

De la Historia a la Historia de la Iglesia

Francisco Javier GÓMEZ DÍEZ

Siempre que se pregunta a un grupo de alumnos qué es la historia, surgen, entre la imprecisión y el espíritu burlesco, dos respuestas. Unos, por lo general con timidez, se atreven a aventurar que la historia son *las cosas que han pasado*. Otros, con mayor osadía, la definen como una asignatura, una profesión o lo que da de comer al profesor. Definiciones bastante pobres que contienen con cierto grado de verdad. Ponen en contacto con los dos significados de esta palabra: por una parte, *la situación en la realidad*, la realidad de lo histórico, con sus dos componentes: el hombre y el tiempo; y por otra, la *disciplina* que estudia esta realidad. Al considerar el tipo de relación que se mantiene entre ambas historias, las implicaciones de su distinción y la utilidad de la historia ciencia, hay que asumir que la validez de las hipótesis depende siempre, aunque no exclusivamente, de algún tipo de información referida a un hecho real. Desde la perspectiva de la *historia realidad* interesa establecer qué es el tiempo, qué relación mantienen el presente, el pasado y el futuro y cómo se relaciona el hombre con el tiempo. Desde la *historia ciencia* los intereses son otros: derivar las implicaciones de los tres problemas constitutivos de la historia realidad; establecer el objetivo de la Historia: la comprensión; y analizar la posibilidad de éxito: el carácter científico de la historia y el grado de objetividad alcanzable.

EL TIEMPO Y LOS LÍMITES DE LA CIENCIA HISTÓRICA.

En su sentido más amplio la historia hace referencia a la relación que mantienen las *cosas* con el tiempo y, por eso, hay que establecer qué es el tiempo y en qué consiste su relación con las cosas.

Todos, de forma natural, asumimos la configuración del tiempo sostenida por Newton: una magnitud uniforme, reversible y mensurable, que "fluye de modo constante de sí mismo y por su propia naturaleza, sin relación con nada externo", y, al mismo tiempo, una realidad en cuyo seno suceden las demás realidades físicas. Esta imagen, descartada por la ciencia actual, permanece

viva en la opinión común¹. Creemos que el tiempo tiene una realidad independiente a las cosas, que preexiste a los hombres como un campo vacío y autónomo, donde la humanidad y el mundo se despliegan. Si el progreso humano fue concebido por la modernidad –por lo menos hasta que las crisis del siglo XX lo pusieron en duda– como un avance lineal, continuo, ilimitado, universal y uniforme, dentro de ese tiempo homogéneo y vacío, los hombres siguen viviendo su vida como inmersa en un tiempo que existe al margen de ella. Pero, el tiempo no es algo separado de las cosas, externo a ellas; son las cosas y los fenómenos las que dan lugar al tiempo. Fue la conclusión de Agustín, ya a finales del siglo IV. Partiendo de la sentencia del salmista: *Tú, en cambio, eres el mismo y tus años no pasaran* (Sal 102,28), concluyó: "Sepan, pues, que no puede haber tiempo sin criaturas" (*Confesiones*, XI,30). El tiempo sería si acaso, una manifestación del movimiento. El tiempo no actúa sobre la realidad, ésta se constituye en el tiempo. La historia –en ese sentido amplio que comencé señalando– sería, así, el continuo hacerse de la realidad.

Estas afirmaciones tienen varias implicaciones:

- 1) El tiempo es una dimensión inherente a las cosas; lo importante es el significado del cambio histórico no su medición instrumental a partir de algún artificio de cálculo basado en los astros o en los relojes. Lo que tiene sentido en la historia es el cambio, sus condiciones y su ritmo².
- 2) El cambio es inseparable de la permanencia y sólo es posible explicarlo con relación a ésta. En la práctica se impone la necesidad de establecer situaciones: no es posible partir del *hecho*, que en sí carece de sentido.
- 3) El presente es el resultado de un cambio acumulativo. El tiempo no es más que la manifestación de ese cambio y, por lo tanto, es irreversible; lo es en dos sentidos: en razón de la inexistencia autónoma del tiempo, el pasado como realidad que ya no es, es inaprensible, y, por razón del carácter acumulativo del cambio, la situación es irrepetible.

¹ La tesis de Newton y su refutación pueden verse en G.J. WHITROW. *El tiempo en la historia*, Barcelona, 1990.

² Lo planteó la reflexión de Braudel: en un mismo tiempo cronológico pueden coincidir varios tiempos internos: "Histoire et sciences sociales: la longue durée", *Annales E.S.C.* 4(1958)725-53; ed. esp. en F. BRAUDEL, *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, 1968, pp. 60-106.

- 4) Lo que hace a la historia una realidad viva es la *vigencia*. En el caso de que existiera algo que no estuviese *de algún modo* vigente en el hoy, este algo en ningún modo podría ser considerado histórico. Si bien esta posibilidad no parece en principio viable: implica suponer la existencia de realidades autónomas e ignorar como nuevas preocupaciones y nuevas hipótesis descubren cuestiones que parecían irrelevantes.
- 5) No es procedente reducir la historia al pasado, ni conformarse con una incorporación del presente como pasado inmediato, es básico incorporar el futuro, no para adivinarlo o predecirlo; para, aprovechando el conocimiento del presente y sus tendencias, establecer las posibilidades del futuro. La dificultad es tan grande como valioso el objetivo: la previsión es consustancial al conocimiento, sólo desde ella se hace posible la acción.

LA RELACIÓN DEL HOMBRE CON EL TIEMPO

Si en cierto sentido toda la realidad es histórica, el hombre lo es de una forma peculiar, que se fundamenta en cinco de sus rasgos³: una dialéctica entre la permanencia sustancial y el cambio, la libertad, la necesidad de construirse el mundo, su inevitable sociabilidad y, consecuencia de todo esto, su historicidad.

a) El hombre en cuanto naturaleza es siempre lo mismo, y, al tiempo, todos los individuos y grupos son siempre distintos, al comparar unos con los otros y al considerar sus propias transformaciones. Lo realmente importante es que esa esencia primigenia y permanente hay que intentar alcanzarla en su forma histórica. No pretendo concluir la inexistencia de una esencia humana, sino la imposibilidad de alcanzarla en abstracto: sólo cabe captarla en cada una de sus expresiones históricas.

Sería posible enfrentarse a la dispersión de una historia postmoderna que ha venido a revalorizar lo subjetivo, beneficiando la fragmentación y la discontinuidad, y a sustituir la explicación analítica por la descripción. La concepción ilustrada de la historia entró en crisis ante la ambigüedad de la idea de

³ No pretendo realizar a partir de estos rasgos ninguna definición de la naturaleza humana. Podrían incluirse otros –por ejemplo, la corporeidad– y seguiría tratándose de una aproximación tentativa.

progreso y al descubrir numerosos pueblos y culturas que no parecían manifestar el avance de la humanidad ni contribuir a él. Se rechazó, entonces, la pretensión de que un factor externo, *ahistórico*, organizase la historia e impulsase un proceso –hacia una única meta– de la sociedad humana en su conjunto. Al tiempo, muchos renunciaron también a toda búsqueda de cualquier fundamento explicativo de la acción humana. Pero este fundamento no parece, en principio, inalcanzable si se parte de una labor de síntesis y conceptualización, apoyada en la identidad del sujeto humano y en el análisis de los procesos reales. Desde el rechazo a cualquier pretensión de *reconstruir* la historia y afirmando, por el contrario, un modelo de *historia-problema*, es posible hablar todavía de una historia global. Por una parte, la confluencia y relación de culturas y civilizaciones permite un cierto orden de preguntas⁴, por otra, buscando las relaciones entre distintas dimensiones de la vida humana, hay que afirmar que la historia no pretende sólo el conocimiento de una realidad, ni el establecimiento de una evolución, sino la comprensión de su protagonista.

b) La libertad es un factor determinante de la esencia humana: es el esfuerzo de la persona que trata de afirmar su identidad. El problema de la libertad se abre en tres direcciones. En primer lugar, el hombre experimenta una exigencia de libertad, que tiene un peso mayor que la pregunta abstracta sobre la existencia de su libertad. Ignorando las trampas de la razón, el hombre se rebela ante la necesidad de ser libre. Es difícil juzgar sobre el grado de libertad que caracteriza una acción concreta y darse cuenta de todos los motivos que la impulsan, pero esto no permite negar la existencia de la libertad.

Está claro que el hombre puede usar o no de su libertad, puede verse parcial o totalmente privado de ella y, por supuesto, todas sus acciones no son libres. Pero, como señala Zubiri, el hombre no se distingue de la piedra en que *ejecuta* acciones libres; la diferencia es más radical: la existencia humana misma es libertad. La diferencia entre el animal y el hombre está en la incapacidad de éste para ignorar su distancia con respecto a la realidad, que le impone un margen de creatividad. Esta distancia es también una distancia interna, entre el yo y sus propios contenidos: como el hombre no se define por su situación externa, sino por su relación con ésta; tampoco se define por los

⁴ ¿En qué forma se relacionan entre sí los diferentes tipos de sociedad? (sin reducir esta cuestión a un mero problema de relaciones exteriores); ¿cómo confluyen, y en qué medida, si es que lo hacen, hacia un centro, presionados por factores de dominación? (algo que no tiene menos sentido, aunque no el mismo sentido, considerando que esta sociedad no es la meta ineludible); etc.

contenidos de su personalidad, sino por la postura que toma ante ellos. Pero, esto es así en la medida en la que existe la distancia entre el hombre y la realidad. Pongamos un ejemplo, extremo pero ilustrativo. Se dice que la diferencia entre el animal y el hombre está en que, hambrientos, ante la comida, el primero come y el segundo reflexiona sobre la conveniencia de comer ahora o más tarde. Esto sólo es así cuando no se trata de hambre atroz, continuada e incomprensible.

Por último, la libertad consiste en asumir la propia situación. No es hacer cualquier cosa al margen de las condiciones, ni es el fruto de la pura racionalidad del sujeto. Esto implicaría ignorar el carácter social e histórico del ser humano.

c) En definitiva, la libertad del hombre se manifiesta como resultado de una imposición: la necesidad ineludible de construir, frente a la realidad hostil, el *mundo*. Necesidad que parte de la inadaptación del hombre a su realidad. El animal responde instintiva, infalible y automáticamente a su medio. Al hombre la naturaleza no le dicta instintivamente cómo debe comportarse. Mientras el animal está inmerso en las cosas, el hombre se sabe distinto y, en algún sentido, ajeno a la naturaleza. Esta distancia es la condición de la libertad, la obligación del hombre de dar, frente a la naturaleza, un sentido a sus acciones. La realidad humana –al no estar limitada por la relación instintiva estímulo-respuesta– se presenta como caos: por definición, incomprensible y hostil. A diferencia del animal, que cuenta con los conocimientos innatos necesarios para vivir, el hombre –cuyo componente instintivo es marginal– para sobrevivir necesita *conocer* la naturaleza. La sustitución de la realidad por el mundo es el esfuerzo por hacer comprensible a aquélla y, por lo tanto, es la vía natural de la acción. No es la sustitución de la realidad; es un esfuerzo mental, que deformando y simplificando la realidad, permite la supervivencia, en la medida en que permite prever, evaluar y, así, actuar. El hombre necesita saber como van a ir ocurriendo las cosas, si no quiere verse perdido. No puede captar la realidad y dominarla en su totalidad, pero logra reducir la variedad enorme de los datos sensibles a unas cuantas relaciones sencillas. La construcción del *mundo* es necesaria por el carácter caótico de la realidad y posible porque se ignora –consciente e inconscientemente– el carácter fragmentario del conocimiento.

Esta incapacidad del hombre para responder a la realidad de forma automática impone la libertad; fuerza a planear la vida sobre un modelo construido

de realidad: el *mundo* (*el horizonte concreto de la existencia*), y, considerando la indefensión en la que el hombre nace, manifiesta que el mundo se va adquiriendo por la tradición y, por lo tanto, que el hombre posee un ineludible carácter social.

d) El hombre es individuo sólo de forma abstracta y encuentra en lo social todo lo que, condicionándole, le da seguridad y sentido. A causa de la impotencia en la que se encuentra al nacer, su dependencia de la sociedad es radical. Su supervivencia pasa necesariamente por la inserción en una cultura, que le proporciona los instrumentos –materiales y psíquicos– necesarios para *tomar posesión* de la realidad, para construir su *mundo* a partir del descubrimiento de su identidad, del espacio y del otro. Así, aunque la sociedad sólo puede definirse a través de los individuos, el hombre sólo puede concebirse en relación con lo social.

e) Todos los rasgos señalados –unidad históricamente expresada, libertad, construcción del mundo y sociabilidad– condicionan la historicidad del hombre, es decir, el hecho de que el hombre vive referido al pasado y al futuro y la forma en la que se refiere a éstos: un existir en tensión, entre las circunstancias, la conciencia del tiempo y la obligación de dar sentido a sus acciones y a sí mismo.

EL SENTIDO DE LA HISTORIA: PASADO, PRESENTE Y FUTURO.

La historia no tendría ningún sentido si no hubiera relación entre el pasado, el presente y el futuro, y tampoco lo tendría si esta relación fuera mecánica. En ambos casos, el estudio de la historia podría satisfacer, si acaso, la curiosidad. Si el pasado ya no es y no tiene ninguna forma de *existencia* real, rehacerlo por el mero hecho de que una vez fue, con independencia de la dificultad del esfuerzo, carecería del menor interés y utilidad, a no ser que, pese a postular esa falta de relación entre el presente y el pasado, creamos posible –considerando la identidad del género humano– encontrar experiencias que sirvan de lecciones. El pasado sería historia en la medida en la que fuese digno de recordarse, conveniente por su utilidad práctica o moral. La historia sería *maestra de la vida*, por ser únicamente lo que le paso al hombre, pero no algo que afecte a su ser. En otro orden de cosas, si el presente estuviera contenido en el pasado, y el futuro en el presente, igual que el árbol está contenido en la semilla, la historia sólo actualizaría lo que era ya desde el

comienzo. La historia mostraría el nombre dando respuestas necesarias a las nuevas situaciones y la ciencia histórica carecería absolutamente de sentido y utilidad.

Su sentido pasa por afirmar que el presente se encuentra de alguna forma afectado por el pasado, pero no comprendido necesariamente en ese pasado. Hay que rechazar toda interpretación que haga del presente un resultado mecánico del pasado. La situación no determina forzosamente la vida humana, la condiciona posibilitando el establecimiento de los problemas y sus soluciones. Cada situación implica otra pasada, que establece los contenidos de posibilidad.

Con las acciones que el hombre puede hacer, perfecciona sus facultades y modifica su cuadro de posibilidades. Sus acciones y las circunstancias de éstas desaparecen como realidad, y queda una nueva situación con unas posibilidades distintas; un nuevo presente. El pasado deja abiertas unas posibilidades que el hombre modifica al realizar unas y rechazar otras. La historia no es el desarrollo de lo que el hombre es ya, sino más bien la creación de posibilidades. Así, en su desenvolvimiento la historia incorpora un elemento de libertad, evitando el determinismo, vinculando el presente con el pasado y el futuro y constituyéndose como novedad.

Las conclusiones de este planteamiento de Zubiri⁵ son claras y dan sentido a la ciencia histórica: el pasado permanece de algún modo vigente en el hoy; en la historia no hay básicamente ni una secuencia física ni una secuencia dialéctica, y la historia se abre necesariamente hacia el futuro.

Estudiar el presente es estudiar el pasado, no porque éste prolongue su existencia en aquel, sino porque el presente es el conjunto de posibilidades a que se redujo el pasado al desrealizarse. Millán Puelles habla de cómo todo pasado histórico tiene una cierta *virtualidad* y permanencia⁶: el pasado histórico, en cuanto pasado, es un no-ser-ya; pero en cuanto histórico, es un ser-todavía. El pasado no pervive en forma de realidad, continúa vigente por sus consecuencias o repercusiones, posibilita el presente.

La libertad –la distancia del hombre con respecto a la realidad, que impone respuestas abiertas a las posibilidades– niega la sucesión causal en la historia

⁵ X. XUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, 1999, pp. 355 y ss.

⁶ A. MILLÁN PUELLES, *Ontología de la existencia histórica*, Madrid, 1951, pp. 28 y ss.

o, por lo menos, que este tipo de sucesión sea el definitorio. Frente a la causa, se trata de condiciones y posibilidades.

Al hablar del tiempo señalé la impropiedad de reducir la historia al pasado. Ahora cabe proponer la comprensión del futuro a través de los indicadores del presente. Si cualquier hacer necesita ciertas posibilidades, es claro que contamos con las posibilidades que se apoyan directamente en la realidad presente, y no con aquellas que nuevas situaciones alumbren o cierren. Por eso Zubiri restringe el futuro a aquello que aún no es, pero para cuya realidad están ya actualmente dadas sus posibilidades; a aquello que es posible desde el presente. Este futuro es necesariamente objeto de la historia.

Es necesaria una precisión sobre las relaciones entre el presente, el pasado y el futuro. La historia sólo se ocupa del pasado en tanto que pervive en el presente, pero esto no implica la existencia de hechos trascendentes e influyentes y hechos estériles. Toda la realidad pasada de una forma o de otra ha condicionado el presente y, por lo menos en teoría, podría ser interpelada en alguna forma por el historiador, en la medida en la que alguna huella pudiera ser objeto de esa interpelación. En que grado no habrá revelado esta cuestión la historia francesa de las mentalidades, donde nada –ni lo más inadvertido por sus protagonistas– es insignificante.

En conclusión, hasta este momento, cabe hacer tres grandes afirmaciones.

1) La libertad es el presupuesto que da sentido y razón a la historia. La historia no es una serie de situaciones sucesivas inconexas, ni un proceso conectado inexorable y necesariamente.

2) Lo temporal y lo histórico no son nociones equivalentes. Hay una temporalidad que no es histórica: aquella en la que no hay presencia de posibilidades (por definición humanas, al vincularse a la libertad) heredadas del pasado y transmitidas al futuro.

3) El objeto último de la historia no es *en modo alguno* la reconstrucción del pasado, ni *exclusivamente* la comprensión de los procesos temporales, aunque si es parte de su objeto, como decía Marc Bloch, *comprender el presente a través del pasado y comprender el pasado mediante el presente*. En último término la historia pretende el conocimiento de su protagonista, recordando que saber es fundamentalmente entender.

LA OBJETIVIDAD

Esta última afirmación introduce otro orden de cosas: establecido el objeto y la razón de su estudio, hay que plantearse la posibilidad de llevarlo a cabo. Es decir, hay que preguntar: ¿en qué medida es posible la objetividad en la ciencia histórica?

No se trata del viejo conflicto con la tradición científica positivista, en gran medida superado desde que la revolución científica del siglo XX abandonó una idea de la ciencia donde era básica la separación entre el objeto y el sujeto investigador y reconoció la necesidad de expresarse en términos de grados de certeza. De este modo, el hecho histórico no difiere esencialmente de los otros hechos científicos: el observador no registra hechos brutos, la ciencia siempre construye sus propios hechos. Lo recordaba Lucien Febvre en 1949, al hablar de su experiencia con el microscopio y los *preparados* del laboratorio de histología. La objetividad es fruto de una actividad metódica. Aún así, reconocido este hecho, de suma importancia no sólo para el estatuto científico de la historia, no cabe exagerar la analogía: las características de las ciencias sociales inciden en su peculiaridad.

A nadie se le escapa que la subjetividad no se refiere a los hechos pasados sino a las afirmaciones hechas sobre ellos, que sin la distinción entre lo que es y lo que no es no puede haber historia, que el pasado histórico es una realidad acaecida y, por tanto, que la *historia ciencia* ha de mantenerse en contacto ininterrumpido con la *historia realidad*. Pero esto no quiere decir que la primera sea el descubrimiento o la reconstrucción de la segunda. El hecho no es la base esencial de la objetividad: los hechos históricos son contruidos y la objetividad no se alcanza con una pretendida sumisión a éstos. El historiador, desde los objetivos señalados –la comprensión de los procesos temporales y el conocimiento del hombre– y por medio de un planteamiento de historia-problema, plantea hipótesis, selecciona sucesos, construye hechos; es decir, comienza en la teoría. La dificultad de alcanzar una plena objetividad histórica se plantea, de este modo, en dos direcciones, que no implican derivar en relativismo o subjetivismo.

La coincidencia del protagonista de la historia –el hombre–, el objeto de la investigación histórica –el hombre– y el sujeto investigador –también el hombre–, al tiempo que permite la aprehensión de lo psíquico, introduce las deformaciones inherentes a la conciencia, que nunca refleja la realidad, sino que se representa el *mundo*. El historiador no es un ser autónomo: participa de una

concepción de la realidad –una *mentalidad*–, es intérprete de un grupo social al que pertenece y, en último término, es poseedor de una *historicidad* –una relación con el tiempo– idéntica al objeto de su investigación.

Pero hay algo más: *la situación en la realidad* es inaccesible, irrepetible e inalcanzable. Entre ella y la comprensión el historiador sólo puede interponer el lenguaje, que permite hacer presente lo que ya no es y lo que todavía no es. Pero esto sólo puede hacerlo porque es distancia: el hombre inmerso en la realidad no podría captarla. Sólo lingüísticamente podemos aprehender, pero no aprehendemos la realidad en sí. Este puente hacia la realidad está lleno de limitaciones. No se trata únicamente de que el lenguaje sea lineal y la realidad múltiple y simultánea, ni tampoco de un problema de imprecisión de un lenguaje ya hecho, donde importa más el uso de las palabras que su etimología. Lo realmente importante es su carácter simbólico, que apunta mucho más de lo que expresa pero que en modo alguno puede expresar todo lo que apunta. El lenguaje no es simplemente un instrumento. Toda la acción humana se encuentra simbólicamente mediada y las formas de esa mediación la configuran.

El discurso no es tan sólo un medio utilizado por el investigador para exponer las explicaciones del pasado; la misma estructura discursiva utilizada determina el modo de organizar el pasado y de producir su inteligibilidad. Pero no se trata de un problema irresoluble. La voluntad de objetividad no se entiende como correspondencia entre la narración y una realidad exterior; esto sería así si sólo se tratase de "reconstruir". Se basa en la realización por parte de la comunidad de un esfuerzo para la producción de hipótesis, la construcción y el tratamiento de datos, el análisis, el juicio y la verificación, que es posible por tratarse de realidades intersubjetivamente comprensibles. Así, el esfuerzo por la objetividad no comienza en un pretendido contraste de la narración con la realidad. Comienza en el planteamiento mismo, en el descubrimiento de los problemas y en la construcción de la hipótesis, y, por eso, es más difícil, más profundo y más útil.

EL COMPROMISO DEL HISTORIADOR CON SU OBJETO DE ESTUDIO

No es posible entender al "otro" si previamente no asumimos la lógica desde la que piensa y actúa. En esto consiste el compromiso del historiador con su objeto de estudio. En nuestro caso, hay que preguntarse qué es la Iglesia y hay que hacerlo desde el análisis de la creencia religiosa, las ideas

religiosas y las imágenes de la religiosidad, pero también de la propia religión, con toda la dificultad que este análisis implica. En primer lugar hay que considerar la actitud religiosa como componente esencial de la naturaleza humana; actitud que se expresa en una doble dimensión: de pertenencia y de sentido, y a la que no es ajeno el mundo contemporáneo, como podría pensarse si reducimos el problema del Misterio a la imagen clásica del Dios occidental, el del sentido a la escatología cristiana y el de la pertenencia a la Iglesia. Es decir, la Iglesia debe ser estudiada en el interior de esta experiencia humana universal, y, al tiempo, afirmando su peculiaridad.

La historicidad de la Iglesia se manifiesta condicionada por tres factores: su misma condición de Iglesia, un proceso de profundización de la revelación y su lucha por la identidad.

La Iglesia es ante todo una comunidad de testimonio, que vive, celebra y propone la fe recibida de Jesucristo. Esto implica, en primer lugar, remitirse a algo previo, aunque no *ahistórico*, a la Verdad reflejada en las Sagradas Escrituras; antes de elegir el modo de seguir siendo. Es decir, parte de un *sentirse unida a, identificarse con, afirmarse* Iglesia: el nuevo Israel de la Pascua; lo que hace en ella prioritario el problema de la *tradición*. No es posible acercarse a la historia de la Iglesia ignorando el sentido radical de la fe cristiana —una fe arraigada en la experiencia personal de un judío palestinese y en la incorporación de sus seguidores a la *fe de Jesús*—, y, si en cierto modo, esto puede implicar, quíerese o no, una cierta posición teológica, no conduce a considerar la historia de la Iglesia como una disciplina teológica ni a excluir de su seno a los que no compartan esta creencia: todos los acontecimientos de la historia de la Iglesia, así como sus motivaciones y sus resultados, pueden ser explicados a la luz de la historia universal e interpretados según las reglas de la historia profana, sin que esto implique, en principio, ni ignorar ni contradecir la presencia y la intervención de Dios en la historia, que no puede ser ni factor de interferencia en la historia ni realidad concurrente con el ser humano. Es decir, desde estas consideraciones, afirmando el compromiso del historiador con su objeto de estudio y sin reducir la historia a una disciplina teológica, puede aceptarse que la *eclesiología* —como reflexión sobre el ser de la Iglesia— es esencial a la historia de la Iglesia.

Identificada en la fe de Jesús, la Iglesia se siente llamada a "cargar con la historia" y esto, se interprete de una forma o de otra, siempre impone una

pretensión de absolutez y un cierto grado de exclusivismo: la incapacidad de renunciar a la Verdad, por mucho que ésta sea interpretada a partir de una jerarquía de verdades y reducida antropológicamente, siempre establece un punto de no diálogo, de origen experiencial y no racional.

Además, la Iglesia se inserta y proyecta en la sociedad; si bien, en la práctica, los límites entre Iglesia y sociedad no son claros, pues la primera se afirma parte de la segunda y, en otro orden de cosas, no es sencillo establecer la frontera en la que se deja de pertenecer a la Iglesia. Se inserta *transmitiendo su fe*; la educación es para ella una misión esencial irrenunciable. Esta transmisión se caracteriza a partir de:

- a) la tensión entre una pretensión de llegar a todos y un esfuerzo, sólo posible en la relación personal, por mostrar la fe como aventura personal;
- b) la dificultad de hacer compatible un adoctrinamiento en las verdades de la fe y la mostración de ésta como vivencia;
- c) la trasmisión de la fe por medio de mediaciones naturales y sociales, estables y permanentes (la familia, la escuela, el ambiente, el estado, etc.), y por medio de las mediaciones externas (predicación, evangelización, misión); de ahí que hoy, cuando el factor educativo natural –TV, escuela, familia– no es cristiano, se hable de una reevangelización de Europa, y resulte extraño tras siglos de cristianismo;
- d) la necesidad de seleccionar y preparar a un grupo de hombres y mujeres que entreguen su vida al servicio del Evangelio, que no se reduce al fomento de vocaciones sacerdotales o religiosas.

La investigación que se ha centrado en lo eclesiástico puro (episcopado, clero, órdenes religiosas, congregaciones, etc.), cae en un grave reduccionismo. Estos temas no conforman por sí solos una historia de la Iglesia: dejan fuera infinidad de cuestiones y expulsan a un submundo al laico. Junto a la clásica distinción entre clérigos y laicos, a lo largo de la historia conviven un grupo, siempre minoritario, de católicos comprometidos (donde los laicos no tienen porque ser ni menos *clericales* ni menos exclusivistas que los clérigos); un sector, en muchos países y épocas masivo, más o menos practicante, vinculado a la Iglesia por ritos de paso y fiestas, pero pasivo, inerte y con cierto distanciamiento doctrinal y moral, y, por último, los grupos no identificados en modo alguno con ella.

Con respecto a la estructura interna debe afirmarse la convivencia de tres conflictos. Partir de la pretensión universalista para afirmar una estructura concéntrica que tendría en su núcleo al Papado, presenta graves problemas: la inexistencia de esta estructura en los primeros siglos de la historia de la Iglesia y la dificultad de hacer una sencilla lectura a partir de una mera proximidad geográfica (Roma, Europa, occidente no europeo, misiones y nuevas iglesias) o de una estructura institucional (Papa, curia, nuncios, iglesias nacionales; obispo, presbiterios, diáconos). La relación se complica al tener que considerar, en primer lugar la confluencia de la Iglesia secular, la Iglesia regular y las organizaciones laicales y, en segundo lugar, la proximidad afectiva: unos se constituyen en instrumento de la política papal y otros entran en colisión con ésta, pero ambos, en la medida en que el conflicto es más grave, se integrarían más en el núcleo de la vida eclesial.

En segundo término, en la historia de la Iglesia no es menos real la presencia de una estructura pluricéntrica, que, apoya o cuestiona, dependiendo de épocas y situaciones, la primacía institucional de Roma. En estos núcleos –no necesariamente de carácter exclusivamente local– es donde se produce la transmisión de la fe, la integración, el testimonio y la celebración, y, por eso, es importante preguntar si los excesos uniformizadores no dificultan los esfuerzos eclesiales por inscribirse en la conciencia a través de fuertes experiencias colectivas.

En tercer lugar, en el interior de la Iglesia se vive entre la solidaridad última y los conflictos intereclesiales, con predominio de una u otra tendencia, dependiendo de la relación que se establezca con el mundo.

Considerando la historia como un proceso de apertura de posibilidades y viendo a la Iglesia como un conjunto de comunidades abiertas a la revelación, puede afirmarse el desarrollo de un proceso de profundización de ésta, vinculado a la necesidad de mantener vivo el conjunto de alternativas paradójicas que constituyen el mensaje cristiano, desde la afirmación de sus dos grandes misterios (la Trinidad y la Encarnación) a una amplia serie de tensiones de muy diverso tipo: la immanencia y la trascendencia de Dios, la bondad de la creación y el problema del mal y el pecado, la libertad humana y la providencia divina, la universalidad de la salvación de Cristo y la concreción histórica de la misma (Jesús de Nazaret, Iglesia cristiana, necesidad del bautismo, etc.),

la relación entre la fe y las obras, lo profano y lo sagrado, la iglesia universal y las iglesias locales, la colegialidad y el primado, el magisterio moral y la libertad y responsabilidad personal, etc.

Estas tensiones se relacionan estrechamente con el tercer rasgo de la historicidad de la Iglesia: su lucha por la identidad. La Iglesia vive desde el primer día un esfuerzo para afirmar su identidad, que en gran medida es la lucha por evitar que todo lo que también es, se convierta en su esencia: las amenazas que contra la radicalidad de la Encarnación han representado siempre la gnosis, el pelagianismo, el fideísmo y el espiritualismo neoplatónico; el moralismo pelagiano, que, incidiendo en la justicia o en la virtud, conduce a predicar la ley y no la Gracia de Dios y está detrás toda reducción de la Iglesia a ONG; la huida del mundo, contra lo que se subleva Pablo al afirmar: *el que no trabaje que no coma*; el sometimiento a los criterios y valores morales vigentes, o la utilización de la Iglesia al servicio de proyectos políticos, nacionales o culturales, por medio de su conversión en un principio de identidad social o en depositaria del poder o la legitimidad políticos, invocando la llamada a *dominar la tierra* y usurpando la autoridad ajena, para justificar el orden existente o llamar a su destrucción. No se olvide: ninguna de éstas son amenazas externas. Se sufren desde las posiciones asumidas por los miembros de la Iglesia.

GENERACIONES E HISTORIA DE LA IGLESIA

Considerando los rasgos que definen la historia, su utilidad y su posibilidad, y el objeto de estudio, una comunidad de testimonio que se considera depositaria de un mensaje que, en modo alguno, puede contener; queda por establecer un método para su análisis: una forma de trabajar, en modo alguno única, que parta de la necesidad de asumir que no es posible comprender al otro sin aceptar la *lógica* desde la que piensa y actúa. Este objetivo puede alcanzarse a partir de un análisis de mentalidades.

Defino la *mentalidad* –y no escondó que cada vez tengo más dudas sobre la conveniencia de seguir utilizando este término⁷– como la *disposición* y

⁷ Los problemas de esta terminología giran en torno a su relación con la ideología. Es el tema de la obra de M. VOVELLE, *Ideologías y mentalidades*, Barcelona, 1985, que concluye, poniendo en relación la vida real de los hombres y la imagen que se hacen de ella, difuminando las diferencias entre ambos conceptos.

actitud psíquica, colectiva e identificadora, conformada por la confluencia y relación de afectos, ideas y creencias, originada en la experiencia y que se expresa en el análisis o visión de la realidad, en el establecimiento de un proyecto vital y en la acción de los individuos y las colectividades. Es el relato —expreso o no— que de forma no plenamente consciente elaboran los hombres y a través del cual constituyen su identidad. Mi pretensión es explicar la acción del hombre considerando lo que para él existe y lo que no existe, su identidad, su percepción de la verdad y la bondad y de lo que es posible, y su estructura de deseos y esperanzas, y cómo la experiencia va alterando todos estos factores.

No se trata de analizar la influencia de las tesis de grandes pensadores, ni la conversión de éstas en creencias generales; no puede reducirse a un análisis de las intenciones o los proyectos; no cabe explicar las construcciones mentales como el resultado de algún tipo de instancia última determinante ni hacer de estas construcciones realidades aparentemente ajenas a los actores sociales.

Los individuos, desde su situación mental y material, deben ser el instrumento para analizar la construcción, tradición y alteración de los mundos mentales. Para conseguir esto es necesario renunciar, como punto de partida, al tiempo largo y aceptar la coexistencia de numerosas mentalidades de las que participan los mismos sujetos. La mentalidad no es un cuadro rígido de representaciones, sino un proceso simbólico sometido a transacción y reapropiación permanentes por parte de los sujetos implicados.

Mi intención es integrar en las *visiones del mundo* sus condiciones *materiales* (no meramente económicas), el pensamiento claro, el inconsciente —en la mentalidad predomina el componente consciente, en el que se integra de una forma u otra las creencias inconscientes— y el carácter colectivo, sin reducirlas a *resistencia al cambio*, y, por lo tanto, a la larga duración y a las creencias, que tienden a privilegiar un análisis estático, a renunciar a las relaciones de estas *mentalidades* con sus condiciones de configuración, conservación y evolución, y a ignorar la interacción de los individuos con su herencia como factores de construcción de la mentalidad, renunciando a considerar la forma en que se redefinen las mentalidades en relación con los conflictos. El análisis debe basarse en la relación entre la *tradición* y la *experiencia*; estableciendo, en todos los niveles y desde el principio, un conflicto entre el *mundo*, la *experiencia* y la *realidad*. El ser humano, en la indefensión absoluta en la que nace, es integrado y se integra en una cultura, recibe por

tradición un estilo de vida, una *forma de estar en la realidad* (Zubiri), que posibilita, dirige, orienta y condiciona su existencia, siendo muy difícil de borrar y alterar. El proceso de transformación se hace posible a través de la experiencia, factor de recreación y adaptación. Dejando de lado sus consecuencias, los grupos en ellas afectados o sus dimensiones externas, las experiencias deben considerarse a partir de su relación con el *mundo*, es decir, por confirmar las creencias (reforzar la coherencia de la *mentalidad*) o actuar como factor de ruptura, al manifestar una discordancia entre la *realidad* y el *mundo*.

Este planteamiento conduce casi de forma obligada a una historia generacional, que –evitando quedarse en una historia de las ideas– debe establecer, en principio artificialmente, una *situación* de partida; considerar al tiempo las imágenes del mundo, los proyectos de acción y la misma acción. Además, siendo la *mentalidad* una disposición colectiva en la que se encuentra la identidad, es esencial considerar los ritos y las formas de incorporación al grupo y, al mismo tiempo, la interacción con los otros grupos, asumiendo que los hombres satisfacen sus necesidades de integración y pertenencia simultáneamente en diversos grupos, muchos de los cuales no tienen límites precisos. La afirmación de identidad implica el reconocimiento de lo ajeno, lo que no somos nosotros, y la necesidad de establecer las influencias. observando que en lo ajeno nos encontramos con lo diferente (lo que aparece como un soporte o ayuda, lo que ignoramos, lo que nos resulta hostil y lo que, de forma neutra, resulta inasimilable) y lo semejante, el *intermediario cultural* que de una forma u otra pertenece a dos mundos y los factores que desde el propio grupo, y con dificultad para integrarse en éste, se abren al exterior. De una forma u otra todos los miembros de una mentalidad y todas sus facetas son ajenos al núcleo.

Además, sin reducir las generaciones a un problema de edad, hay que constatar la convivencia de varias de ellas y la posibilidad de que, junto a una generación imperante, se observen rasgos o individuos que conservan preocupaciones y actuaciones anteriores o anuncian nuevas percepciones.

En último término, la pretensión es volver a la historia problema a partir de la incorporación de la mentalidad en la historia social. Creo posible acercarse a la comprensión de los procesos históricos, considerando cómo redefine la Iglesia su mundo y, por la tanto, cómo se reinterpreta ella misma, partiendo de las coherencias e incoherencia entre la realidad y el *mundo*, que el protagonista percibe en el éxito y fracaso de la acción.