

La Eclesiología Lecturas entre Edad Media y Mundo Contemporáneo

Sebastián Provvidente
Pablo Ubierna
(Eds.)



IMHICIHU



CONICET

La Eclesiología
Lecturas entre Edad Media y Mundo Contemporáneo

La Eclesiología
Lecturas entre Edad Media y Mundo Contemporáneo

Sebastián Provvidente
Pablo Ubierna
(Eds.)

Provvidente, Sebastián

La eclesiología : lecturas entre Edad Media y Mundo Contemporáneo / Sebastián Provvidente ; Pablo Ubierna ; contribuciones de Frédéric Gabriel ... [et al.] ; editado por Sebastián Provvidente ; Pablo Ubierna. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : IMHICIHU - Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, 2020.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-4934-13-0

1. Eclesiología. 2. Historia Medieval. 3. Historia Contemporánea. I. Ubierna, Pablo. II. Gabriel, Frédéric, colab. III. Título. CDD 262.001

Diseño y diagramación: Juan Pablo Lavagnino

Imagen de tapa: Master of Saint Giles, "The Baptism of Clovis", c. 1500, cortesía de la National Gallery of Art, Washington, USA.

© 2020 Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas

eBook: ISBN 978-987-4934-13-0

Impreso: ISBN 978-987-4934-12-3

Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (IMHICIHU-CONICET)

Saavedra 15, 5to. piso, C1083ACA, Buenos Aires, Argentina

Tel.: 4953-2042/8548 • imhicihu@conicet.gov.ar • www.imhicihu-conicet.gov.ar/

ÍNDICE

Prólogo	9
La eclesiología entre teología e historia. Notas a partir de la edición de un libro.....	11
Sebastián Provvidente - Pablo Ubierna	
La eclesiología como lo impensado de las ciencias políticas	35
Frédéric Gabriel	
El mito conciliar: de la realidad a la invención de un concepto	55
Bénédicte Sère	
El establecimiento de un orden eclesiológico jerárquico en la Europa carolingia: ¿un camino lateral para la solución del problema agustino de la predestinación?.....	85
Alfonso M. Hernández Rodríguez	
El espíritu conciliar: orden y desorden en el Concilio de Constanza (1414-1418)	97
Sophie Vallery-Radot	
Conciliarismo e historiografía: el Concilio Vaticano I (1870) y el Concilio de Constanza (1414-1418).....	119
Sebastián Provvidente	
Estudios bizantinos y eclesiología. Nuevas notas en torno a la relación entre historia y teología a partir de la obra de Yves Congar	139
Pablo Ubierna	
La historia de la ciencia en Argentina: la versión “francesa” de la “tesis del conflicto” entre ciencia y religión y el patrón “latino” de secularización	165
Miguel de Asúa	
Un extraño regreso de anticonciliarismo curial: el proyecto de <i>Lex Ecclesiae fundamentalis</i>	187
Alain Rauwel	

LA ECLESIOLOGÍA ENTRE TEOLOGÍA E HISTORIA. NOTAS A PARTIR DE LA EDICIÓN DE UN LIBRO^{1*}

Sebastián Providente

CONICET-UBA

Pablo Ubierna

CONICET-UBA-UNIFE

“Le fonctionnement interne de la société ecclésiastique, la distinction entre clercs et laïques, les rapports entre le Sacerdoce et l’Empire, l’Église et l’État, tous ces sujets ont fait éclore et proliférer, d’assez répétitive manière souvent, des discussions historiques, juridiques et ecclésiologiques qu’on ne saurait clarifier qu’en référence à des points cardinaux de la théologie [...] L’historien a-t-il vocation et compétence pour s’engager dans l’étude critiques de ces questions, et enraciner, si l’on ose dire, la végétation dogmatique dans l’humus des faits, comme voulurent s’y essayer, avec une forte dose d’historicisme partisan, les savants germaniques animés par les manifestes d’Ignaz von Döllinger? *Pour cette coexistence entre Histoire et Théologie, il faudra bien des précautions, beaucoup de bonne volonté et de mutuel respect*”.

Bruno NEVEU, “Juge suprême et docteur infallible: Le pontificat romain de la bulle *in eminenti* (1643) à la bulle *Auctorem fidei* (1794)”, en Bruno NEVEU, *Erudition et religion aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 387.²

“Good Theology does not come from bad History”

Rowan WILLIAMS, *Why Study the Past? The Quest for the Historical Church*, Grand Rapids, Eerdmans, 2005, p. 2.

^{1*} La edición de este libro constituyó un importante desafío, pero también la ocasión de poder discutir sobre lecturas y trayectos formativos compartidos, así como también reunir y, a la vez, desagregar, en este capítulo introductorio (alrededor de tres grandes temas), algunas ideas que en nuestros textos respectivos están apenas enunciadas.

² El destacado nos pertenece.

Eclesiología y pensamiento político: un diálogo posible

Sin duda, debemos comenzar por sugerir una definición del problema que nos convoca. Es, en principio, una definición que propone un marco, un contexto general que permita, a diversas disciplinas, encontrarse en un territorio común. Es, entonces, apenas una primera aproximación. Podemos definir a la eclesiología como una rama de la teología cristiana que estudia el papel desempeñado por la Iglesia en la historia de la salvación. En el cristianismo primitivo, la *ekklesia* (asamblea) estaba formada por los fieles unidos mediante el bautismo y la fe en la resurrección de Cristo. Si bien la eclesiología halla su fundamento en el propio texto bíblico, al mismo tiempo esta “asamblea” está sujeta a un proceso histórico de institucionalización. Por este motivo, la eclesiología también se ocupa de estudiar la evolución histórica de la Iglesia y de sus estructuras. En la actualidad, existe tanto la eclesiología católica como la protestante, ortodoxa e, incluso, desde mediados del siglo XX, la eclesiología ecuménica, que se ocupa del diálogo interconfesional. Más allá de su campo específico y por las características de su objeto de estudio, a menudo la eclesiología se encuentra en un diálogo estrecho con la teología pastoral y el derecho canónico.

A raíz del carácter histórico de este proceso de institucionalización, creemos que un diálogo entre historia y teología alrededor del problema de la eclesiología es indispensable y potencialmente fructífero para ambas disciplinas. En los primeros siglos del cristianismo, en la era patrística y durante buena parte de la Edad Media, la reflexión eclesiológica no fue el objeto de tratados específicos, sino que se encontraba dispersa en una serie de textos de distintos tipos. De hecho, en el Occidente latino, la aparición de tratados *De ecclesia* será un evento relativamente tardío (la situación en Bizancio es algo diferente³) y habrá que esperar hasta el siglo XIV, cuando se dio el enfrentamiento entre el papado y un poder monárquico en vías de centralización⁴. Ahora bien, creemos que, de manera precisa por este carácter

³ En tiempos patrísticos hay *évocations ecclésiologiques*, como las llamó Yves Congar, dispersas en comentarios exegéticos (al Génesis, al Cantar de los Cantares) que encuentran un paralelo en la tradición bizantina en el mismo tipo de géneros literarios a los que se suman otros más específicos, entre los que sobresalen las *Mystagogiae* de las que algunas son comentarios a los ritos de la celebración eucarística o el simbolismo de las vestimentas, pero otras presentan una explicación de la iglesia como edificio en relación con el misterio mismo de la Iglesia-cuerpo de Cristo. En un amplio arco temporal podemos mencionar las de Máximo el Confesor en el siglo VII y las de Nicolás Cabasilas y Simeón de Salónica en el siglo XIV. Cf. Yves CONGAR, *L'Écclésiologie du haut Moyen Âge*, Paris, Cerf, 1968, pp. 325-326 y ahora Pascal MUELLER-JOURDAN, *Typologie spatio-temporelle de l'écclesia byzantine: la Mystagogie de Maxime le Confesseur dans la culture philosophique de l'antiquité tardive*, Leiden, Brill, 2005.

⁴ Todo el campo de estudios se ha visto renovado en los últimos años a partir de la obra de Dominique Iogna-Prat. Señala Iogna-Prat que en el Occidente medieval se produce la invención de una metonimia Iglesia-comunidad/Iglesia-edificio o lugar de culto en dos momentos claves. Por

eminentemente histórico, la eclesiología ganaría si fuera estudiada en diálogo con otras formas de institucionalización que evolucionaron en paralelo y que han sido el objeto de estudio de la historia del pensamiento político.⁵

Repasemos algunos aspectos de esa evolución. En su análisis de las *Constitutiones sinodales cleri florentini*, David S. Peterson ha analizado, por un lado, la influencia de la praxis sinodal del Concilio de Constanza (1414-1418) a nivel local y, por otro lado, ha demostrado que existía una utilización simultánea, creativa y compatible de conceptos provenientes tanto de la práctica sinodal eclesiástica como de la práctica republicana del gobierno florentino. Al formular el texto de las constituciones florentinas del clero, sus autores se nutrieron tanto de las ideas conciliares como del modelo constitucional de la ciudad. Más allá de la especificidad del caso en cuestión, interesa constatar

un lado, la época carolingia (ca. 800) y, por otro, todo lo que aporta el desarrollo de la teología sacramental de los siglos XI-XIII en relación con el lugar privilegiado y estructurante de esa sacralidad que tendrá el templo. Cf. Dominique IOGNA-PRAT, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 2006. En un libro posterior de su verdadero programa de rastreo eclesiológico se pregunta Iogna-Prat si esa metonimia sigue vigente en los siglos finales de la Edad Media, para encontrarse con la estructuración de una nueva (especialmente clara y pregnante en el uso del romance), aquella que se da entre ville y cité, en el marco de la circulación y recepción de la obra de Aristóteles en lo que ya podríamos denominar filosofía política. Cf. íd., *Cité de Dieu, cité des hommes. L'Église et l'Architecture de la société 1200-1500*, Paris, Presses Universitaires de France, 2016 [este libro aparecerá prontamente en edición castellana con traducción de Adrián Viale, en la editorial Hydra de Buenos Aires].

⁵ Brian TIERNEY, *Religion, Law and the Growth of Constitutional Thought (1150-1650)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982; Friedrich MERZBACHER, "Wandlungen des Kirchenbegriffs im Spätmittelalter. Grundzüge der Ekklesiologie des ausgehenden 13., 14. und 15. Jahrhundert", *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, KA*, 39/1 (1953), pp. 295-300; Jürgen MIETHKE, "Die Traktate 'De potestate papae' ein Typus politiktheoretischer Literatur im späteren Mittelalter", en R. BULTOT - L. GENICOT (eds.), *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. Définition, critique et exploitation*, Louvain-la-Neuve, UCL Institut d'Études Médiévales, 1982, pp. 198-211; David Z. FLANAGIN, "Extra ecclesiam salus non est-sed quae ecclesia? Ecclesiology and Authority in the Later Middle Ages", en Joëlle ROLLO-KOSTER - Thomas IZBICKI (eds.), *A Companion to the Great Western Schism*, Leiden, Brill, 2009, pp. 333-374. Acerca de esta problemática, cf. Jacques VERGER, "Le transfert de modèles d'organisation de l'Église à l'État à la fin du Moyen Âge" y Jacques CHIFFOLEAU - Bernard VINCENT, "Etat et Eglise dans la genèse de l'Etat Moderne. Premier bilan", ambos en Jean Philippe GENET - Bernard VINCENT (eds.), *Etat et Eglise dans la Genèse de l'Etat Moderne. Actes du colloque organisé par le Centre National de la Recherche Scientifique et la Casa de Velázquez*, Casa de Velázquez, Madrid, 1986, pp. 31-40 y 295-309; Janette COLMAN, "The interrelationship between Church and State during the conciliar period: theory and practice", en Jean Philippe GENET - Bernard VINCENT (eds.), *Etat et Eglise dans la Genèse de l'Etat...*, op. cit., pp. 41-54; Julien THÉRY, "Une hérésie d'État. Philippe le Bel, le procès des 'perfides templiers' et la pontificalisation de la royauté française", *Médiévales*, 60 (printemps 2011), pp. 157-186; Dominique IOGNA-PRAT, *Cité de Dieu, Cité des Hommes*, op. cit., pp. 31-140.

los vínculos entre eclesiología y el pensamiento político a comienzos del siglo XV.⁶

Este libro plantea la necesidad de diversos diálogos; en principio, entre historiadores y teólogos, pero al mismo tiempo creemos que un diálogo entre medievalistas y modernistas es indispensable. Solo a modo de ejemplo basta mencionar que la comprensión de los debates eclesiológicos sobre la infalibilidad papal en el siglo XIX presupone un cierto conocimiento de las fuentes tardoantiguas y medievales sobre las que gran parte de la polémica parecía centrarse y, al mismo tiempo, es imposible entender cabalmente estos debates sin tener presente los problemas historiográficos y políticos específicos de la década del 60 y 70 del siglo XIX.⁷

Sin embargo, este diálogo entre medievalistas y modernistas ha estado marcado por ciertas tensiones. Una concentración excesiva en el significado de los términos modernos de “Estado” y “soberanía”, en oposición a su ausencia en la Edad Media, ha llevado a buena parte de la historia conceptual a legitimar la marginalización del estudio de este período. Sería equivocado, sin duda, negar que a partir del siglo XVI estos términos adquirirán una connotación diferente y bastante alejada de su utilización medieval. En general, durante la Edad Media, el término *status*, vinculado a algún poder público, aparecía junto a los genitivos *regni* o bien *ecclesiae*. En ambos casos, se hacía referencia a una situación de *necessitas* y, al menos, dentro de la esfera eclesiástica, el término *status ecclesiae* estudiado por Yves Congar era invocado para justificar una dispensa jurídica, ya que habitualmente esta se realizaba apelando a dicho concepto.⁸ Al mismo tiempo, desde el campo de la historia

⁶David S. PETERSON, “Conciliarism at the Local Level: Florence’s Clerical Corporation in the Early Fifteenth Century”, en Gerard CHRISTIANSON - Thomas IZBICKI - Christopher BELLITTO (eds.), *The Church, the Councils, and Reform: The Legacy of the Fifteenth Century*, Washington DC, The Catholic University of America Press, 2008, pp. 250-270. El texto de Frédéric GABRIEL en este volumen comprueba que, en el caso de la historiografía francesa, las relaciones entre eclesiología, por un lado, y pensamiento político y ciencias sociales, por otro, han estado marcadas por un extrañamiento mutuo y, durante mucho tiempo, también, por una significativa falta de diálogo. El objeto de su texto es analizar de qué modo este extrañamiento se ha ido revirtiendo en los últimos años. Su texto también parte del supuesto de la apertura de un diálogo entre medievalistas y modernistas.

⁷Sobre este problema en este volumen cf. Sebastián PROVVIDENTE.

⁸Reinhart KOSELLECK, “Staat und Souveränität”, *Geschichte Grundbegriffe*, 6 (1990), p. 154; Yves CONGAR, “Status ecclesiae”, *Studia gratiana*, 15 (1972), pp. 3-31; Gaines POST, *Studies in Medieval Legal Thought*, Princeton, Princeton Legacy Library, 1964, p. 379; Paul L. WEINACHT, *Staat: Studien zur Bedeutungsgeschichte des Wortes von den Anfängen bis ins 19. Jahrhundert*, Berlín, Duncker & Humblot, 1968; J. H. HACKETT, “State of the Church: A Concept of the Medieval Canonists”, *The Jurist*, 23 (1963), pp. 259-290. Sobre los conceptos de soberanía y Estado en la Edad Media, cf. Francesco CALASSO, “Origini italiane della formula ‘rex in regno suo imperator’”, *Rivista di storia del diritto italiano*, 3 (1930), pp. 213-259; Francesco CALASSO, *I glossatori e la teoria della sovranità*, Milán, Giuffrè, 1957, pp. 44-48;

del derecho, se ha insistido en la idea del pluralismo jurídico con el objeto de dar cuenta de la coexistencia y cooperación de una pluralidad de órdenes jurídicos durante la Edad Media. El gran mérito de este hallazgo historiográfico ha sido el de criticar un anacronismo habitual, que sobrevivía incluso luego de la segunda posguerra, consistente en proyectar hacia el pasado medieval una idea contemporánea de Estado, cuya principal expresión y característica sería la de constituirse como la fuente exclusiva de derecho. La codificación del siglo XIX sería el punto final de un extenso proceso de centralización del orden jurídico. Ahora bien, el origen de este verdadero *locus communis* de la escuela florentina ha sido la *Verfassungsgeschichte* alemana de los años veinte y treinta, que oponía la noción de *orden concreto* que emanaba de la propia sociedad de manera independiente del poder público y del Estado.⁹ Por este motivo, cualquier referencia al “Estado” en la Edad Media se reduciría a una operación absurda, ya que consistiría en demostrar que, antes de la codificación, dicho término no podía utilizarse. Ahora bien, es innegable que durante la Edad Media se daría una gradual construcción, consolidación, de lo público tanto en el contexto de las monarquías, de las ciudades italianas e incluso dentro de la esfera eclesiástica al momento de hacer referencia al concepto de *potestas iurisdictionis* o *potestas regiminis*.¹⁰

Sergio MOCHI ONORY, *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello Stato*, Milán, Università Cattolica del Sacro Cuore, 1951; Marcel DAVID, *La souveraineté et les limites juridiques du pouvoir monarchique du XIe au XVe siècles*, Paris, Dalloz, 1954, pp. 57-58; Diego QUAGLIONI, *La sovranità*, Roma-Bari, Laterza, 2004, pp. 25-29.

⁹ GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, Laterza, 2001. Para una reseña del libro, cf. Emanuele CONTE, “Droit médiéval: un débat historiographique italien”, *Annales*, 57 (2002), pp. 1593-1616; sobre los debates constitucionales alemanes y la historiografía medieval, cf. Emanuele CONTE, “L'État au Moyen Âge: le charme résistant d'un questionnement dépassé”, en Pierre BONIN - Pierre BRUNET - Soazick KERNEIS, *Formes et doctrines de l'État. Dialogue entre histoire du droit et théorie du droit*, Paris, A. Pedone, 2018, pp. 123-136. Es muy interesante constatar que recién cuando la obra de Grossi fue recibida en Alemania, en ese momento se advirtieron las implicancias de los términos utilizados por el autor. A pesar de que su obra ha tenido una amplia recepción por parte de los historiadores del derecho en Italia, España y la Argentina, no siempre se ha reconocido esta matriz conceptual de sus argumentos. Sobre la influencia de los debates constitucionales alemanes de entreguerra y la noción de Estado, cf. Carl SCHMITT, *Über die drei Arten des Rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hamburgo, Hanseatische Verlagsanstalt, 1934. Pocos años después, Otto BRUNNER, “Moderner Verfassungsbegriff und mittelalterliche Verfassungsgeschichte”, *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung*, 14 (1939), pp. 513-528 y luego incorporado a Otto BRUNNER, *Herrschaft und Staat im Mittelalter*, Darmstadt, Kämpf, 1956.

¹⁰ Jacques KRYNEN, *L'empire du roi: idées et croyances politiques en France XIIIe-XVe siècle*, Paris, Gallimard, 1993; Massimo VALLERANI, *La giustizia pubblica medievale*, Bologna, Il Mulino, 2005 y Mario ASCHERI, “Introducción”, en *Tribunali, Giuristi e Istituzioni. Dal Medioevo all'Età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1995 [ed. rev. del original de 1989], pp. 7-22 y, más recientemente, Mario ASCHERI, *La città-Stato*, Bologna, Il Mulino, 2006. Sobre el tema de la justicia, cf. Diego QUAGLIONI, *La giustizia nel Medioevo e nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2004. Claude GAUWARD - Jacques CHIFFOLEAU, “Conclusions”, en Jacques CHI-

Un hito ineludible en el estudio de los vínculos entre eclesiología y pensamiento político fue la publicación en 1900 del célebre libro *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius (1414-1625)*.¹¹ Tal como lo manifestaba el título de este libro, su interés central era, por un lado, analizar las relaciones entre eclesiología y pensamiento político y, por otro, los problemas de continuidad y discontinuidad en la transición entre el mundo medieval y el moderno. John Neville Figgis, su autor, comenzaba analizando el siglo XV, no porque en este siglo se hubiera producido el renacimiento del humanismo cívico, sino porque era el siglo del gran Cisma de Occidente que había comenzado en 1378. Figgis sostenía que, de acuerdo con el pensamiento conciliar de este siglo, la autoridad en la Iglesia residía en la totalidad de la comunidad y que un concilio que la representara podía deponer a un papa que se comportara de manera injusta. Uno de los grandes méritos de la obra de Figgis consiste en haber intuido que los principios de estos pensadores conciliaristas tendrían una influencia perdurable en los debates constitucionales posteriores de los siglos XVI y XVII.¹²

FFOLEAU - Claude GAUVARD - Andrea ZORZI (eds.), *Pratiques sociales et politiques judiciaires dans les villes de l'Occident à la fin du Moyen Âge*, Roma, Collection de l'École française de Rome 385, 2007, pp. 712-729. Sobre la *potestas regiminis*, cf. Pierre D'AILLY, *Utrum Petri ecclesiae lege reguletur*, en Jean GERSON, *Opera omnia*, Louis Ellies DU PIN (ed.), Amberes, 1706, I, pp. 667-668: "...In Petro et ceteris Apostolis duplex fuit potestas: scilicet potestas ordinis et potestas regiminis. Prima fuit potestas consecrandi, ligandi, et solvendi. Secunda, fuit potestas ordinandi subjectos et ad eorum salutem gubernandi. Secunda propositio est, quod in Petro et ceteris Apostolis fuit aequalis potestas ordinis, quia unus ordo erat in singulis, scilicet ordo sacerdotalis... Tertia est, quod in Petro et ceteris Apostolis non fuit aequalis potestas regiminis, sed ex Christi institutione, in hac potestate Petrus fuit major et praefuit aliis". Cf. Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET, "Plenitudo potestatis", *Revue d'éthique et de morale*, 227 (2003), pp. 171-178. En general, la historiografía anglosajona es ajena a este problema y utiliza el término Estado al referirse a la Edad Media dando por entendido que obviamente este no tiene las mismas características que en la Modernidad. Sobre la utilización del término Estado en la Alta Edad Media, cf. Chris WICKHAM, *Framing the Early Middle Ages: Europe and the Mediterranean 400-800 AD*, Oxford, Oxford University Press, 2005. Tampoco genera problema su utilización en relación con Bizancio en donde la herencia de los grandes clásicos de la primera mitad del siglo XX (cf. Georg OSTROGORSKY, *Geschichte des byzantinischen Staates*, Múnich, Beck, 1940) se mantiene en las diversas tradiciones académicas nacionales, cf. la aplicación del término en Wolfram BRANDES, *Finanzverwaltung in Krisenzeiten. Untersuchungen zur byzantinischen Administration im 6.-9. Jahrhundert*, Frankfurt, Löwenklau, 2002; Silvia RONCHEY, *Lo stato bizantino*, Milán, Einaudi, 2002; Warren TREADGOLD, *History of the Byzantine State and Society*, Stanford, Stanford University, 1997.

¹¹ John Nevill FIGGIS, *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius (1414-1625)*, New York, Harper, 1960 [1900].

¹² Sobre el problema del conciliarismo, el constitucionalismo medieval y sus críticas, ver el texto de Bénédicte SÈRE en el presente volumen. Aquí se plantea que una de las posibles salidas para el estancamiento de las discusiones teológicas sobre el conciliarismo ha sido precisamente la gradual consolidación de una erudición académica que, si bien es consciente de las implicancias teológicas de sus argumentos, no está centrada en una utilización instrumental de

Figgis fue profesor de Cambridge, cercano a las ideas de Mandell Creighton, Lord Acton y Frederic William Maitland, este último muy influido, a su vez, por la obra de Otto von Gierke. Figgis no solo tenía un interés académico en estudiar las relaciones entre eclesiología y pensamiento político, sino que también tenía una agenda eclesiológica política inmediata¹³. En su texto *Churches in the Modern State* retomaba la máxima de Cavour de *libera Chiesa in libero Stato* y buscaba presentar también un Estado pluralista en el que las organizaciones eclesiásticas, frente al riesgo de ser privadas de su autonomía por el Estado, debían ser reconocidas como organismos autónomos que contribuyeran al bien común.¹⁴ Por ese motivo, al igual que William Maitland, Figgis recurriría a la obra de Otto von Gierke para fundamentar sus propias ideas sobre la autonomía de las entidades eclesiásticas.

Su obra estaba estructurada en torno a la contraposición entre el concepto de corporación de origen germánico *Genossenschaft* y *Anstalt*, concepto de “institución” de origen romano canonístico.¹⁵ El contraste entre ambos con-

argumentos históricos en la polémica eclesiológica. Los artículos de Sophie VALLERY-RADOT y Alain RAUWEL se encuentran ambos marcados por este enfoque.

¹³ John Neville Figgis fue sacerdote anglicano y monje en la Community of the Resurrection, una de las fundaciones monásticas dentro del movimiento *anglo-catholic* surgido en el seno de la comunión anglicana a partir del *Oxford Movement* en el siglo XIX. Cf. David NICHOLLS, *The Political Ideas of J. N. Figgis and his Contemporaries*, Londres, Palgrave-Mcmillan, 1994 [1a ed. 1975].

¹⁴ John N. FIGGIS, *Churches in the Modern State*, Londres, Longman, 1913. Cf. F. W. MAITLAND, “State, Trust, Corporation”, en David RUNCIMAN - Magnus RYAN (eds.), *Cambridge Texts in the History of Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003. Recordemos que esta autonomía frente al Estado estaba, desde los días de Newman, Keble y Froude, en 1833, a quienes se sumaría Pusey en 1835, en los mismos orígenes del *Oxford Movement*. La interferencia de la Corona a partir del *Church Temporalities Act* de 1833 motivó la furibunda respuesta de Keble. Cf. John KEBLE, *National Apostasy Considered: in a Sermon Preached in St. Mary's, Oxford, before His Majesty's Judges of Assize, on Sunday, July 14, 1833, Oxford, 1833*, p. iv. Ver también John Neville FIGGIS, “Erastus and Erastianism”, *The Journal of Theological Studies*, II/5 (1900), pp. 66-101. Este problema reaparece en 1900 a raíz del conflicto desatado por la unión de la *Free Church* escocesa y la *United Presbyterian Church*, que era más liberal en lo relativo a la doctrina calvinista y estaba contra el *establishment principle*. La unión entre ambas Iglesias se produjo mediante un voto mayoritario en la asamblea de la *Free Church* (643 contra 27 votos). Los disidentes, que se denominaban *Wee Frees*, apelaron a la Cámara de los Lores alegando que la mayoría había ido ultra vires, ya se según su interpretación se había ido contra el trust original de la *Free Church*. La Cámara de los Lores le dio la razón a la minoría y, por lo tanto, toda propiedad de la *Free Church* debía quedar en manos de los *Wee Frees*. Más allá de la tradición del *Oxford Movement*, este hecho particular parece haber motivado el interés inmediato de Figgis por defender la autonomía de las corporaciones eclesiásticas a comienzos del siglo XX.

¹⁵ Brian TIERNEY, *Foundations of Conciliar Theory. The Contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism (enlarged new edition)*, Leiden, Brill, 1998 [1955], pp. 91-97; Otto von GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, Berlín, 1868-1913, 4 vols. [reimpr. 1954]; John D. Lewis, *The Genossenschaft-Theory of Otto von Gierke. A Study in Political*

ceptos habría dado cuenta de dos teorías contrapuestas sobre la personalidad corporativa. Por un lado, la teoría “esencialmente” medieval que reconocía la personalidad de un grupo y, por otro, la teoría de los canonistas que, junto a Inocencio IV, definían a las corporaciones como meras *personae fictae*.¹⁶ Por este motivo, cualquier grupo o corporación no poseía independencia ni personalidad legal, y su existencia dependía de una *concessio superioris*. El

Thought, Madison, University of Wisconsin Studies, 25 (1935), p. 18; Christian TISCHNER, *Otto Friedrich von Gierke und die Bedeutung der sozialen Verbände für die Erforschung des Mittelalter*, Norderstedt, Grin Verlagsprogramm, 2005; Peter LANDAU, “Prinzipien germanischen Rechts als Grundlage nationalistischer und völkischer Ideologien”, en Franz FÜRBEITH - Pierre KRÜEGEL - Ernst METZNER - Olaf MÜLLER, *Zur Geschichte und Problematik der Nationalphilologien in Europa. 150 Jahre Erste Germanistenversammlung in Frankfurt am Main (1846-1996)*, Tübingen, Max Niemeyer, 1999, pp. 327-342; Peter BLICKLE, “Otto Gierke als Referenz? Rechtswissenschaft und Geschichtswissenschaft auf der Suche nach dem Alten Europa”, *Zeitschrift für neuere Rechtsgeschichte*, 17 (1995), pp. 245-263; Gerhard DILCHER, “Die genossenschaftliche Struktur von Gilden und Zünften”, en Berent SCHWINEKÖPER (ed.), *Gilden und Zünfte: kaufmännische und gewerbliche Genossenschaften im frühen und hohen Mittelalter*, Sigmaringen, Jan Thorbecke, 1995, pp. 71-111; Otto OEXLE, “Otto von Gierkes ‘Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft’. Ein Versuch wissenschaftsgeschichtlicher Rekapitulation”, en Notker HAMMERSTEIN (ed.), *Deutsche Geschichtswissenschaft um 1900*, Stuttgart, 1988, pp. 193-217. Maitland tradujo parte de la obra Otto von Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht...*, vol. 3, pp. 581-595; Frederik W. MAITLAND, *Introduction to the Translation of Gierke: Political Theories of the Middle Age*, Cambridge, Cambridge University Press, 1900, pp. 49-61; en la Argentina se editó una versión castellana de la traducción inglesa que Maitland hiciera de la obra de Gierke acompañada de la introducción del propio Maitland hecha por Julio Irazusta, quien fuera una figura importante del nacionalismo argentino en la década del 30. Cf. F. W. Maitland, “Introducción”, en Otto von GIERKE, *Teorías políticas de la Edad Media*, Buenos Aires, Huemul, 1963. Nos permitimos sugerir que tal vez en su estadia en Inglaterra haya entrado en contacto con la traducción de Gierke hecha por Maitland. Curiosamente, en la más reciente biografía intelectual sobre Irazusta no hay referencias al respecto, cf. Noriko MUTSUKI, Julio Irazusta. *Treinta años de nacionalismo argentino*, Buenos Aires, Biblos, 2004. Es claro por qué motivos en la década del 30 la teoría corporativa de Gierke mediada por Maitland le podría haber resultado atractiva a Irazusta, sobre todo teniendo en cuenta la crítica antiliberal del primer presidente de facto José Félix Uriburu y su visión corporativa por estos años. Ahora bien, la edición en 1963 de este texto no parece obedecer a una agenda política inmediata.

¹⁶ Sobre este tema de la identidad de los grupos y la ficción jurídica, estas discusiones parecen haber capilarizado a la filosofía política vía la influencia de Gierke en Ernst KANTOWROWICZ, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1957. En especial, este problema es recogido por Vincent DESCOMBES, *L'embaras de l'identité*, Paris, Gallimard, 2013. El texto ha sido traducido y editado en la Argentina: Vincent DESCOMBES, *El idioma de la identidad*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2015, pp. 205-212. Acerca de las similitudes y las diferencias entre los conceptos de Gierke y la sociología de Tönnies, cf. Ferdinand TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft, Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979 [1887]; Niall BOND, “The displacement of normative discourse from legal theory to empirical sociology: Ferdinand Tönnies, natural law, the Historical School, Rudolf von Jhering and Otto von Gierke”, *Forum Historiae Iuris* (septiembre de 2011). Disponible en: <<https://forhistiur.de/2011-09-bond/?l=en>> [consulta: 3/11/2020].

desarrollo de una idea de corporación alemana entre los siglos XII y XIV nunca alcanzó un punto de abstracción significativa, ya que los principios de derecho alemán carecían de la sutileza jurídica necesaria. Por este motivo, la recepción del derecho romano era una necesidad imperiosa en la medida en que proveía de un arsenal jurídico refinado para expresar el derecho alemán. Los principios de derecho romano cobraron particular fuerza y relevancia en los siglos XV y XVI haciendo posible la consolidación del absolutismo, dado que este necesitaba el apoyo de una teoría que negara a las asociaciones cualquier vestigio de autoridad e independencia.¹⁷ Las doctrinas de derecho natural que terminaron de afirmarse en el siglo XVII también contribuyeron a erosionar desde abajo las asociaciones de origen alemán negando la existencia de instancias asociativas que mediaran entre el Estado y los individuos.¹⁸ Según Gierke, el desarrollo del contractualismo, que apelaba al individuo como la base y fuente de la autoridad del Estado negando la interposición de instancias asociativas entre el individuo y el Estado, hallará su culminación más acabada en la teoría de Hobbes.¹⁹ Los escritores *iusnaturalistas* terminaron reemplazando la noción de ficción de origen romano por la vaga noción de “persona moral”, a la que tampoco podía atribuírsele personalidad real por fuera de la personalidad de cada uno de sus individuos.²⁰ Esta idea de asociación era vista, entonces, como la unión mecánica de individuos aislados. La alternativa a este modelo, para Gierke, era erigir la *Genossenschaft* como modelo histórico a seguir. En este punto, es claro el motivo por el cual la obra de Gierke se volvió atractiva a los ojos de los pluralistas británicos, en especial en el caso de Figgis, ya que le permitía defender la autonomía jurídica de las entidades eclesiásticas frente al Estado.²¹

¹⁷ Otto von GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht...*, op. cit., vol. 3, p. 3.

¹⁸ Otto von GIERKE, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Breslavia, M. & H. Marcus, 1929, pp. 99-111; John D. LEWIS, *The Genossenschaft-Theory...*, op. cit., p. 50.

¹⁹ Otto von GIERKE, *Johannes Althusius...*, op. cit., p. 252; John D. LEWIS, *The Genossenschaft-Theory...*, op. cit., p. 51.

²⁰ Otto von GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht...*, op. cit., vol. 4, pp. 443-444.

²¹ A riesgo de ser esquemático, existían, según Gierke, dos maneras de entender la personalidad jurídica de las corporaciones. Por un lado, solo la autoridad superior —en la Modernidad, el Estado— podía reconocer la personalidad jurídica de las corporaciones mediante una ficción legal. El otorgamiento de la personalidad era un atributo del Estado y, por lo tanto, estaba regulada por el derecho público. Por otro lado, la personalidad jurídica tenía una existencia real y social previa y la ley de ninguna manera la creaba, sino que se limitaba a reconocer y respetar su existencia previa. En Inglaterra, ambas visiones serán llamadas la *State grant theory* y *real entity theory*. La alusión en este punto a Inglaterra no es casual, ya que su recepción allí le valdrá a Gierke su posteridad y fama más allá de los confines de Alemania. La figura central en esta recepción será indudablemente Maitland. Es interesante constatar que la recepción del pensamiento de Gierke por parte de este último autor es anterior a su traducción de algunas partes del tomo III (*Die publicistischen Lehren des Mittelalters* de *Das Deutsche*

Sobre la estructura constitucional de la Iglesia medieval, Gierke encontraba ciertos elementos presentes en la idea orgánica de asociación alemana. El concepto teológico jurídico de la Iglesia, entendido como un *corpus mysticum* cuya cabeza era Cristo, parecía aludir a un orden desde abajo similar al de las guildas alemanas. En especial, el movimiento conciliar del siglo XV parecía haber llevado a la práctica la idea de que el poder de la Iglesia residía en la totalidad de la *congregatio fidelium*. De acuerdo con los autores conciliaristas citados por Gierke, el poder de la *ecclesia universalis*, representado por el concilio general, parecía ser anterior y, por lo tanto, superior al del

Genossenschaftsrecht. Si bien en la segunda edición de Pollock Maitland del texto *The History of English Law before the Time of Edward I*, publicada en 1898, reconocía abiertamente que después de haber leído a Gierke había cambiado el título de una de las secciones “Fictitious Persons” a “Corporations and Churches”, la influencia puede datarse no solo en la primera edición, en donde Gierke aparecía citado copiosamente, sino también ya en sus *Ford Lectures* de 1897, que servirían como preparación para su libro sobre la historia jurídica de la ciudad de Cambridge que sería publicado un año después con el título *Township and Borough*. La recepción de Gierke en Gran Bretaña sería más bien selectiva y dejaba de lado el antiliberalismo y su hostilidad con el socialismo, la centralidad de la posición del Estado sobre el resto de las corporaciones y, obviamente, su retórica nacionalista alemana. Sobre Maitland, cf. Emanuele CONTE, “Corporation, Stiftung, Foundation: un protagonista dell’economia attuale fra storia e dottrina”, en David VON MAYENBURG - Orazio CONDORELLI - Franck ROUMY - Mathias SCHOECKEL, *Der Einfluss der Kanonistik auf der Europäische Rechtskultur. Das Recht der Wirtschaft* (5), Colonia, Weimar, Wien, Böhlau, 2016, pp. 61-72. La primera recepción estaría entonces más bien marcada por la propia agenda de investigación de Maitland y no tanto por un potencial uso de sus ideas para construir una teoría política. Sin embargo, algunos de los discípulos de Maitland, como Figgis (1866-1919), Ernst Baker (1874-1960), Harold Laski (1893-1950) y George Douglas Howard Cole (1899-1959), sí lo harían dando lugar al surgimiento del pensamiento político pluralista británico. Si bien en su mayoría adoptaban la crítica de Gierke al individualismo basado en la economía de mercado como el individualismo liberal, no compartían su hostilidad hacia el socialismo y al marxismo, aunque eran particularmente reactivos al centralismo estatal de los Fabianos. Los pluralistas tomaban de Gierke la idea de que las asociaciones tenían una existencia real y una vida propia con objetivos, motivaciones y espíritu de grupo. Las asociaciones tenían una existencia real más allá de su reconocimiento legal. De este modo, buscaban ocupar el espacio entre el Estado y los individuos. El principal objetivo de los pluralistas era el de controlar el creciente poder del Estado y, lógicamente, enfatizaban y ampliaban las tempranas críticas de Gierke al concepto de soberanía y no su posterior exaltación del Estado alemán. Para los pluralistas, el Estado era una asociación más a la par de las otras y, por ende, pensar en una concesión de la personería jurídica por parte del Estado era absurdo. Sobre los pluralistas, cf. David RUNCIMAN, *Pluralism and the Personality of the State*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, pp. 89-194; Victor MUÑIZ FRATICELLI, *The Structure of Pluralism*, Oxford, Oxford University Press, 2014. Paradójicamente, la teoría de la existencia real de las corporaciones se usó en un pleito legal en 1900 en el que la compañía ferroviaria *Taff Vale* buscaba llevar a juicio a un sindicato que había afectado los intereses de la compañía mediante una huelga. Como el sindicato era una asociación real, podía ser responsabilizada penalmente. Recién en 1906, los sindicatos lograrían una ley que los excluyera de la responsabilidad legal del daño a las empresas. Sobre estos problemas, cf. Ron HARRIS, “The Transplantation of the Legal Discourse on Corporate Personality Theories: from German Codification to British Political Pluralism and American Big Business”, *Washington and Lee Law Review*, 63/4 (2007), pp. 1421-1478.

papa. Los miembros de este concilio, que reunía a las partes de comunidades de escala menor, representaban a la totalidad de la *ecclesia universalis*. En este punto, Gierke sugería que la Iglesia se había organizado sobre la base de un sistema “federativo” de *universitates* menores al igual que el sistema de Althusius, tema al que mucho tiempo después le dedicaría un libro. Sin embargo, la sugerencia de Gierke no se profundizó.²² De hecho, más allá de estas tendencias similares a la *Genossenschaft* germana, en el ordenamiento constitucional de la Iglesia habría primado una idea institucional verticalista descendente según la cual la comunidad cristiana era monárquica, tenía a Dios a la cabeza y su voluntad constituía la fuente del ordenamiento legal. Todo el poder y todo el derecho provenían de arriba y eran ejercidos en nombre de una autoridad superior y, en última instancia, en el nombre de Dios. Por este motivo, en la Iglesia prevaleció una idea institucional del poder por sobre la idea asociativa de la *congregatio fidelium* y de la *ecclesia universalis*.²³

El problema de la secularización: algunas particularidades del espejo argentino

Si bien es un hecho bien establecido que la eliminación de las corporaciones en el ámbito económico y productivo mediante la Ley Le Chapelier de 1791 no suscitó demasiados problemas en la sociedad francesa, en el ámbito

²² Ver Otto von GIERKE, *Das deutsche Genossenschaftsrecht...*, op. cit., vol. 3, pp. 581-595 y Frederik W. Maitland, *Introduction to the Translation of Gierke: Political Theories of the Middle Age*, Cambridge, Cambridge University Press, 1900, pp. 49-61.

²³ Según lo manifestado por el propio Brian Tierney, su tesis sobre los orígenes de lo que denominó “teoría conciliar” se había concebido a partir de una nota de Gierke en donde manifestaba que había que indagar en el pensamiento de los decretistas y decretalistas medievales. El trabajo de Tierney se concentró en investigar estas fuentes que, en su mayoría, a mediados de los años cincuenta, no habían sido aún editadas. Cf. Brian TIERNEY, *Foundations of Conciliar Theory...*, op. cit. Sobre su obra, cf. Bénédicte SÈRE en este volumen. Nos parece importante señalar que la recepción de sus argumentos, aun durante el Concilio Vaticano II, es un buen ejemplo en el que se observa la instrumentalización de argumentos históricos en los debates teológicos. El precio que pagar ha sido la simplificación de los problemas históricos analizados. A modo de ejemplo, cf. Hans KÜNG, *Strukturen der Kirche*, Freiburg, Herder, 1962, p. 259: “Was wurde also, wenn wir das Ergebnis des Konzils für unseren Problembereich zusammenfassen wollten, in Konstanz definiert? *Nicht* definiert wurde der konziliare Parlamentarismus (im Sinne des radikalen Konziliarismus): nach diesem wäre die gewöhnliche ordentliche Leitung der Kirche vom Papst auf das Konzil übertragen worden und der Papst zu einem untergeordneten Exekutivorgan des konziliaren Parlaments degradiert [...] *Definiert* wurde aber jedenfalls eine bestimmte Art von Superiorität des Konzils (im Sinne einer, wenigstens gemäßigten, ‘konziliaren Theorie’): danach hat das ökumenische Konzil nicht nur für den damaligen Notfall, sondern auch in Zukunft die Funktion einer Art von ‘Kontrollinstanz’ über den Papst, dessen Versagen in Häresie, Schisma usw. Grundsätzlich ja auch in Zukunft möglich war”.

de las congregaciones religiosas habría primado, naturalmente, una cierta nostalgia por el pluralismo jurídico del Antiguo Régimen. A comienzos del siglo XX, la Ley Waldeck-Rousseau sobre la libertad de asociación y la ley de separación entre Iglesia y Estado equiparaba a las instituciones religiosas a sujetos de derecho privado. El resultado de esta laicización del Estado francés fue el de pasar al ámbito privado a entidades eclesiásticas que luego del concordato de 1801, se habían mantenido en la esfera del derecho público. De este modo, las entidades religiosas poseían un estatuto jurídico ambiguo y quedaban organizadas bajo el derecho administrativo, ya que un privado no podía desempeñar funciones públicas. En este contexto se formó la *Société d'études législatives* y Raymond Saleilles propuso tratar a los entes eclesiásticos como autónomos frente a la Administración Pública. A raíz de esta preocupación le escribió una carta a Gierke mostrando su interés en el papel de las *Stiftungen* incorporadas en el *Bürgerliche Gesetzbuch* (BGB). En la extensa respuesta, Gierke manifestaba que el modelo que inspiraba a las *Stiftungen* eran las *piae causae* de Justiniano del derecho tardo antiguo y canónico. En efecto, según Saleilles, los entes eclesiásticos eran verdaderos entes abstractos dotados de personalidad jurídica que podían gestionar el patrimonio con el objeto asistencial o religioso.²⁴

Cuando se analizan en detalle las implicancias del largo proceso histórico de secularización y se acerca la lente a los casos particulares, las grandes afirmaciones teleológicas y simplificadoras parecen ponerse en discusión. Incluso en el propio contexto francés, afirmar la secularización como una marcha triunfal de la *laïcité* reduce la complejidad histórica de dicho proceso²⁵.

²⁴ Emanuele CONTE, "Corporation, Stiftung, Foundation...", op. cit., pp. 68-71.

²⁵ Como muchas de las tradiciones académicas actuales lo señalan, además. Recordemos un ejemplo que no suele tenerse en cuenta: el apoyo dado por la *III République* laicista a las congregaciones religiosas, sobre todo en Medio Oriente. Durante la III República, Francia competía en el Imperio Otomano (con el que la unía una larga tradición diplomática desde los tiempos de Francisco I, que establecía, entre otras cosas, que Francia era protectora de los cristianos del Imperio y que, renovada bajo Enrique IV y Luis XIV, heredan los gobiernos del siglo XIX) con la creciente presencia inglesa, estadounidense, alemana y rusa. La situación, de cara a los intereses franceses, la resume el cónsul general de Francia en Beirut en 1881: "Mais une question préalable se pose: continuerons-nous à nous appuyer sur l'enseignement congréganiste ou aurons-nous recours à l'enseignement laïque? (...) — Comment pourrions nous soutenir la lutte contre le fanatisme protestant avec des écoles où l'enseignement serait libéral au point d'aider, en une certaine mesure, par sa neutralité, la propagande protestante! (...) Dans un pays où c'est la religion qui donne une raison d'être à chaque nationalité, il faut absolument être catholique, orthodoxe ou protestant ou n'être pas", cit. por Jean DUCRUET, "Congrégations religieuses et gouvernements français anticléricaux partenaires en Orient (1880-1910)", en Patrick CABANEL (dir.), *Une France en Méditerranée. Écoles, langue et culture françaises, XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Créaphis, 2006, pp. 89-108, cit. p. 92. Esa asociación en Medio Oriente hizo de la órdenes católicas la punta de lanza de la presencia cultural francesa y permitió el desarrollo de la gran red escolar de las congregaciones: Clarisas, Benedictinas, Hijas de la Caridad, Dominicas, Hermanas de Nuestra Señora de Sion, Hermanos de las

Además, el ejemplo francés no es el único formato que adquirió la secularización en el siglo XIX e, incluso, el tipo de discusión que planteó entre lo civil y lo religioso lejos estuvo de recibirse sin adaptaciones importantes aun en aquellos países como la Argentina, en donde su influencia fue más evidente.

En este volumen, el artículo de Miguel de Asúa hace referencia a las características de la situación argentina a partir de un estudio de caso —la historia de la ciencia— y en el marco de las múltiples caracterizaciones que el proceso de secularización tuvo a nivel global, lo que permite, creemos, una ponderación que el estudio del problema en general no presenta. Este tipo de aproximación, que enmarca los problemas locales en una historia intelectual del catolicismo a nivel internacional en los siglos XIX y XX, se mueve con serena erudición en todo un conjunto de *dossiers* que creemos deben contemplarse en paralelo²⁶.

Hay un aspecto del proceso de secularización en la Argentina, por lo general dejado de lado, que nos interesa especialmente dada la estrecha relación que tiene con nuestro tema de estudio: la incidencia de las discusiones sobre la laicidad en la ausencia de desarrollo de ciertas áreas de la investigación académica. El formato que adquirió el positivismo entre nosotros hizo que, al igual que en Francia, los estudios sobre el fenómeno religioso (y, especialmente, la historia del cristianismo: el estudio de las fuentes bíblicas, de la Antigüedad Tardía y de la Edad Media) se escindieran. Ahora bien, en Francia, escindidos, tuvieron desarrollos paralelos.²⁷ En la Argentina, la vida

Escuelas Cristianas, Padres Betharramitas y muchas más fundaron escuelas por doquier (jesuitas y asuncionistas fundarán, por su parte, notables universidades y centros de investigación), transformando, sobre todo, la oferta educativa (y asistencial) en las grandes ciudades del Imperio Otomano: Constantinopla, Esmirna, Mosul, Beirut, Jerusalén (y, de manera preferencial, toda Palestina), Alejandría. Léon Gambetta había resumido bien, en este aspecto, los intereses internos y externos de la III República, en dos frases: “Le cléricalisme, voilà l’ennemi” (1877) y “L’anticléricalisme n’est pas un article d’exportation” (de exportación a los dominios coloniales y al Imperio Otomano, ciertamente en donde Iglesia y Estado tenían un “pacto colonial”; esta última frase, formulada al calor de las discusiones en la antesala de la cámara, ha sido también atribuida a Bert y a Combes). Esta red escolar católica constituía la parte esencial de la presencia educativa francesa que incluía, también, en menor medida, escuelas de la *Alliance Israélite Universelle* y de la *Mission laïque*. La francofonía de aquellos grupos —sean musulmanes, judíos o cristianos— que accedían a algún tipo de educación formal, aun en territorios que nunca fueron parte del mandato francés tras la Primera Guerra, señalan los alcances positivos de esta política hasta la actualidad.

²⁶ Cf. también otro artículo reciente: Miguel DE ASÚA, “Science and Integral Catholicism in Argentina”, *Church History and Religious Culture*, 99 (2019), pp. 485-503. Una dimensión global para estudiar el catolicismo argentino que ya mostraba un libro hoy clásico: Austen IVEREIGH, *Catholicism and Politics in Argentina 1810-1960*, Londres, Macmillan, 1995.

²⁷ En relación con los estudios, específicamente sobre la Iglesia medieval en Francia, dirá Michel Lauwers: “(...) Si les raisons de cette absence sont multiples, on ne peut sous-estimer l’impact qu’eut le divorce de l’État et de l’Église survenu en France au début du siècle. À partir de ce moment, en effet, l’histoire politique ou institutionnelle et l’histoire ecclésiastique se

académica se desarrollaba en un medio en el que la élite no contemplaba un serio desarrollo científico de las humanidades y eso incluía, también, a las élites eclesiásticas. La universidad pública, llevando al extremo el anticlericalismo en boga en gran parte de las élites, se desentendió del problema del estudio de la historia del cristianismo. Y la Iglesia, por razones menos lineales, también. Con todo, desde mediados de la década del 10, el italiano Clemente Ricci intentaba (a la postre, sin éxito) llamar la atención sobre la necesidad de institucionalizar los estudios científicos sobre la “historia de las religiones”, en general, y el mundo bíblico y el cristianismo primitivo, en particular, en la Universidad de Buenos Aires²⁸. Sus trabajos sobre papirología neotestamentaria y literatura cristiana primitiva se cuentan, sin duda, entre los mayores logros de la erudición argentina. Ahora bien, estos trabajos fueron, en fecha tan tardía como principios de los años treinta, atacados duramente por los padres jesuitas, entonces a cargo del seminario porteño.²⁹ La controversia que siguió conforma un interesante capítulo sobre la falta de diálogo académico en los mismos años en que el dominico Marie Dominique

sont développées de façon distincte. Dans un tel contexte, l'Église médiévale fut envisagée comme un domaine d'étude particulier, relevant de la compétence d'historiens catholiques". Cf. Michel LAUWERS, "L'Église dans l'Occident médiéval: histoire religieuse ou histoire de la société? Quelques jalons pour un panorama de la recherche en France et en Italie au XXe siècle", *Mélanges de l'École française de Rome - Moyen Âge*, 232/2 (2009), École française de Rome, pp. 267-290, cit. p. 268.

²⁸ “La cultura argentina, poniéndose a tono con la cultura universal, considera como problema todo fenómeno del cosmos y en la historia; pero no el fenómeno religioso. El fenómeno religioso es, para ella, axioma. Axioma positivo o negativo. Positivo para los que se dicen creyentes, negativo para los demás. Es este el punto —tal vez el único— en que la cultura argentina ha quedado rezagada con respecto a las culturas hegemónicas. En éstas el fenómeno religioso no es axioma sino problema; y no sólo problema sino que es el problema central y medular de las ciencias históricas, filosóficas y sociales”, (...) para continuar un poco más adelante: “¿Cómo pudieron descuidar tan completamente, los contemporáneos de las presidencias históricas de Mitre, Sarmiento y Avellaneda, organizadores de las instituciones culturales argentina[s] sobre el modelo francés, un elemento de cultura que en las escuelas de Francia gozaba de preferencia tan excepcional? Recuérdese que ya en el año 1886 la École Pratique des Hautes Études organizaba su Section des Sciences Religieuses nada menos que con once cátedras (...)”. Cf. Clemente RICCI, “La historia de las religiones”, *Verbum. Revista del Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras*, XXVII/85 (1934), pp. 165-170, citas en pp. 165-167.

²⁹ La polémica fue originada por la publicación de una larga monografía sobre los padres apostólicos incluida en una revista académica de la Facultad de Filosofía y Letras a partir de la cual los padres jesuitas atacaron a Ricci, a través de la prensa, acusándolo de plagio, lo que naturalmente indignó a un siempre efervescente Ricci. Cf. Clemente RICCI, “La crítica religiosa como elemento de cultura, textos y polémicas”, *Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas*, año XI, t. XV, 52 (1932), pp. 175-530. La respuesta de Ricci: Clemente RICCI, *La cultura. Y su enemigo de hoy, de ayer y de siempre*, Buenos Aires, Publicaciones del Instituto de Investigaciones Históricas-Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires, 1934.

Chenu se suscribía a *Annales* y adoptaba sus perspectivas metodológicas.³⁰ La polémica en sí misma es, naturalmente, muy interesante, pero lo que quisiéramos destacar es la distancia que media entre la crítica de los padres jesuitas y la circunstancia académica internacional. Intentan, en su ataque a Ricci, involucrar a investigadores alemanes con suerte nula, ciertamente. La respuesta de Ricci, hiperbólica, a veces plagada de un barroquismo anticlerical anticuado es, con todo, lapidaria. Toda polémica debiera servir para profundizar no solo el conocimiento, sino también los vínculos, aunque es sabido que esto es un desiderátum rara vez alcanzado. Igualmente, esta polémica cierra con un bucle doblemente triste, ya que, además de la oportunidad desperdiciada de una discusión fecunda, los afanes de Ricci cayeron, también, en el olvido en su propia casa, en la que por esos años ya casi nadie se interesaba por los estudios científicos sobre el cristianismo primitivo y el maestro italiano veía despoblarse sus seminarios sobre papirología en virtud de la creciente imposición del *bon mot* y del ensayo como género propio de la exposición en las humanidades argentinas.³¹ Los estudios sobre el cristianismo primitivo y bíblico no fueron nunca firmemente institucionalizados en sede teológica y tampoco en la universidad pública. Este volumen quiere ser, también, una invitación a superar ese extrañamiento del que podemos decir, todavía, dos palabras.

Historia y teología: la conexión local

La referencia al horizonte histórico por parte de los teólogos argentinos está muy presente en las últimas décadas, pero lo hace de una manera ambigua, ya que no suele explicitar en qué términos se daría un posible acercamiento entre teología e historia: si por el camino de estar atentos a que el presente que nos incumbe se ha forjado desde un pasado más o menos mediato o bien por la frecuentación de la producción historiográfica profesional sobre ese pasado. Los problemas históricos y actuales, como la eclesiología, requieren de esa frecuentación.³²

³⁰ Sobre Chenu y su relación con la renovación historiográfica de *Annales*, cf. capítulo de Pablo UBIERNA en este volumen.

³¹ “El hábito del anacronismo filológico lo adquiere la juventud por la intención que la mueve dedicarse a los estudios clásicos. El interés estético y literario es para ella lo primordial. El interrogante histórico o filosófico no existe para ella o lo hace depender, en lo idiomático, de la interpretación literaria”. Cf. Clemente RICCI, “Cómo se interpreta una inscripción”, *Anales del Instituto de Literatura Clásicas*, 2 (1942), pp. 5-14. [una primera versión había aparecido con el título “Cómo interpretamos una inscripción”, *Verbum*, 22/74 (1929), pp. 339-349].

³² Esta ambigüedad —por lo menos, percibida como tal por los historiadores y originada, sin duda, en una natural polisemia y, sobre todo, en una historia particular del uso de los términos— está presente en lo que uno de los grandes nombres de la teología argentina dijera hace poco: “Peter Hünemann, vinculado a nuestro mundo intelectual argentino por su maestro

El renovado interés que mostró la teología francesa del siglo XX (a la que se hace constante referencia en este volumen) para revalorar el lugar de la historia en su argumentación tuvo importantes influencias, aunque dispares. No fue tan clara esa influencia en la Argentina. Cuando la discusión vehiculizada por autores franceses, como Yves Congar, Marie Dominique Chenu y Henri de Lubac, recibida por sectores del laicado y algunos clérigos desde antes de la Segunda Guerra Mundial, se consolide finalmente en la enseñanza teológica en nuestro país y se inicie desde ella la apertura sistemática a nuevos enfoques (como la versión argentina de la recepción de la agenda del Concilio Vaticano II en la “Teología del pueblo”), ellos tendrán una definición pastoral que no implicará, necesariamente, potenciar los estudios crítico textuales e históricos como en Francia.³³ Por su parte, la fuerte actividad historiográfica llevada a cabo por miembros del clero argentino es muy anterior; produjo, en los últimos cien años, tanto obras con vocación sintética —en muchas de las cuales se desgrana una hipótesis esencialista— como también importantes trabajos de recuperación documental y tiene, desde hace décadas, sus propios circuitos de sociabilidad académica, las *juntas*, *revistas* y *congresos* de *historia eclesiástica*³⁴.

Bernard Welte, amigo de Héctor Mandrioni, se encontró con nuestra eclesiología, citó la obra de Lucio Gera y sostuvo que debíamos pensar la relación entre la Iglesia y el pueblo *a partir de la historia*, que es una síntesis entre identidad y diferencia” (el resaltado es nuestro). Cf. Carlos M. GALLI, “Diálogo teológico con Walter Kasper: la recepción de la eclesiología conciliar en la Argentina”, *Teología*, LII/118 (2015), pp. 159-183.

³³ Y no debemos naturalizar esta ausencia. El problema se relaciona con una discusión que consideramos importante: si tiene nuestro país que producir conocimiento en las más diversas áreas de las humanidades o solamente sobre problemas locales. Esa amplitud enriquecería la discusión sobre los problemas locales, además de generar conocimiento autónomo. Esto nos lleva más allá del conocimiento de la propia historia y cultura y aquella de la región, hacia disciplinas como la historia antigua, la exégesis bíblica, la sinología, la islamología o la eslavística (para presentar una rápida e inicial enumeración). Un horizonte sin duda holístico que es el propio de la ciencia básica. Es lo mismo que el país debe hacer en las más diversas áreas de la ciencia natural y biológica. Nuestra respuesta, siendo historiadores argentinos dedicados a diversos momentos y problemas de la cultura europea, va de suyo. Sin duda, la necesidad en la creación de un conocimiento global (podemos usar como ejemplo dos temas de los aquí tratados: la diversidad histórica y regional del pensamiento eclesiológico y la finalmente actualizada importancia de una sinodalidad por la que tanto abogó Yves Congar) debe ser generada y reclamada también por aquellos que hablan, usando una frase generalizada por la propia teología argentina, “desde el sur del sur”.

³⁴ El problema que plantea la categoría de “historia eclesiástica” es muy grande. Por un lado, remite a una historia institucional que no encuentra sustento epistemológico por fuera de un contexto más amplio sin el cual no puede comprenderse. Ahora bien, ese contexto más amplio, por fuera de la institución (eclesiástica, en este caso) es el estudio del “hecho religioso” (y esto más allá de una adscripción eclesial determinada) dentro de un sistema social del que constituye una dimensión. Si bien podemos pensar que dejamos atrás la ilusión historicista de poder aislar lo religioso, de una manera fenomenológica, en la fundación —en la larga duración de la Modernidad— de la nueva disciplina de las “ciencias de la religión” sobre una clara base

Sin duda, una voz particular en el seno de la historiografía escrita por clérigos fue la de Américo Tonda (1916-1984), del clero de Santa Fe. Su obra histórica, desde principios de los años cuarenta, se movió con cierta independencia de las motivaciones polémicas de otros autores. Tonda realizó parte de sus estudios en la Universidad Gregoriana en Roma (1935-1939) y allí su vocación y formación como historiador (en los métodos y en los temas) se fue desarrollando en virtud de la enseñanza de un grupo excepcional de docentes entre los que sobresalía un jesuita vasco, el padre Pedro de Leturia Mendía, quien lo inició en la historia de las relaciones entre las nacientes naciones hispanoamericanas y la Santa Sede, tema en el que Leturia Mendía era la mayor autoridad. La llegada de Tonda a la Gregoriana en esos momentos fue, sin duda, muy afortunada para desarrollar una vocación de historiador —algo escasamente señalado en las semblanzas de su figura—. La Compañía había convocado a Roma en 1931 a Pedro de Leturia Mendía para desarrollar la *Facultad de Historia de la Iglesia* (la que de acuerdo con los nuevos enfoques en todas las universidades de la península se llama ahora *Facoltà di storia e beni culturali della Chiesa*) que abriría sus puertas al año siguiente. Leturia Mendía, después de sus estudios teológicos y de su ordenación, había sido enviado a Munich a estudiar Historia (1923-1925). Posteriormente, junto a otros dos jesuitas, antiguos compañeros de estudios de Múnich, Josef Grisar y Robert Leiber (este último, discípulo de Ludwig von Pastor y quien le sugerirá a Tonda que estudie la figura del Deán Funes), fundarían la nueva facultad histórica de la que Leturia Mendía sería decano hasta su fallecimiento en 1954. La frecuentación de la universidad bávara les había permitido a los tres jesuitas lograr la mejor formación historiográfica que su época podía otorgar. En la Universidad de Múnich habían estudiado dentro una tradición de historia (general y eclesiástica) que se remontaba a los propios inicios de la renovación del campo (sobre todo, en su relación con la teología) con el gran Johann Möhler, quien fuera profesor en Múnich en los últimos años de su vida (de 1835 a 1838). A esa tradición se sumarían, a principios del siglo XX, los nombres de Alois Knoepfler y Georg Pfeilschifter. Por su parte, la tradición de von Pastor, a la que pertenecía Robert Leiber (en una genealogía que se retrotrae a través de su propio maestro Johannes Janssen y el maestro de este, Johann Friedrich Böhmer, a lo mejor de la historiografía alemana del siglo XIX), había abierto, en parte y para algunos, los inaccesibles archivos vaticanos. La nueva Facultad de Historia de la Gre-

comparatista (que sobrevive, sin embargo, en muchos autores), el lugar del “hecho religioso” en la sociedad contemporánea nos sigue, naturalmente, interpelando. Cf. Michael LAUWERS, “L’Église dans l’Occident médiéval... », cit., *passim*, Hans Gerhard KIPPENBERG, *Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, Munich, C. H. Beck, 1997 y Guy G. STROUMSA, *A New Science. The Discovery of Religion in the Age of Reason*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2010.

goriana se iniciaba bajo los mejores auspicios. La mejor formación académica se unía en un *kairós* propicio para la historiografía con la accesibilidad a los mayores archivos del mundo católico. Tonda, de regreso a la Argentina, investigó actores eclesiásticos de las primeras décadas de vida independiente, así como el entorno de su formación intelectual. En este aspecto, su trabajo hará sinergia con las investigaciones de Leturia Mendía (quien fuera correspondiente de varias academias de la historia americana y colaborador de Guillermo Furlong S. J.³⁵). Sus obras sobre el Deán Funes (sobre quien escribió

³⁵ La de Guillermo Furlong (1889-1974) es también una formación nunca del todo explicitada en la bibliografía argentina y que merece estudiarse con cierto detenimiento porque, creemos, es clave para comprender su formación como historiador. Hijo de una familia irlandesa y, como Tonda, de una clase media inmigrante de la Santa Fe gringa, Furlong fue enviado, tras unos años de estudio en España, primero al *Woodstock College* de Maryland y después a la *Georgetown University*, en donde consiguió su doctorado. Como es bastante común, la obra de Furlong suele ponerse en comparación con su participación más o menos central en algunos de los debates argentinos en relación con el hispanismo, lo que es natural, pero no se la pone en relación (tampoco a la obra de Tonda) con su formación académica. Es por ello que nos vamos a detener un poco en ella. El *Woodstock College* fue el más antiguo seminario fundado por los jesuitas en los Estados Unidos, cuyos alumnos más aventajados continuaban sus estudios en la cercana *Georgetown University*, también una fundación jesuita. Los estudios en *Woodstock College* le permitieron a Furlong acceder al grado académico necesario para ser admitido en Georgetown en los años dorados de la transformación de la institución en una gran universidad bajo la conducción del padre Joseph Havens Richards S. J., quien sería su presidente entre 1888 y 1923. Richards fue el modernizador de Georgetown, incrementó el número y el nivel de la oferta de posgrado y, entre otras cosas, abogó por sacar la formación sacerdotal jesuita del relativamente alejado *Woodstock College* para llevarla a Georgetown y a la cercanía con las bibliotecas. En este sentido, a Richards se le debe la construcción del maravilloso edificio de la *Riggs Library*. La modernización encarada por Richards tocó varios puntos de la vida de la universidad (especialmente notables fueron la creación de la Facultad de Medicina y la construcción del hospital escuela), pero en lo relativo a los estudios históricos, no fue menos revolucionaria. Richards no solo modernizó Georgetown, sino que también les discutió un espacio académico y social a las universidades de la *Ivy League*. Una de las estrategias fue establecer una relación estrecha con el *Smithsonian Institution* en Washington (en el que Furlong llegaría a dictar una conferencia). Estas transformaciones no fueron menores al momento de intentar que importantes *donors* católicos no llevaran su dinero a universidades no católicas (el mismo tipo de discusión se dio en la otra gran universidad católica de los Estados Unidos, Notre Dame, en South Bend, Indiana). El campo de la historia fue uno más de esos espacios curriculares que se modernizaron. Si todo el sistema universitario norteamericano se transforma radicalmente con la creación de la *Johns Hopkins University*, en Baltimore, en 1876 y gracias a la visión de Daniel Coit Gilman, su primer presidente, para fundarla sobre el sistema de investigación y docencia importado de Alemania, eso también tuvo un correlato en los estudios históricos. En ellos, la figura clave fue Herbert Baxter Adams (1850-1901), quien se doctoró en Heidelberg en 1874 y fue rápidamente incorporado a la naciente Johns Hopkins, a la que llevaría el sistema alemán de *Seminar*. Todas estas novedades se implementaron en la universidad jesuita. En la cercana Baltimore y en Johns Hopkins tuvo Joseph Haven Richards el espejo en donde mirar la modernización general de Georgetown, incluida la enseñanza e investigación histórica. La mejor tradición de la *Wissenschaft* alemana traducida en una afiatada *Scholarship* anglosajona (oficio de investigador, docencia comprometida y a cargo de profesores con la mejor formación y muchas veces contratados en Europa, así como

su tesis doctoral y que defendería en la —por entonces— Facultad de Teología de los jesuitas en el Colegio Máximo de San Miguel), Castro Barros, Agüero, Zavaleta y Gorriti, así como sobre las reformas de Rivadavia o sobre la vida intelectual en el seminario de Santa Fe, han recibido buena acogida por la historiografía especializada. A Tonda³⁶ se le debe, creemos, las definiciones de cierto clero de época independientemente, como “galicano” o “filo jansenista” (Agüero, Gorriti, Zavaleta, claramente del lado antipapal, Castro Barros a favor y el Deán Funes, oscilante), que se han transformado en categorías ampliamente utilizadas en nuestro medio. Consideramos igualmente que se debe, en términos eclesiológicos, ajustar la definición o, por lo menos, operar algunas distinciones.³⁷

bibliotecas de primer nivel) fue lo que encontró el joven Furlong en su paso por *Woodstock College-Georgetown University* entre 1910-1914. Esto es lo que está detrás del PhD de Furlong. No es raro, entonces, que hayan sido él y Américo Tonda los mejores interlocutores de los historiadores académicos en nuestro país. Cuando uno saca del medio la parte más militante de algunos textos de Furlong dentro del marco del recobrado hispanismo de la Iglesia argentina de su época; lo que queda es una obra muy sólida fundada en estudios muy serios en la mejor de las tradiciones. A nuestro conocimiento, el único que señaló la importancia de lo que podía implicar la formación estadounidense de Furlong fue Miguel DE ASÚA, “Furlong y la historia de la ciencia en Argentina”, *Stromata*, 75/1 (2015), pp. 29-40.

³⁶ Sobre Américo Tonda, cf. Roberto DI STEFANO, “Pensar la Iglesia: el Río de la Plata entre la reforma y la romanización (1820-1834)”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, 19 (2010), pp. 221-239 y Miranda LIDA, “El lugar de Américo Tonda en la historiografía religiosa argentina del siglo XX”, *Res Gestae*, 49 (2011), pp.1-21 <<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/lugar-americo-tonda-historiografia.pdf>> [consulta: 17/10/2020].

³⁷ Una definición del concepto de galicanismo por fuera de la historia es imposible y su utilización, creemos, se vuelve equívoca y ambigua. En especial, cf. Dale VAN KLEY, “Piety and Politics in the century of Lights”, en Marc GOLDIE - Robert WOLKER (eds.), *The Cambridge History of Eighteenth Century Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 110-143. El término adquirirá distintos matices según el contexto histórico y será objeto de importantes cambios. Para el caso francés, cf. Dale VAN KLEY, *The Religious Origins of the French Revolution. From Calvin to the Civil Constitution (1560-1791)*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1996. Más allá de sus orígenes medievales y de la importancia de la Pragmática Sanción de Bourges de 1438, la *Declaración de las Libertades de la Iglesia Galicana* de 1682 marcará un momento clave en la evolución del concepto en la medida en que la Declaración proclamaba la independencia del rey de Francia en cuestiones temporales y la independencia de Roma en cuestiones de usos canónicos y litúrgicos. Al mismo tiempo, sometía las decisiones doctrinales papales a la aprobación del clero francés y, a su vez, este debía someterse a la autoridad de los concilios ecuménicos, tal como se había establecido en los decretos del Concilio de Constanza (1414-1418). Tanto la asamblea del clero francés como los concilios generales aparecían como las instancias representativas de las autoridades episcopales. Con la promulgación de la bula *Unigenitus* por parte de Clemente XI, que se había obtenido a pedido de Luis XIV contra la influencia jansenista, el significado del concepto se modifica. En su rechazo a la bula, los jansenistas se aferran a una supuesta tradición galicana que ya no tiene nada que ver con la de 1682. Por un lado, los jansenistas buscan apoyo en el clero parroquial en oposición al poder episcopal que se encuentra alineado con la monarquía. En esta *démarche* se valen no solo del *Libellus de ecclesiastica potestate* (1611) de Edmond Richer, sino de la obra “ortodoxa” de Jean Gerson, John Mair y Jacques Almain. Por otro lado, también

Los problemas de la historiografía eclesiástica para establecer lazos con la historiografía no confesional han sido, sacando los grandes nombres ya mencionados, evidentes³⁸. Además, esa historiografía no ha sido influida por la tradición académica del regreso a las fuentes que plantean los autores franceses —lo que es un problema historiográfico en sí mismo³⁹—, y es por eso que su análisis no es el motivo de estas páginas.

El campo historiográfico eclesiástico ha tenido, por su parte, también sus controversias y rupturas, como las que generó la fundación, entre 1972 y 1973, de la Comisión para el Estudio de la Iglesia en América Latina y el Caribe (Cehila) —inicialmente propiciada por el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), que después le quitó su apoyo—, en la que sobresalía la figura de Enrique Dussel, autor de una vasta obra ensayística de interpretación de la historia latinoamericana en clave filosófica, que era su formación básica. La fundación de la Cehila confrontó, por sus enfoques y métodos, con

apelan en su defensa al poder secular del *Parlement* de París en su lucha contra la bula. En este contexto, también recuperarán, antes de la Revolución, la tradición de la Constitución francesa de los *Parlements* y los Estados generales. Al otro lado de los Alpes y de los Pirineos, el término galicanismo pierde sentido en la medida en que allí existirá un catolicismo mucho más cercano a la Ilustración y las libertades de los obispos tendrán que ser ganadas más que defendidas, tal como había sucedido en el caso francés. Por este motivo, se da un acercamiento natural entre el episcopado y la monarquía en su esfuerzo por mantener cierta distancia con Roma. Para el siglo XIX (por ejemplo, en la época independiente en el Río de la Plata) y por extensión y espejo de una supuesta situación francesa, su utilización también es compleja. El galicanismo francés fue dado por muerto muchas veces: en tiempos del concordato en 1802, después de la caída de los borbones en 1830, finalmente borrado del mapa en la década que comienza en 1850 y sin vida alguna en la antecala del Concilio Vaticano I. Sin embargo, la llegada al episcopado francés durante el Segundo Imperio de algunos hombres que sostenían posturas que podemos definir como galicanas —en diversos puntos— presagiaba cierta oposición a Roma en 1870 entre algunos padres conciliares que consideraban que la relación de la Iglesia con la sociedad posrevolucionaria no dependía de la centralización romana y muchos menos del carácter infalible del pontífice, sino de la relación profunda con las tradiciones locales y, si no estaba dirigida por una administración que se pudiera acomodar a los cambios, federal en su fundamento y colegiada en su funcionamiento. Ahora bien, este galicanismo residual y a la vez resistente del Segundo Imperio se juega su suerte, naturalmente, en el accionar de los obispos que lo sostengan, no en el caso de sacerdotes aislados (como en el Río de la Plata unas décadas antes). En el siglo XIX su destino se jugó, al interior, por una lucha contra las políticas prorromanas de la Restauración, sostenidas en Francia de muy diversas maneras, desde la pluma periodística de Louis Veuillot a la refundación monástica y la conquista litúrgica de Prosper Guéranger, pasando por los nuevos planes de estudio en la mayoría de los seminarios así como la decadencia y aislamiento de las facultades de teología en las universidades públicas. El galicanismo es un problema de la historia francesa y que se entiende —de muy diversas maneras, como hemos dicho— a lo largo de varios siglos en relación con la eclesiología francesa y las libertades de la Iglesia en Francia. Cf. Austin GOUGH, *Paris and Rome. The Gallican Church and the Ultramontane Campaign, 1848-1853*, Oxford, Oxford University Press, 1986.

³⁸ En la renovación de la historiografía argentina del campo de estudios sobre el catolicismo, sobresalen los nombres de Roberto Di Stefano, Miranda Lida y José Zanca.

³⁹ Las razones de la concentración en problemas exclusivamente locales, por ejemplo.

las diversas *Juntas de Historia Eclesiástica* de la región, que defendieron una postura ciertamente más allegada a la preceptiva del oficio.⁴⁰ Esta no parece ser una polémica resuelta en el interior del campo eclesiástico.⁴¹

Creemos, además, que la dimensión teológica de algunos problemas históricos (por ejemplo, la eclesiología) no suele ser tomada en cuenta por la historiografía, lo que genera un desequilibrio metodológico al tiempo que otro tipo de dimensiones (sociológicas, antropológicas) suelen incorporarse naturalmente a la investigación histórica.⁴² La teología como disciplina académica⁴³ está completamente fuera de consideración en un medio universita-

⁴⁰ “Más bien las dificultades nacen, de nuevo, de la insistencia en utilizar un aparato conceptual forjado más en la teología que en la historia, y en este sentido la historiografía de la Cehila y la católica más tradicional se parecen demasiado”, como comentaba certeramente Roberto DI STEFANO, “De la teología a la historia: un siglo de lecturas retrospectivas sobre el catolicismo argentino”, *Prohistoria*, 6 (2002), pp. 173-201, cit. p. 187.

⁴¹ En un inesperado encuentro con Dussel, sus enfoques y su obra, la filósofa argentina Celina Lértora Mendoza, en representación de un grupo de investigación de la Universidad de Navarra, coincidirá con las posturas generales de la Cehila (en un encuentro que hubiera asombrado, incluso, a Marciano Capella): “(...) La postura de Dussel tiene en común con la del grupo de investigación de la Universidad de Navarra, la asunción de que la historia de la iglesia requiere una dimensión y una resolución teológicas”. Más allá de las evidentes distancias que separan ambas tradiciones (como hermenéuticas teológicas), el relegamiento de los historiadores (representados por las *Juntas de Historia Eclesiástica*) que postula en su artículo a la hora de tratar sobre *historia* no deja de ser sorprendente. Cf. Celina LÉRTORA MENDOZA, “¿Qué es y qué debe ser la historia de la Iglesia? Una polémica argentina sobre la historia de la Iglesia en América Latina”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, 8 (1999), pp. 397-406. Vemos cómo en muchos casos, todavía hoy, el lugar que la generación de Chenu y Congar le dio a la historia parece no haber sido recibido ni articulado de alguna manera con el trabajo teológico. En ciertos teólogos (en quienes la recurrente utilización de categorías como las de “historiadores profanos” llama poderosamente la atención) la lectura crítica y esencialista de la relación de la teología con la historia positiva se sigue reportando -cayendo en un evidente facilismo debemos decir- a la discusión con Döllinger pero pasa por alto el largo camino de diálogo entre las disciplinas recorrido por los autores del *ressourcement* entre las décadas de 1920 y 1950. Por más que se los cite recurrentemente, el *habitus* de Congar o de un Chenu, suscriptor y lector de *Annales*, parece haber caído en el olvido. Cf. en este sentido los textos de dos importantes miembros de la curia romana, Walter BRANDMÜLLER, “Iglesia histórica, Historia de la Iglesia. Reflexiones acerca de la condición científica de la «Historia de la Iglesia»”, *Scripta Theologica* 16 (1984/1-2), pp. 275-290 y Leo SCHEFFCZYK, “La Teología y la Historia de la Iglesia consideradas desde el punto de vista sistemático”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 5 (1996), pp. 25-42 así como el lugar dado a la dimensión histórica en Ib. *Einführung in die Schöpfungslehre*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982. El debate incluyó, naturalmente, voces que no deseaban la concepción de la “historia de la Iglesia” como una disciplina teológica. Cf. Victor CONZEMIUS, “Kirchengeschichte als ‘nichttheologische’ Disziplin”, *Römische Quartalschrift* 80 (1985), pp. 31-48.

⁴² En ese sentido son interesantes los planteos metodológicos que señala un artículo como el de Alfonso HERNÁNDEZ en este volumen.

⁴³ Si se quiere, podemos avanzar hacia nuevas formulaciones epistemológicas y llegar a otras definiciones y al uso de otros términos, pero creemos que eso no invalida el argumento.

rio que suele confundirla con la profesión dogmática de una fe o, en el mejor de los casos, con la catequesis.⁴⁴ Es muy difícil hablar de la Iglesia (aun en el sentido más amplio que se quiera)⁴⁵ sin tener en cuenta los alcances y las consecuencias de los problemas teológicos.⁴⁶ Naturalmente, como ya hemos adelantado, la simplificación de los problemas históricos analizados para su utilización instrumental en la discusión teológica —como ha sido tantas veces el caso— es un error importante de método.

⁴⁴ Los teólogos formados en la tradición escolástica o en el idealismo alemán de la *Wissenschaft* universitaria del siglo XIX no dudarán en otorgar carácter científico a la teología, algo que no es nuestra preocupación hoy, ya que incluso allí donde la discusión adquiere otro formato, la tradición inglesa de la *Natural Theology*, por ejemplo, no se dudaría en otorgarle estatus universitario. Lo que queremos señalar es que, sin tener que recurrir a los grandes nombres del pasado, quienes a partir de un monoteísmo generaron una teología abrevando en la racionalidad griega, o sus continuadores medievales y modernos, la argumentación sobre el objeto de estudio de la teología cristiana, tal como es planteada en las obras de los grandes teólogos del siglo XX, Karl Barth, Hans Urs von Balthasar, Austin Farrer o Bernard Lonergan, por citar solo algunos nombres ineludibles dentro de un amplio espectro ecuménico, merece tenerse en cuenta en una discusión académica que muchas veces recurre a marcos teóricos menos elaborados y, en ocasiones, escasamente adecuados para caer, de manera morosa, en la banalidad periodística.

⁴⁵ Podemos hablar de “catolicismos” (el uso del plural es especialmente interesante) o “religiosidad católica”, lo que sin duda es bienvenido, porque naturalmente ayuda a focalizar otros aspectos y otras dimensiones, más diversas, del problema, pero si al hacerlo lo que se quiere es no reducir la definición de “Iglesia” a la estructura jerárquica o al conjunto de la clerecía, bueno, eso es algo que no asombraría a ningún teólogo.

⁴⁶ Con todo, no quisiéramos dejar de señalar cierta asimetría. El contexto de recuperación de las “fuentes” en la teología católica posterior al Modernismo atañe *conjuntamente* los estudios bíblicos y la historia (textual, institucional y social) del cristianismo primitivo y hasta medieval. Ambos tipos de estudios (bíblicos e históricos, para definirlos de una manera que nos permita avanzar rápidamente en la argumentación) tuvieron los mismos problemas con la autoridad romana y ambos tipos de estudios fueron, finalmente, ampliamente aceptados. La recuperación de la figura y la obra de autores otrora silenciados en diversos grados (Lagrange, Chenu, de Lubac, Congar), así como el dinamismo de las tradiciones académicas que representan es prueba de ello. Ahora bien, con el paso de las décadas vemos cómo los estudios bíblicos (incluso en los aspectos más técnicos que representan el estudio de las lenguas y la aplicación de métodos críticos) se han incorporado a la formación teológica, mientras que los estudios históricos (en las dimensiones cuya importancia planteaba la generación de la que hablamos, de amplitud cronológica y rigurosidad en el método) esperan todavía encontrar su lugar. Al respecto recordaba recientemente Daniel-Odon Hurel, hablando del encuentro con el magisterio de François Laplanche: “Autre dimension de cette filiation intellectuelle, la volonté de montrer combien la théologie n’est pas figée mais s’inscrit dans une dynamique constituée de l’ensemble des évolutions qui marquent les disciplines du savoir, en particulier la critique textuelle, l’histoire et la philosophie”. Cf. Daniel-Odon HUREL, “Théologie et Histoire: autour de l’œuvre de François Laplanche”, *Archives de sciences sociales des religions*, 167 (juillet-septembre 2014). Disponible en: <<https://journals.openedition.org/assr/26174>> [consulta: 17/10/2020]. Si la filosofía tiene su lugar en la formación teológica desde la Antigüedad y la crítica textual fue aceptada a lo largo del siglo XX, la historia todavía se encuentra *ad portas*.

Ahora bien, en sede teológica institucionalizada (las facultades de Teología, en principio), esa tradición de recuperación de la dimensión histórica en toda su amplitud temática y cronológica recibida de la tradición francesa aparece muy claramente, si bien con lecturas historiográficas aisladas, escasa sistematización —aunque esto se debe, sin duda, a la transmisión de su obra— ni diálogo fluido con la historiografía académica, en la obra del padre Rafael Tello, una de las figuras más interesantes y menos conocidas de esa renovación teológica argentina posconciliar. Mucho de lo que se viene haciendo en favor de la recuperación de su obra y enseñanza debiera conducir a un diálogo más estrecho entre teólogos e historiadores, ya que creemos que en la dispersa obra de Tello (atenta a la inserción de la discusión local en el marco de un desarrollo histórico global de los problemas planteados) se encuentra el germen de las posibilidades de ese diálogo nunca desarrollado.⁴⁷

⁴⁷ Cf. ahora Omar ALBADO, *El pueblo está en la cultura. La teología de la pastoral popular en el pensamiento del padre Rafael Tello*, Buenos Aires, Ágape, 2017.