: servidumbres con respecto a los documentos (con todas las limitaciones que comportan<sup>47</sup>); al rigor de los razonamientos; a lo que Marrou llama «ecuación personal» del historiador (que es, sí, condición del conocimiento, pero tam-

---

tipo de realidad es el pasado, para comprender el uso metafórico que Marrou hace de la terminología kantiana: el mismo Marrou nos previene (p. 37).

43. Henri-Irénée MARROU, *De la connaissance historique*, 260.

44. La distinción entre uno y otro es solamente formal, pues en la historia ambos planos no son aprehensibles más que al interior del conocimiento que los une (cfr. Henri-Irénée MARROU, *De la connaissance historique*, 35).

45. Henri-Irénée MARROU, *De la connaissance historique*, 221.

46. Henri-Irénée MARROU, *De la connaissance historique*, 144.

47. Para evitar equívocos sobre la noción de documento, recuerdo, a quien no esté habituado a la tarea histórica, la célebre enumeración de Lucien Febvre: «L'histoire se fait avec des documents écrits, sans doute. Quand il y en a. Mais elle peut se faire, elle doit se faire avec tout ce que l'ingéniosité de l'historien peut lui permettre d'utiliser... Donc, avec des mots. Des signes. Des paysages et des tuiles. Des formes de champ et de mauvaises herbes. Des éclipses de lune et des colliers d'attelage. Des expertises de pierres par des géologues et des analyses d'épées en métal par des chimistes» (Lucien FEBVRE, *Combats pour l'histoire*, A. Colin, Paris 1953, 428).

bién necesariamente límite, del que hay que tener, en lo posible, conciencia)<sup>48</sup>.

Pero Marrou insiste sobre todo, en abierta polémica con los positivistas, en el principio de que «la historia es inseparable del historiador»<sup>49</sup>, es decir, que la aportación de la persona del historiador es condición indispensable para alcanzar un auténtico conocimiento del pasado. «La historia es la respuesta (elaborada evidentemente por medio de documentos [...]) a una pregunta que dirige al pasado misterioso la curiosidad, la inquietud, algunos dirán la angustia existencial, el espíritu del historiador»<sup>50</sup>. Es a partir de ahí, y de su trabajo concreto (el de hoy, el de ahora), que se perfilan el objeto y el proceso de su investigación.

Como punto de partida habrá habido siempre un esfuerzo creador del historiador que ha comenzado por elaborar una imagen provisional del pasado, una hipótesis, cuya validez, como es obvio, queda suspendida al proceso de verificación de su conveniencia en relación con los datos documentarios. Se trata aquí, por supuesto, de un análisis lógico del procedimiento, porque, de hecho, desde el primer momento entrará en acción toda la persona del historiador, con su personalidad, la orientación de su pensamiento, su nivel de cultura, la filosofía del hombre y de la vida «de la que toma sus conceptos fundamentales, sus esquemas de explicación y ante todo las preguntas mismas que en nombre de su concepción del hombre pondrá al pasado»<sup>51</sup>. Por esta ra-

---

48. Cfr. respectivamente, en *De la connaissance historique*, los capítulos 3 a 5 (pp. 64-139), 6 y 7 (pp. 140-196), 2 y 8 (pp. 47-63 y 197-213).

49. Tal es el título del segundo capítulo de *De la connaissance historique*, 47-63. De esta fórmula se ha hecho un uso abusivo contra el que protesta el mismo Marrou en sus artículos de 1959 y de 1975, denunciando la «interpretación sofística» que pretende introducir su filosofía crítica en la órbita del escepticismo, extrayendo de ella «consecuencias delirantes». Por el contrario, «l'interpénétration au sein de la connaissance historique, de la réalité du Passé et de l'apport du sujet connaissant n'implique pas l'identification de cette réalité et de cette connaissance» (p. 281); «nous disions que l'historien parvient à atteindre, de la réalité inépuisable du passé, la partie ou les aspects qu'il lui est possible d'appréhender vu la situation qui lui est faite, de par son insertion dans une civilisation et une société données et compte tenu de son équation personnelle» (p. 297).

50. Henri-Irénée MARROU, *De la connaissance historique*, 56.

51. Henri-Irénée MARROU, *De la connaissance historique*, 228. Marrou añade: «La vérité de l'histoire est en fonction de la vérité de la philosophie mise en œuvre par l'historien». No está de más recordar aquí, con José Andrés-Gallego, que una historia antropológica (y toda historia lo es, en mayor o en menor medida) «es tanto más segura si se apoya en una antropología filosófica. Que, claro está, sostendrá por su parte una antropología cultural más certera cuanto más se aproxime esa antropología filosófica a la verdad, siendo así que la verdad existe por sí [...]. Un historiador será, pues,

zón, «el valor, es decir, la verdad del trabajo histórico estará en proporción con la riqueza humana del historiador. Cuanto más sea inteligente, cultivado, rico de experiencia vivida, abierto a todos los valores del hombre, tanto más se hará capaz de encontrar cosas en el pasado, tanto más su conocimiento será susceptible de riqueza y de verdad»<sup>52</sup>.

A Marrou le gustaba ilustrar el proceso del conocimiento histórico con la imagen de un «progreso helicoidal cónico», en el que el intercambio entre la participación del historiador y el contacto con el pasado a través del estudio de los documentos que lo testimonian, agrandan progresivamente, ensanchándola, la riqueza de su conocimiento. El historiador, en el proceso de elaboración de la respuesta a las preguntas que dirige a los documentos, interviene en primera persona, buscando convencerse de la verdad de su propia aprehensión del pasado. La historia será verdadera en la medida en que el historiador tenga razones válidas para otorgar su confianza a lo que ha comprendido de lo que los documentos le revelan de ese pasado. Lo cual no quiere decir que sea una verdad incomunicable, sino que es una verdad limitada, porque tal es la condición humana («*eh! oui, tu n'est qu'un homme, tu n'es pas Dieu*», recordaba Marrou con familiaridad a su eventual discípulo<sup>53</sup>). El carácter personal del conocimiento histórico significa que «jamás seremos dos los que habremos visto exactamente las mismas cosas de la misma manera; sin embargo, aquello que solamente yo habré captado,

---

tanto más coherente cuanto más se aproximen su concepción existencial y su narración histórica. Lo cual implica algo gravísimo [...], y es que historiar —ejercer de historiador— tiene una dimensión ética, de opción y opciones lisa y llanamente morales» (José ANDRÉS-GALLEGO, *Historia general...*, 363). Por supuesto, nada más erróneo que confundir esta «concepción de la vida» con una «filosofía de la historia», entendida en sentido hegeliano, spenceriano u otro semejante, esa «bestia negra» de los historiadores (como lo es también cualquier «teología de la historia» que pretenda descubrir, en el sucederse concreto de los acontecimientos, la construcción del Reino de Dios: vid. Henri-Irénée MARROU, *Teología de la historia*, Rialp, Madrid 1978). Una tal filosofía (o teología) de la historia reduciría el conocimiento histórico a un simple proceso de verificación de la propia teoría explicativa totalitaria y unificada, poseída como verdadera, sustituyendo con un esquema sin validez la verdadera historia. El conocido axioma de Cicerón repudia estos planteamientos y subraya la dimensión ética del trabajo del historiador: *ne quid falsi dicere audeat, deinde ne quid veri non audeat* (cfr. Henri-Irénée MARROU, *De la connaissance historique*, 211s.). A propósito de las relaciones entre filosofía e historia, véanse pp. 247ss. y las recientes consideraciones de Víctor SANZ, «Historia de la filosofía e historia. Notas para un debate», en *Acta philosophica* 4 (1995), 111-122, que pueden iluminar también el problema de las relaciones entre historia y teología (e historia de la teología).

52. Henri-Irénée MARROU, *De la connaissance historique*, 229-230.

53. Cfr., por ejemplo, Henri-Irénée MARROU, *De la connaissance historique*, 54-55 y 227.

porque yo era el único a encontrarme en la situación mental que me cualificaba para captarlo, no será, por esa razón, lo menos verdadero, lo menos auténtico, lo menos precioso — ¡al contrario!»<sup>54</sup>. En la medida en que existe un esfuerzo de explicación de un lado y un esfuerzo de comprensión del otro, es posible llegar progresivamente a compartir la misma convicción, aprendiendo a ver como el otro ha visto antes, colocándose en el mismo punto de vista, utilizando los mismos instrumentos de observación y, como consecuencia, enriqueciendo la propia visión personal.

Es preciso, por tanto, que el historiador testimonie, dé razón del proceso de elaboración de su trabajo de investigación. «Me parece que la honestidad científica exige que el historiador, a través de un esfuerzo de toma de conciencia, defina la orientación de su pensamiento, explicité sus postulados (en la medida en que esto es posible); que se muestre en acción y nos haga asistir a la génesis de su obra: por qué y cómo ha elegido y delimitado su tema; lo que en él buscaba y lo que en él ha encontrado; que describa su itinerario interior, pues toda investigación histórica, si es verdaderamente fecunda, implica un progreso en la mente misma de su autor: el 'encuentro del otro', sorpresas en los descubrimientos, el enriquecimiento que la transforma. En una palabra, que nos proporcione todos los materiales que una introspección escrupulosa puede aportar a lo que, con término tomado de Sartre, he propuesto llamar su 'psicoanálisis existencial'»<sup>55</sup>.

#### 4. Fe y conocimiento en la «Historia de la Iglesia»

a) Cuanto hemos dicho hasta ahora nos permite comprender hasta qué punto resulta artificial que el historiador, y *a fortiori* el historiador de la Iglesia, pretenda prescindir metodológicamente en su trabajo de las propias convicciones (de la propia «concepción de la vida»), y específicamente, por lo que se refiere a nuestro tema, prescindir de la propia fe — o, en el mejor de los casos, ser consciente exclusivamente

---

54. Henri-Irénée MARROU, *De la connaissance historique*, 220.

55. Henri-Irénée MARROU, *De la connaissance historique*, 231-232. Ciertamente, se trata de un ideal, pues «les postulats fondamentaux, l'option centrale, sont trop profondément enracinés dans son être pour que l'auteur puisse se juger lui-même totalement» (p. 232). De ahí la necesidad de la confrontación, del intercambio, de la crítica constructiva ajena. En cuanto a la noción de «psicoanálisis existencial», no debería ser necesario decir que en Marrou, trasladado del plano ontológico al de la expresión empírica, tiene un sentido muy distinto que en Sartre (cfr. pp. 200-201).

de los límites que de ello pueden derivar para evitar que interfiera en el proceso de conocimiento.

El conocimiento que proviene de la fe no es algo que se pueda aislar y dejar a un lado, como en nuestros experimentos infantiles de física lográbamos separar el aceite del agua porque nunca llegaban a entremezclarse en el vaso. Considerar posible este procedimiento supone ignorar que la fe se posee en un contexto de racionalidad (es decir, ignorar la racionalidad de la fe: *fides quaerens intellectum*, y que, por tanto, la fe ilumina desde dentro la totalidad de nuestro saber: *intellectus quaerens fidem*). Esto sólo es posible si se postula una distinción neta entre fe y razón, circunscribiendo la racionalidad al ámbito exclusivo de la razón y admitiendo de hecho una incomunicabilidad entre ambas (lo cual se acerca mucho al fideísmo), como si la fe no configurara de ningún modo el conocimiento de lo real, como si se tratara de un instrumento óptico externo a nuestra visión del que hacemos un uso *ad libitum*. La fe, su contenido de conocimiento, no se posee en «estado puro», sino encarnada, inculturada y sistematizada en una teología (por lo menos implícita). Encarnada o inculturada no sólo en cada época histórica o en cada cultura, sino también personalizada en cada uno de los creyentes: en el historiador creyente —en mí mismo: llegamos, como es necesario, a la primera persona— y también, en el caso de la facultad de teología, en cada uno de los alumnos que me escuchan.

De ahí que el historiador (y no sólo el historiador de la Iglesia) no pueda prescindir de su concepción «teo-lógica», como no puede prescindir de los demás aspectos de su concepción de la vida, pues forman parte inherente de su modo de conocer (de la misma manera que la ausencia de fe forma parte inherente del modo de conocer de quien no es creyente: es una viejísima falacia la de la «neutralidad» de la ciencia «profana»<sup>56</sup>). Todas nuestras ideas sobre el hombre, a partir de las

---

56. Pierpaolo Donati acaba de publicar un interesante artículo en el que afronta la cuestión de las relaciones entre sociología y teología, que resulta muy sugerente para nuestro tema, especialmente desde la perspectiva de la «historia religiosa»: Pierpaolo DONATI, «Teologia e sociologia di fronte al futuro: un approccio relazionale», en *Acta philosophica* 4 (1995), 27-49. No nos es posible entrar ahora a considerar sus sugerencias, fundadas en la epistemología relacional por él propuesta (vid. *Teoria relazionale della società*, Angeli, Milano 1991); véanse, sin embargo, respecto a lo que acabo de mencionar, sus observaciones a propósito del «ateísmo metodológico» postulado por muchos sociólogos (pp. 32-33 y n. 7) y, en contrapartida, cuanto dice sobre el pre-judicio hermenéutico que puede amenazar a la teología, cerrándola en sí misma (p. 33). A diferencia de lo que le ocurre con respecto a la sociología, la teología ha sabido enriquecerse enormemente, como es sabido, gracias a su apertura a la historia (véase el capítulo II de Marcel CHAPPIN, *Introduzione...*, 26-68). De todas formas, para la historia de la teolo-

que afrontamos el pasado en el intento de conocerlo, dependen de una antropología, de una filosofía del hombre. «La historia no se sostiene por sí sola, como soñaban los positivistas, sino que forma parte de un organismo cultural en el que la filosofía del hombre es como el eje, el entramado, el sistema nervioso; la historia se sostiene y cae con él: hay que atreverse a reconocer este carácter fuertemente estructurado del conocimiento y la unidad que liga las diversas manifestaciones del espíritu humano»<sup>57</sup>. Una antropología en la que, en el caso del creyente, la teología juega un papel determinante.

Por otro lado, querámoslo o no, una imagen de la Iglesia está siempre en acción cuando nos ocupamos de ella. Una imagen, en el historiador creyente, no sólo socio-cultural, por así decir, sino también teológica: en el conjunto de las investigaciones históricas de muchos creyentes, si no de todos —incluso de los que dicen no querer depender de una imagen teológica en sus trabajos—, no suele ser difícil adivinar la orientación que les guía, la idea de Iglesia desde la que se aproximan al pasado, su eclesiología<sup>58</sup>. En cambio, en quien no cree, su imagen de la Iglesia será —o tenderá a ser— reductivamente socio-cultural, «cerrada»<sup>59</sup>, con el riesgo de que le pasen inadvertidas dimensiones fundamentales de la vida de la Iglesia y de los cristianos<sup>60</sup>, aunque podrá revelar en muchas ocasiones —todo dependerá de su «ecuación personal»— aspectos que un historiador creyente no habrá sabido percibir, por inadvertencia, por comodidad o, quizá, por incompetencia. Si, como dice Marrou, «la historia del arte exige una sensibilidad estética muy rica y flexible», «la historia del cristianismo requiere que se posea al menos el sentido de lo que puede ser el fenómeno religioso, el sentido de los valores espirituales. Por no haberlo comprendido, ¡cuántos

---

gía son también válidas las consideraciones de Víctor Sanz a propósito de la historia de la filosofía, con las que señala los «territorios» que ésta (como aquélla, podríamos añadir), demasiado técnica y centrada en sí misma, no ha sabido ocupar, dejándolos exclusivamente a los historiadores (cfr. Víctor SANZ, «Historia de la filosofía...», 119-120).

57. Henri-Iréné MARROU, *De la connaissance historique*, 147.

58. Como reconoce Alberigo, «il est indéniable que la précompréhension ecclésiologique de l'historien et, plus encore, celle de son milieu culturel, exercent une pression exceptionnelle sur la manière de mener la recherche historique» (Giuseppe ALBERIGO, «Méthodologie de l'histoire...», 417).

59. Véase la nota 58.

60. No me refiero a la presunta posibilidad de descubrir la acción salvífica de Dios en los acontecimientos históricos concretos, cuestión de la que no podemos ocuparnos ahora, sino al riesgo de reducir la explicación del actuar humano a motivaciones «socio-culturales», etc., ignorando o minusvalorando las motivaciones religiosas.

trabajos históricos nos dan la impresión de ser un cuadro pintado por un ciego de nacimiento, una música contemplada por un sordo!»<sup>61</sup>.

Lo que pretendo decir es, en primer lugar, que no se puede formular, desde el punto de vista epistemológico, que un historiador creyente prescindiera, en la concepción de la vida desde la que se acerca al pasado, de cuanto la fe ha contribuido a configurarla; simplemente no lo logrará y en cualquier caso correrá el riesgo de falsear su conocimiento, forzándolo reductivamente. En segundo lugar, quería subrayar que su visión teológica no es sólo condicionamiento de su modo de conocer (que lo es, como veremos enseguida), sino también y sobre todo, en el conjunto de la aportación de su persona, condición misma de su conocimiento, pues forma parte de la situación existencial desde la que interroga al pasado. Además, en tercer lugar, el conocimiento que le confiere la fe, le capacita para una mejor comprensión de su objeto de estudio, sobre todo en la medida en que éste implica en mayor o menor medida el terreno de la vida religiosa y de la teología, como ocurre especialmente en los estudios de historia de la Iglesia; se trata en este caso de una sintonía, de una familiaridad, de una «simpatía», que podrá orientarle de modo eficaz en las preguntas que ha de dirigir al pasado para conocerlo más adecuadamente. Como conclusión de todo lo dicho se puede afirmar, me parece, que una historia (de la Iglesia)<sup>62</sup> «aséptica» respecto a la teología es algo epistemológicamente improponible y, en la medida en que se trata de alcanzar mediante artificiosas medidas de «higiene», ruinoso.

b) Conviene recordar ahora, para evitar caer en equívocos, que ni la teología en general ni la teología de la historia en particular son capaces de ofrecer al historiador un esquema preconcebido desde el que leer en un sentido preciso los acontecimientos concretos del pasado. Bedouelle advierte con razón que «el historiador que se ocupa de la Iglesia debe tener presente la Palabra de Dios, pero reconocida más como luz, como orientación, que como angusto cuadro interpretativo: de este modo será salvaguardada la necesaria distancia histórica»<sup>63</sup>.

---

61. Henri-Iréné MARROU, *De la connaissance historique*, 97. Sobre el estatuto epistemológico de la historia de la Iglesia según Marrou, véase, en este mismo volumen, la contribución de Ottorino PASQUATO, «La storiografia ecclesiastica nel pensiero di H. I. Marrou».

62. Meto entre paréntesis «de la Iglesia» porque no es éste el ámbito exclusivo desde el que la historia puede volver su mirada, y de hecho la vuelve en el historiador creyente, hacia la teología.

63. Guy BEDOUELLE, *Storia della Chiesa*, Un'enciclopedia di orientamento [EDO] 25, Jaca Book, Milano 1992, 13.

A este respecto, la fe nos confirma en una audaz afirmación de la libertad humana que obra en la historia, más allá de los condicionamientos históricos, culturales, psicológicos y de tantos otros órdenes. Una antropología con estos presupuestos descubre en la libertad humana el factor determinante del curso de la historia, y rechaza en consecuencia cualquier tipo de interpretación, como la lectura materialista, que vea su factor único en los diversos determinismos que rodean al hombre<sup>64</sup>; al mismo tiempo, se declara incompetente para descubrir la realización concreta del plan salvífico de Dios a través de las acciones libres de los hombres<sup>65</sup>. «*Tout est prévisible; mais rien n'est prévu*», exclamaba con entusiasmo Pierre Chauvu a propósito de «la *divine sur-*

64. Cfr. por entero el artículo ya citado de Hugh TREVOR-ROPER, «Historia e imaginación...». Con esto no se quiere negar que la historia esté hecha no sólo de muchas casualidades, sino también, como diría Paul Veyne, de algún núcleo de necesidad y de «cosas que por lo general ocurren», que pueden ser objeto de diversas ciencias (cfr. Paul VEYNE, «L'histoire conceptualisante», en Jacques LE GOFF-Pierre NORA (dirs.), *Faire de l'histoire*, I: *Nouveaux problèmes*, Gallimard, Paris 1974 [reimpr. 1984], 62-92; aquí 63-64); sin embargo, añade Veyne, «il n'y a pas de moteur de l'histoire, mais seulement des variables stratégiques qui ne sont pas les mêmes d'une conjoncture à l'autre; l'histoire, celle qu'on fait et celle qu'on écrit, n'est donc pas affaire de science, mais de prudence» (p. 66), lo cual no significa que la historia no sea una actividad muy elaborada, que no se improvisa (cfr. p. 67).

65. «No le es dado al hombre, yo diría más, no le es dado a la Iglesia militante, peregrinante, discernir el detalle de la historia: comulgamos por medio de la fe con el movimiento global de ésta, pero sin poder juzgar el papel preciso de cada acontecimiento, sobre el grado de participación positiva o negativa de cada actor, de cada uno de sus actos. No siempre podemos discernir con certeza lo que ha contribuido y contribuye de hecho a acelerar el advenimiento del Reino. Los caminos de Dios son impenetrables: puede servirse de forma misteriosa incluso del mal para cumplir sus designios: *etiam peccata!*» (Henri-Irénée MARROU, *Teología de la historia*, 115). Si es cierto que no poseemos los instrumentos adecuados para indagar la acción de Dios en la historia, el método histórico tampoco puede negarla *a priori* (por lo que se refiere específicamente a los hechos milagrosos o a los acontecimientos de fe, véase cuanto dice Maurilio GUASCO, *Dal Modernismo...*, 42-43), ni nos está vedado buscar el modo de expresarla adecuadamente: no es posible entrar ahora en esta problemática (véase, no obstante, la nota 73 y la obra de Guy Bedouelle en ella citada). Baste añadir la siguiente afirmación de von Balthasar (cito la traducción italiana): «quando la pienezza raggiunta si dispiega nella sua interezza, non è ormai più possibile cogliere una legge storica di tale dispiegamento. Perciò devono cessare tutti i tentativi di scrivere una storia teologica del tempo della chiesa non solo fenomenica, ma anche noumenica. Non è che questo tempo sia una stasi irrigidita o all'oposto un caos spirituale, carismatico; ma l'ordine dello Spirito Santo è a tal punto l'ordinamento della libertà e della eternità divina, che non può lasciarsi collocare nelle categorie del mondo e dell'umanità» (Hans Urs VON BALTHASAR, *Il tutto nel frammento*, trad. it. de Laura y Pierangelo Sequeri, Jaca Book, Milano 1970, 105 [ed. orig.: *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Verlagstalt Benzinger & Co, Einsiedeln 1963]) Cualquier intento de hacerlo significaría la banalización de la historia de la salvación.

*prise* de este fin de siglo» que fueron los acontecimientos de 1989 en el Este europeo<sup>66</sup>. Si añadimos que, desde la perspectiva teológica, la Iglesia se sabe *ex maculatis immaculata*, y en cuanto tal dispuesta en todo momento a reconocer no sólo la conversión y la santidad, sino también los pecados de sus hijos<sup>67</sup>, comprenderemos hasta qué punto el historiador creyente que se ocupa del cristianismo y de la Iglesia puede estar en condiciones de realizar su trabajo con honestidad, con espíritu abierto y con esa cualidad que en italiano se llama *spregiudicatezza*, que nos acerca a la noción de la distancia que el historiador necesariamente ha de saber mantener respecto a su objeto de estudio<sup>68</sup>. Como escribe Brandmüller, «si algo enseña la historia es que la Iglesia no ha podido ni podrá, en ninguna fase de su peregrinación sobre la Tierra, realizar plenamente su ser»<sup>69</sup>.

Por otro lado, la experiencia, el contacto con el testimonio de los documentos, contribuye a modificar la teología, implícita o explícita, desde la que parte el historiador. Precisamente porque encarnada en una teología, su visión de fe está abierta, se trasciende y le permite al-

66. Pierre CHAUNU, *Dieu. Apologie*, Desclée de Brouwer, Paris 1990, 15 y 45. Chaunu califica estos acontecimientos —quizá se asombre quien sólo le conozca en cuanto gran exponente de la «historia serial»— como «divine surprise» y manifestación de «l'humour ravageur du Saint-Esprit» (p. 15), porque nos demuestran que «*homo religiosus est*» (p. 83): otro aspecto antropológico que no puede ser pasado por alto impunemente.

67. «Es justo que, mientras el segundo Milenio del cristianismo llega a su fin, la Iglesia asuma con una conciencia más viva el pecado de sus hijos recordando todas las circunstancias en las que, a lo largo de la historia, se han alejado del espíritu de Cristo y de su Evangelio, ofreciendo al mundo, en vez del testimonio de una vida inspirada en los valores de la fe, el espectáculo de modos de pensar y actuar que eran verdaderas formas de antitestimonio y de escándalo. La Iglesia, aun siendo santa por su incorporación a Cristo, no se cansa de hacer penitencia: ella *reconoce siempre como suyos*, delante de Dios y delante de los hombres, *a los hijos pecadores*» (JUAN PABLO II, Carta apostólica *Tertio millennio adveniente* al episcopado, al clero y a los fieles como preparación del Jubileo del año 2000, 10. 11. 1994, n. 33; cfr. también los nn. 34-36).

68. El «espíritu abierto» al que aquí me refiero no es un espíritu «donjuanesco», errabundo y no comprometido (que, por otra parte, me parece imposible que se dé de otro modo que como compromiso solipsista excluyente: *amor sui*), sino el espíritu de Dante, para quien Beatriz es única: el cristiano ama a la Iglesia porque en Cristo ama a su Esposa «sin mancha y sin arruga» (Ef 5, 27), cuyo tipo es María, la madre-esposa concebida sin pecado (cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. dogm. *Lumen gentium*, cap. VIII, especialmente n. 65, y Hans Urs VON BALTHASAR, *Il tutto nel frammento*, 149-158).

69. Walter BRANDMÜLLER, «Iglesia histórica, historia de la Iglesia. Reflexiones acerca de la condición científica de la 'Historia de la Iglesia'», en *Scripta theologica* 16 (1984) 275-290; aquí, 285. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 48.

canzar esa distancia indispensable para que el conocimiento histórico no corra el riesgo de ser falseado por su inevitable «pre-juicio»; prejuicio (o pre-comprensión) que, en el caso del conocimiento histórico, como hemos visto, le pone en condiciones de descubrir nuevos aspectos, nuevos matices, de esa realidad «poliédrica» que es el pasado. Su conocimiento es, por tanto, flexible, abierto al diálogo con lo que las fuentes le ofrecen.

El hecho de no poder prescindir de la propia concepción de la vida, es más, el hecho de que ésta sea condición misma del conocimiento, no implica que el historiador no deba tratar de ser, en lo posible, consciente de ello para evitar las contaminaciones que se pudieran derivar. «Tener conciencia de los límites del propio método, forma parte del método mismo de investigación»<sup>70</sup>. El conocimiento histórico, recordémoslo, pertenece al ámbito de lo probable, y a ese ámbito se circunscriben las conclusiones a las que llega; la adhesión a ellas por parte del historiador estará en función del grado de compromiso fiducial de su persona con el resultado de sus investigaciones. Por eso, «incluso en el plano más puramente metodológico, el primer prejuicio tiene que consistir en la convicción de que las cosas han podido suceder de muchas, diversas y aun contrarias maneras, y que no hay forma más sensata de acercarse a conocer algo que la de partir de la base de que nuestro prejuicio puede ser erróneo»<sup>71</sup>.

## 5. *Distinguir para no confundir*

a) Estas consideraciones son necesarias, pues el conocimiento histórico en cuanto conocimiento personal, tal como lo hemos expuesto hasta ahora, podría levantar en algunos el temor de que se confundan los distintos ámbitos del saber, sin respetar la legítima autonomía de cada uno. Por supuesto, «la razón humana es una, por muy diversas que sean sus aplicaciones, por muy flexible que sea su comportamiento: un lógico no descubre ninguna fosa infranqueable entre las operaciones mentales del físico, del naturalista, y las del historiador»<sup>72</sup>. Sin

---

70. Maurilio GUASCO, *Dal Modernismo...*, 42.

71. José ANDRÉS-GALLEGO, *Historia general...*, 356.

72. Henri-Irénée MARROU, *De la connaissance historique*, 215. Ha llegado la hora de «romper las fronteras entre especialistas», decía Fernand BRAUDEL, *La historia y las ciencias sociales*, Alianza, Madrid 1986, 182; a esta expresión hace referencia Víctor SANZ, «Historia de la filosofía...», 119, cuando se plantea los problemas de las relaciones entre historia y filosofía.

embargo, la propuesta de Marrou no tiende a borrar los confines entre, pongamos por caso, la tarea del historiador y la del novelista histórico, o entre el saber críticamente establecido y la ficción verosímil, como algunos han creído ver<sup>73</sup>. Ya hemos mencionado más arriba las diversas servidumbres técnicas y lógicas que el historiador está obligado a respetar. La historia se caracteriza por una metodología propia, adecuada para alcanzar el conocimiento verdadero que corresponde a su objeto (el pasado del hombre), considerado desde un determinado punto de vista (es decir, bajo una específica «razón formal»: el pasado humano en cuanto propiamente humano y en cuanto «ya pasado»)<sup>74</sup>.

Esto significa que el historiador ha de ser siempre consciente de sus propios límites. No está de más recordarlo, en las postrimerías de un siglo que ha visto a la historia ampliar enormemente su horizonte hasta pretender abarcarlo todo, proponiéndose no ya como una historia global, sino globalizadora, en la pugna por ocupar el puesto de primacía entre las ciencias humanas que la filosofía ha dejado vacante: «la historia es verdadera, pero esta verdad es parcial: podemos saber cosas sobre el pasado humano, no podemos saberlo todo de ese pasado»<sup>75</sup>.

73. Cfr., por ejemplo, Carlos A. BALIÑAS, «Historia, v: Filosofía de la historia», en *Gran Enciclopedia Rialp*, 12, Rialp, Madrid 1987, 24. Ésta es la «sospecha» que Roland Barthes arroja sobre todo trabajo histórico: cfr. Henri-Irénée MARROU, *De la connaissance historique*, 297-298.

74. «L'histoire est la connaissance du passé humain», decía Marrou; cfr. el capítulo 1 de *De la connaissance historique*, 26-46, donde desarrolla esta definición. Precisamente en cuanto conocimiento verdadero de un pasado real vivido, «l'histoire s'oppose [...] à ce qui serait, à ce qui est représentation fautive ou falsifiée, irréelle du passé, à l'utopie, à l'histoire imaginaire [...], au roman historique, au mythe, aux traditions populaires ou aux légendes pédagogiques» (p. 30; cfr. también pp. 224-225). Lo cual, dicho sea de paso, no niega «realidad» (de otro orden), incluso de gran valor, a ese tipo de representaciones. Es más, creo que algunas de ellas, junto con otras representaciones artísticas, y precisamente en cuanto «no históricas» en el sentido académico, ofrecen el lenguaje más adecuado para expresar una historia teológica, es decir, la acción salvífica de Dios en los acontecimientos concretos. Como dice Bedouelle, «nel Vangelo Cristo parla in parabole. Il Medioevo esprime il mondo soprannaturale della santità attraverso le leggende, i *topoi*, i luoghi comuni. Oggigiorno il teatro, il cinema, la letteratura sono forse più adatti di un discorso rigoroso per far trasparire il mistero divino della storia» (Guy BEDOUELLE, *Storia della Chiesa*, 84-85).

75. Vale la pena recoger la cita por extenso: «Si le lecteur a présentes à la mémoire les phases de notre analyse, il se souvient que chacun des éléments successifs de notre théorie de la connaissance imposait à la histoire une limite nouvelle — en même temps qu'elle en établissait la possibilité. Authentique, la vérité de l'histoire est, de tous côtés, limitée par les servitudes imposées à la condition de l'homme. L'histoire est vraie, mais cette vérité est partielle: nous pouvons savoir des choses sur le passé humain, nous ne pouvons pas savoir le tout de ce passé (ni tout sur quelque aspect du passé que ce soit: rien de plus vain que ces tentatives pour sonder le mystère de la personne, que ces historiens qui jugent leur héros, se prenant pour l'Éternel)... D'où en particulier l'impossi-

Desde luego, no se trata de renunciar al enriquecimiento que ha supuesto la ampliación temática y metodológica, ni mucho menos (sería lamentable) a la conciencia histórica, uno de los mejores frutos de la modernidad; pero tampoco hay que olvidar el pecado que siempre amenaza a la historia, la *hybris*, «esa desmesura que le [hace] olvidar el sentido de sus límites, el peso de sus servidumbres, la humildad de la condición humana»<sup>76</sup>. En cualquier caso, ahí están la filosofía y la teología, es bueno decirlo en nuestro contexto, para interpelar a la historia, como a las demás ciencias humanas, cuando cede a la tentación de una objetivación excesivamente reductora (paradoja de su voluntad totalizante) del fenómeno humano<sup>77</sup>.

Se imponen también estas precisiones porque, en relación con el tema que nos ocupa, podría parecer que la cualificación del conocimiento histórico como conocimiento personal abriría la puerta a una invasión indebida de la teología (del método teológico y de sus propios principios) en el territorio de la historia; es decir, diluiría los confines entre la historia de la Iglesia, la historia de la salvación y la teología de la historia. La pregunta que estamos tratando de responder es cómo debe comportarse el historiador creyente para evitar que la conexión, indisoluble, que realiza en su conocimiento personal entre historia (de la Iglesia) y teología —puesto que el conocimiento no puede ser dividido en compartimentos estancos<sup>78</sup>— no signifique al mismo tiempo una mutua e indebida interferencia.

---

bilité théorique d'une histoire universelle [...]. D'où, par une conséquence naturelle [...], l'impossibilité d'une philosophie de l'histoire tirée de l'expérience, ou, si l'on préfère, scientifiquement fondée, j'entends par là au sens classique une doctrine prétendant dégager la signification, ou les lois générales de la marche de l'humanité à travers le temps» (Henri-Irénée MARROU, *De la connaissance historique*, 234-235). Víctor Sanz advierte muy oportunamente los riesgos de una historia que a todo quiere llegar: «Todo es historia, luego nada es historia, porque tal amplitud no puede ser abarcada, especialmente si tenemos en cuenta su carácter extensional, consustancial a la historia» (Víctor SANZ, «Historia de la filosofía...», 121).

76. Henri-Irénée MARROU, *De la connaissance historique*, 227.

77. Así lo recuerda Claude GEFFRÉ, «Théologie chrétienne», en Paul POUPARD (dir.), *Dictionnaire des religions*, Paris 1984, 1687-1691; aquí 1689; cit. por Paul-Hubert POIRIER, «De l'histoire de l'Église...», 413 n. 65. Geffré señala también, como contrapartida, la necesidad para la teología de una confrontación con las ciencias modernas, en particular las ciencias humanas de la religión, para no aislarse culturalmente.

78. «Para que [la] especialización no sea esterilizante, debe conjugarse en la formación personal de cada investigador, con una visión amplia y una preocupación, si no enciclopédica, al menos tampoco raquítica y exclusivamente erudita: en otras palabras, con una visión auténticamente humanista» (Víctor SANZ, «Historia de la filosofía...», 121 n. 28).

La discusión sobre la definición del objeto de la historia de la Iglesia esconde en el fondo el temor a esta posible interferencia y trata de sostener una legítima defensa contra las pretensiones invasoras (más o menos conscientes) de la historia sobre la teología y viceversa, cada una intentando capturar o manipular a la otra. Hay que dejar, pues, claro que afirmar la unidad del conocimiento en cuanto conocimiento personal no significa confundir los saberes. Si no existe un abismo, una fosa entre los distintos tipos de conocimiento, pues la razón es una, también es cierto que, como diría Pierpaolo Donati, se hace necesario distinguir, no para separar, pero sí para no confundir<sup>79</sup>.

En general, tenemos la tendencia a pensar la cuestión en el sentido de si la teología puede o no enseñar algo a la historia, o al revés. Parafraseando a Donati<sup>80</sup>, quizá deberíamos plantearnos más bien si la historia puede aprender algo de la teología y si la teología puede aprender algo de la historia. Lo que nos interesa directamente ahora, cuando hablamos de historia (de la Iglesia) es lo primero (si la historia puede aprender algo de la teología), pues partimos desde la perspectiva de la historia. Pero también nos interesa indirectamente el segundo supuesto (si la teología puede aprender algo de la historia), especialmente si consideramos la segunda parte del sintagma, «de la Iglesia», y sobre todo por el hecho de que estamos hablando de una historia enseñada en la facultad de teología, ya que esa posibilidad habrá de orientar el planteamiento de la materia.

b) Visto desde una epistemología que, partiendo en sus análisis del comportamiento cognoscitivo concreto de los especialistas (como debe ser)<sup>81</sup>, reconoce el conocimiento histórico como conocimiento personal, el debate sobre la definición del objeto de la historia de la Iglesia tiende a difuminarse extraordinariamente. Lo ha advertido bien Maurilio Guasco cuando afirma que «quizá sería un error obstinarse en presentar el debate como el intento de resolver cuestiones de principio; el problema es esencialmente metodológico: es decir, se trata de pro-

79. Cfr. Pierpaolo DONATI, «Teología e sociologia...», 34.

80. Cfr. Pierpaolo DONATI, «Teología e sociologia...», 30.

81. Marrou abre su obra abordando la pregunta «¿qué es la historia?», pero advierte inmediatamente que se trata sólo de un artificio pedagógico: «il serait naïf d'imaginer qu'une définition, élaborée spéculativement et ainsi posée *a priori*, puisse étreindre l'essence, le *quid sit*, de l'histoire. Ce n'est pas ainsi que procède la philosophie des sciences: elle part d'un donné, qui est telle discipline déjà constituée, et s'attachant à analyser le comportement rationnel de ses spécialistes, elle dégage la structure logique de leur méthode» (Henri-Irénée MARROU, *De la connaissance historique...*, 26).

fundizar la reflexión sobre el método de la ciencia histórica y sobre el método de la historia religiosa»<sup>82</sup>.

En este sentido, me parece que no debería haber ninguna dificultad para admitir que la Historia de la Iglesia es *de por sí* una tarea exclusivamente histórica, sin más. La Historia de la Iglesia, metodológicamente (en sus técnicas y en su comportamiento lógico), no es una ciencia híbrida, en la que no se sabe dónde acaba la historia y dónde empieza la teología. Lo cual no significa que esté aislada de la Teología, como debería haber quedado patente a lo largo de nuestra exposición, pues, en el trabajo personal del historiador, historia y teología se ponen en situación dialógica, mutuamente enriquecedora, que posibilita el propio desarrollo.

Es obvio que tal condición del conocimiento humano supone también un riesgo y que no siempre se sabrá evitar una interferencia mutua a nivel metodológico; es más, el historiador, en su tarea concreta, nunca alcanzará plenamente el ideal del equilibrio entre sintonía y distancia con respecto a su objeto de investigación, sino que se encontrará en una situación fluctuante entre una y otra, derivando ora hacia ésta ora hacia aquélla, ejerciendo en el proyecto de su investigación un arte que nunca se dejará apresar en reglas exactas, por más que se afinen los métodos. El historiador sabe, no obstante, que está también sometido a exigencias independientes de sí mismo y, mediante la reflexión sobre el propio quehacer, tratará de alcanzar la justa distancia y la suficiente familiaridad con el objeto; sin embargo, no por ello se dejará arrastrar a un distanciamiento despersonalizante o a un salto metodológico indebido, so pena de esterilizar su investigación.

Las condiciones personales son requisito y límite del conocimiento verdadero, tal es la condición humana; y si esto comporta el abandono de los ideales de rigor, de certeza y de objetividad absoluta cultivados en la edad moderna, no significa necesariamente una desviación del camino que conduce a la verdad, sino, quizá, todo lo contrario: «analizar y comprender la ciencia tal y como auténticamente nace y vive en la realidad personal humana no sólo es la vía mejor para comprender esta realidad personal, sino también la vía mejor para comprender la realidad de la vida y la misma realidad del universo»<sup>83</sup>.

Si la Historia de la Iglesia, o del cristianismo, es historia, su especificidad frente al resto de la Historia está, obviamente en la «Iglesia».

---

82. Maurilio GUASCO, *Dal Modernismo...*, 40.

83. Emanuele RIVERSO, «Premessa...», 20.

En este sentido, plantear una oposición entre Iglesia y cristianismo significa crear un falso dilema por ambas partes, simplemente porque una observación de la Iglesia no puede prescindir de la comprensión que ella tiene (y de la que ha tenido en el pasado) de sí misma, como tampoco puede ignorar la reflexión de la comunidad creyente sobre su propia historia<sup>84</sup>. De la misma manera, esa comprensión teológica de sí misma, en una eclesiología que se quiera anclada en la historia, no ha de excluir nada de cuanto entre bajo el concepto de cristianismo, ni del contexto social, político, económico, psicológico o conceptual en el que se inserta, sin que por ello deje de ser teología para convertirse en historia<sup>85</sup>.

Es obvio, pues, que la «Historia del cristianismo» enseñada fuera del ámbito de las instituciones eclesiásticas no puede ignorar su relación con la Teología, en razón de su objeto. En su aproximación a él, el historiador mismo se verá obligado a tomar partido, lo quiera o no. Es más, no es sólo el objeto contemplado desde la historia el que determina esta relación con la teología, sino que toda la historia admite una relación con ella, como la teología no contempla sólo la dimensión eclesial de la historia de los hombres, sino toda su historia<sup>86</sup>.

---

84. «Pour l'historien croyant ou non, la construction même de l'objet 'Église', ou christianisme, ne peut contourner le fait que des communautés croyantes actuelles sont elles-mêmes engagées dans la construction de la mémoire de leur histoire collective. Consciemment ou non, un historien ne pourra se dispenser de prendre parti par rapport à ce que font aujourd'hui les communautés chrétiennes de leur passé et des documents qui y donnent accès» (Pierre VALLIN, «L'histoire de l'Église», en *Introduction à l'étude de la théologie*, 1, coll. Le christianisme et la foi chrétienne-Manuel de théologie, sous la direction de Joseph DORÉ, Desclée, Paris 1991, 561-589; aquí, 567. Véase también Pierre VALLIN, *Les chrétiens et leur histoire*, coll. Le christianisme et la foi chrétienne-Manuel de théologie, sous la direction de Joseph DORÉ, Desclée, Paris 1985). De todas formas, no se ha de confundir la historia de la Iglesia en cuanto disciplina con la reflexión de la comunidad creyente sobre la historia o, como diría Poulat, «confondre compréhension ecclésiale de l'histoire et compréhension historique du christianisme» (Émile POULAT, «Histoire de l'Église et histoire religieuse», en *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 25 [1971], 422-440; aquí, 435).

85. Cfr. Paul-Hubert POIRIER, «De l'histoire de l'Église...», 409-411. Por esta línea entra en contacto la historia de la Iglesia no sólo con la «historia general», por así decir, sino también con la historia de las religiones. El desarrollo eclesiológico de los últimos decenios, sobre todo en relación con el concilio Vaticano II y especialmente con las constituciones *Lumen gentium* y *Gaudium et spes*, ha abierto muchos nuevos horizontes en esta dirección a la autocomprensión de la Iglesia.

86. La relación entre teología e historia merecería, como ya he notado, un análisis epistemológico desde los presupuestos adoptados por Pierpaolo Donati a propósito de las relaciones entre teología y sociología (cfr. Pierpaolo DONATI, «Teologia e sociologia...», ya citado). Escribe Donati: «Per confrontarsi bisogna poter comunicare. Per comunicare con qualche speranza di riuscire a comprenderci, occorrono numerose condi-

La especificidad (relativa) de la «Historia de la Iglesia» en la Facultad de Teología —o en cualquier institución eclesiástica— proviene precisamente de su orientación hacia la Teología, de su marcada *relación* con la Teología, no porque *sea* Teología. Un tal estatuto lo podría pretender una Historia de la teología, pero con el riesgo de aislarse de la historia, si es exclusivista y cerrado; el problema en este caso se pone a la inversa (es decir, en la relación de la historia de la teología con la historia).

c) Tocamos aquí un problema «coyuntural» que depende del actual reglamento de los estudios eclesiásticos; hemos de mencionarlo, pues creo que pesa no poco en el planteamiento de los problemas que nos atañen. En efecto, el *curriculum* oficial no contempla la existencia de una materia de Historia de la teología en el ciclo institucional<sup>87</sup>; por esta razón, el profesor de Historia se siente llamado a cubrir un vacío que, desde el punto de vista metodológico, no le compete, ya que la historia de la Teología es, de por sí, tarea del teólogo, es ante todo parte integrante de la Teología y no de la Historia, por más que necesite estar abierta a ésta para no alejarse de la contingencia histórica. Mientras las cosas estén así, el historiador de la Iglesia se verá impelido, por las necesidades de sus alumnos y por las exigencias de sus colegas teólogos, a introducir en su ya bastante abigarrado programa la Historia de la Teología y, quizá, a confundir la Historia de la Iglesia con una eclesiología o una teología histórica. De ahí que se sienta cada vez más la urgencia de incorporar la historia de la teología al plan de estudios eclesiásticos como disciplina independiente<sup>88</sup>.

---

zioni. Una di esse, tuttavia, è cruciale: è la stessa condizione di relazionalità, cioè l'esistenza di una azione reciproca che non ingloba l'altro, ma lo tiene costantemente di mira —lo tiene rilevante— come condizione per la sua stessa azione (ovviamente, l'azione può essere un atto del pensiero). Evidentemente, laddove una parte tende a catturare e manipolare l'altra, nessuna rel-azionalità è possibile, se non in forma mistificata e colonizzante. Come può essere perseguito il confronto relazionale di cui parlo? Il senso del confronto è l'apertura reciproca che rende possibili (accessibili) punti di vista 'altri'. I limiti stanno nell'esigenza, per ciascuna delle due parti, di non perdere la propria identità [...]. Com'è possibile questo? È possibile se si gestisce la loro relazione come relazione e non come qualcos'altro» (pp. 40-41; véanse también las explicaciones sucesivas).

87. Véase la nota 4. La razón de esta ausencia proviene, como es obvio, de una visión estática e inmutable de la Teología y de la desconfianza que despertaba —en ciertas épocas con razón— una historicización de la Teología; ambos motivos deben considerarse ya superados, aun cuando todavía exista el riesgo —probablemente siempre existirá— de una visión reductiva de la Teología en sentido historicista.

88. De hecho, la materia ya ha sido incluida y reconocida en los planes de estudio de diversas Facultades de Teología, como la que nos hospeda en este Simposio.

Solamente entonces el historiador de la Iglesia se encontrará en condiciones de cumplir plenamente la función que le corresponde en la Facultad de Teología, no porque se separe de la Teología (como afirma Guasco, «el diálogo entre teología e historia de la Iglesia [es] esencial para el progreso recíproco»<sup>89</sup>), sino porque podrá centrarse en su tarea específicamente histórica. Si se tienen presentes las características del conocimiento histórico tal y como lo hemos descrito, creo que no hay inconveniente en afirmar, con Poirier, que «el mejor servicio que pueden brindar la enseñanza y la práctica de la historia de la Iglesia en la facultad de teología, así como a la teología y a la sociedad, es ofrecer una aproximación estrictamente histórica al hecho cristiano y eclesial, que será, en razón de su autonomía disciplinar, verdaderamente complementaria de una aproximación específicamente teológica, haciendo así posibles crítica y llamada en causa recíprocas»<sup>90</sup>. Ha de ser el nuestro, si se me permite parafrasear a Lucien Febvre, un «combate por la historia»: un combate amigable, fraternal y lleno de disponibilidad, cuyo objetivo no es otro que el conocimiento de la verdad.

#### 6. *Una conclusión práctica: el recurso a la historiografía*

Para terminar, quisiera poner de relieve una conclusión práctica de cuanto ha sido el objeto central de estas reflexiones. Si el conocimiento histórico es un conocimiento eminentemente personal, resulta necesario, en la exposición de cada uno de los temas de estudio —pienso sobre todo en la enseñanza de la materia a los alumnos, pero lo mismo habría que decir sobre la tarea de investigación—, dejar cabida a la historiografía, es decir, a la historia de cómo se ha escrito la historia.

Lo señala Bedouelle con precisión: «Se deberá, pues, seguir un doble recorrido: desarrollar un discurso histórico utilizando los métodos tradicionales, por cuanto hayan sido renovados, y asumir a continuación las lecturas históricas sucesivas como objeto de estudio. Esto consiente mantener una distancia respecto al objeto, que, por lo demás, corresponde a la esencia del arte practicada por el historiador. Esta distancia permite individuar el coeficiente ideológico o psicológico que el historiador introduce en su lectura, así como las condiciones personales, sociales y económicas que le son propias. Además, es posible topar

89. Maurilio GUASCO, *Dal Modernismo...*, 34.

90. Paul-Hubert POIRIER, «De l'histoire de l'Église...», 413.

con casos particulares que confieren una impronta específica a la interpretación [...]. Pueden ser así desvelados un punto de vista, prejuicios, precomprensiones en la exposición del historiador de la Iglesia, como en la de sus demás colegas». Y añade más adelante: «el recurso a la historiografía como ciencia ha permitido ganar una justa distancia respecto a la posición del historiador, desvelada en su trayectoria. ¿En qué modo hemos adquirido la perspectiva que sostenemos sobre tal o tal otro argumento? ¿A partir de qué eclesiología, según cuáles criterios teológicos o morales, o también, con qué ímpetu de reacción frente a afirmaciones o negaciones precedentes han afrontado el problema nuestros predecesores? Hoy en día, un estudio serio de cualquier cuestión particular debe incluir una aproximación historiográfica»<sup>91</sup>.

Por otro lado, el contacto con otros puntos de vista puede enriquecer el propio conocimiento del historiador o contribuir a formar el conocimiento que el alumno ha de alcanzar: este o aquel aspecto podría haber pasado inadvertido, ese o aquel otro nos demuestra la complementariedad de dos posiciones aparentemente contrapuestas, tal error de planteamiento me enseña a evitarlo por mi parte. No se trata de proceder por superposición de interpretaciones diversas, o por conjugación de distintas perspectivas, pensando que de esta manera se logrará una visión más «objetiva», sino de servirse de todas esas imágenes para modelar el propio conocimiento personal, con el fin de que sea más profundo, más verdadero<sup>92</sup>.

*Last but not least*, el profesor mismo debe dar testimonio de su propio trabajo, explicitar su propia posición y la trayectoria, también interior, del planteamiento de la materia o del tema que expone, de su investigación, de su valoración de los resultados alcanzados. Y esto, por una exigencia de honradez y por un elemental respeto hacia sus alumnos, cuya ignorancia, sí, debe ilustrar; a quienes, también, puede razonablemente tratar de convencer; pero a los que jamás pretenderá imponer un punto de vista determinado. La legítima pluralidad en el seno de la Iglesia —espiritual, teológica, cultural, política y del orden que sea

---

91. Guy BEDOUELLE, *La storia della Chiesa*, 29-30 y 34.

92. Cfr. Henri-Irénée MARROU, *De la connaissance historique*, 221-223. A estos planteamientos «acumulativos», que ven en la integración de todos los puntos de vista parciales el modo de alcanzar una síntesis total del pensamiento humano, Marrou contrapone, como mejor ilustración de su teoría del conocimiento histórico, la comparación con el arte del retrato, y observa: «Aux illusions du perspectivisme historique répondrait l'expérience bien connue des psychologues, celle qui en superposant les divers profils conservés de Cléopâtre prétend obtenir ainsi, mécaniquement, le *vrai visage de la reine* — ce qui est absurde» (p. 223).

(pluralidad de sensibilidades, se diría hoy)— no es una hermosa proclamación sin efectos prácticos, sino una formidable exigencia de dimensiones éticas, que corresponde a la multiplicidad de situaciones existenciales de los alumnos, a la diversidad personal de la que se enriquece el Pueblo de Dios<sup>93</sup>. Nuestra misión no es tanto mostrar cuanto enseñar a mirar, para que cada uno alcance un mejor conocimiento personal del pasado de la Iglesia y, por ello, un mayor amor a la Esposa de Cristo; mirar con esa mirada pura que sólo Dios puede procurarnos, liberándonos del desaliento del escepticismo y concediéndonos ver la verdad a través de toda la confusión, a través de la masa de experiencias y de imágenes, de las ideologías y de las opiniones dominantes<sup>94</sup>.

José Escudero Imbert  
Pontificio Ateneo della Santa Croce  
Via S. Girolamo della Carità, 64  
I-00186 Roma

---

93. Cfr. CONCILIO VATICANO II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 13.

94. Cfr. Joseph RATZINGER, *Guardare Cristo. Esercizi di fede, speranza e carità*, coll. Già e non ancora 178, Jaca Book, Milano 1989, 98.