

## FILOSOFIA TOMISTA, EDUCACION Y TEOLOGIA

EN FRAY ALBERTO GARCIA VIEYRA, O. P.

1912-1985

El 21 de diciembre de 1985, llamó Dios a fray Alberto García Vieyra para premiar su ejemplaridad de sacerdote de Cristo, su vocación religiosa tan santamente cumplida, ya en el gozo, ya en el martirio callado y su profunda coherencia de pensador cristiano.

Imposible olvidar su peculiar figura; su andar cansino y despacioso, su cabeza algo gacha como quien va siempre meditando, ocultándose modestamente. Su palabra reflexiva, siempre dicha con un dejo de humor en nuestro canto cordobés que alargaba las sílabas para terminar, frecuentemente, en una conclusión contundente. El venerable hábito dominico se había adherido a su persona cual una segunda naturaleza, como signo visible de su participación misteriosa en el eterno sacerdocio de Cristo y en el modelo de vida propuesto por Santo Domingo de Guzmán.

Fray Alberto combatió sin vacilaciones las batallas de Dios y jamás pudo con él el "espíritu del mundo" que, hoy, "a través de alguna grieta ha entrado... en el templo de Dios". Sé que esto le hizo sufrir y, por eso, atravesó lacerado el "desierto" de su "noche oscura" al cabo del cual está el gozo y la alegría que no tiene fin.

Si vuelvo ahora, obligadamente, la atención hacia nuestro pobre tiempo herido, recordaré que, entre los estudiantes que, en 1932, se acercaron en Córdoba al Instituto Santo Tomás de Aquino, estaba el joven Jaime García Vieyra que cursaba Medicina en la Universidad de Trejo. Había nacido en la vecina Alta Gracia, en 1912, hijo de una antigua familia cordobesa. Estudió en el histórico Colegio de Monserrat y, en 1933, cuando era alumno del tercer año de Medicina, ingresó a la Orden de Predicadores donde profesó en 1935. Estudió filosofía en el Convento de Córdoba en 1935 y 1936 y en el de Buenos Aires en 1937. Inmediatamente partió a Roma estudiando Teología en el Angélico, siendo ordenado sacerdote en 1939. Tres años más tarde aprobó el examen para el doctorado y escribió su tesis sobre los dones del Espíritu Santo en San Alberto Magno, cuyo nombre tomó en religión. Debió regresar en el año 1943. Desde entonces enseñó filosofía y Teología en la casas de la Orden en Molinari (Córdoba), en Buenos Aires, por algún tiempo en la Universidad Católica Argentina y en el Profesorado de Educación Católica de Buenos Aires. Firmísimo en doctrina, caritativo con todos, vieron su figura y su ejemplo los conventos de Córdoba, Mendoza, Buenos Aires, San Juan y, por último, el de la ciudad de Santa Fe, donde Dios le ha llamado a la Casa del Padre.

Publico ahora las páginas que dediqué a fray Alberto García Vieyra, en el tercer volumen de mi *Historia de la filosofía en Córdoba*, aun inédita pero en curso de edición. El no las conoció y se fue de este mundo sin haberse enterado de su existencia.<sup>1</sup>

## I. LA METAFISICA TOMISTA

### a) *Ontología de la existencia*

Toda la producción escrita de fray Alberto García Vieyra<sup>2</sup> se refiere a la ontología, a la educación y a la teología y, dentro de esta última, a problemas fundamentales como, por ejemplo, los dones del Espíritu Santo, la Mariología, la vida mística y la crítica al progresismo contemporáneo. En el plano meta-

<sup>1</sup> *Historia de la filosofía en Córdoba*, vol. III, cap. VII, parte IV, 1-7.

<sup>2</sup> Fray Alberto García Vieyra, O.P.: A) Escritos: 1. *Los dones del Espíritu Santo según San Alberto Magno* (inédito, tesis de Teología ante el Angélico de Roma, 1942); 2. "Principios de educación", *Philosophia*, nº 1, pp. 51-72, Mendoza, 1944; 3. "La pedagogía del interés y del amor", *ibid.*, nº 4, pp. 301-321, 1945; 4. "Libertad y perfección", *ibid.*, nº 4, pp. 308-372, Mendoza, 1945; 5. "La pedagogía, ciencia práctica", *Orthodoxia*, nº 9, pp. 48-77, Buenos Aires, 1945; 6. "Introducción para el estudio de los dones del Espíritu Santo", *Orthodoxia*, nº 10, pp. 239-247, Buenos Aires, 1945; 7. "Magisterio divino y educación", *Orthodoxia*, nº 12/13, pp. 40-67, 1946; 8. "El interés en pedagogía", *Philosophia*, nº 6, pp. 258-274, Mendoza, 1946; 9. Rec. a E. Gilson, "Dios y la filosofía", *Philosophia*, nº 5, pp. 153-154, Mendoza, 1946; 10. Rec. a Aristóteles, "Poética", *ibid.*, nº 5, pp. 165-167, 1946; 11. "Ensayo sobre la disciplina y disciplina escolar", *Philosophia*, nº 8, pp. 87-104, Mendoza, 1947; 12. "Ontología de la existencia", *Sapientia*, II, 5, pp. 227-238, La Plata - Buenos Aires, 1947; 13. *Ensayos sobre Pedagogía según la mente de Santo Tomás de Aquino*, 199 pp., Dedebe, Ediciones Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1949; 14. "El problema del historicismo y la distinción real entre esencia y existencia", *Sapientia*, IV, 11, pp. 41-59, 1949; 15. "Semiología de las ciencias especulativas", *Sapientia*, V, 18, pp. 267-281, 1950; 16. "Los dones dirigentes de la vida activa", *Revista de Teología*, I, 4, pp. 61-66, La Plata, 1951; 17. "Una filosofía de la obstinación", *Los principios*, 3-11-1952, Córdoba; 18. "Ser y devenir en Teología", *Sapientia*, VII, pp. 38-54, Buenos Aires, 1952; 19. "Los dones del Espíritu Santo", *Norte*, nº 4, pp. 9-24, Tucumán, 1953; 20. Rec. a A. Dondeyne, "Foi chrétienne et pensée contemporaine", *Sapientia*, VIII, pp. 27-75, Buenos Aires, 1973; 21. "Semántica y morfología", *Sapientia*, IX, 31, pp. 58-63, 1954; 22. "La libertad de cultos", *Revista de Teología*, V, 18, pp. 77-80, La Plata, 1955; 23. "Evolución de la verdad", *Sapientia*, X, 35, pp. 9-19, 1955; 24. "Los ángeles caídos", *Sapientia*, XII, 45, pp. 178-186, 1957; 25. "Enseñanza religiosa", *Cruzada*, IV, 17, p. 5, Buenos Aires, 1960; 26. "La tolerancia religiosa. Crítica a la posición humanista", *Estudios Teológicos y Filosóficos*, nº 2, pp. 183-209, Buenos Aires, 1960; 27. "La Eucaristía, sacramento de la gloria", *Estudios Teol. y Fil.*, III, pp. 26-48, Buenos Aires, 1961; 28. "La visitación de María", *Est. Teol. y Fil.*, IV, 3, pp. 177-199, Buenos Aires, 1962; 29. "Purificación de María y oblación del Señor en el templo", *Est. Teol. y Fil.*, V, pp. 7-36, 1963; 30. *Política educativa*, 315 pp., Librería Huemul, Buenos Aires, 1967; 31. "Renovación y progresismo en la Iglesia", *Roma*, II, 6, pp. 17-50, Buenos Aires, 1968; 32. "Un centenario", *Roma*, II, 7, pp. 32-33, Buenos Aires, 1968 (sobre San Juan de la Cruz); 33. "La escala de Bethel", *Roma*, III, 8, pp. 19-23, Buenos Aires, 1969; 34. "La meditación religiosa", *Roma*, III, 10, pp. 8-15, 1969; 35. "Un faraón en la Iglesia: San Pacomio", *Roma*, V, 22, pp. 6-15, 1971/72; 36. "Catequesis latinoamericana", *Roma*, VI, 27, pp. 7-13, 1972/73; 37. "Más sobre Revelación y catequesis", *Roma*, VII, 28, pp. 32-37, 1973; 38. "Ante una obra infame", *Roma*, VII, 29, pp. 47-48, 1973; 39. "Política y pecado", *Roma*, VII, 31, pp. 18-29, 1973; 40. "La Religión Católica es la única verdadera", *Roma*, VIII, 33, pp. 43-44, 1974; 41. "Carta sobre el artículo de Daniel Boira", *Roma*, VIII, 35, p. 51, 1974; 42. "Teología e Iglesia", *Roma*, VIII, 36, pp. 44-58, 1974; 43. "El árbol y los frutos", *Roma*, VIII, 37, pp. 8-18, 1974/75; 44. "La disolución de la familia en China roja", *Roma*, IX, 40, pp. 22-

físico puede reunirse una serie de ensayos, aproximadamente entre 1947 y 1953, en los cuales se percibe, al mismo tiempo que el esfuerzo por repensar temas esenciales de la ontología tomista, una actitud respecto del existencialismo que, en esos años, hacía sentir fuertemente su influencia. Así, plantear el problema de la existencia en el plano ontológico del ser, como hace el existencialismo, es un acierto, aunque supone una cuestión previa acerca del ser en cuanto tal: "El ser (es) susceptible de dos acepciones diferentes: el ser esencial, o ente *in commune*, pero cuyo concepto prescinde de la existencia actual o posible. El ser existencial, o sujeto afectado del movimiento substancial que lo pone fuera del estado de simple posibilidad".<sup>3</sup> Esto supuesto, se ve que la existencia es recibida y que el acto de existir realmente se distingue del sujeto sobre el cual recae. En este sentido, el P. García Vieyra es fiel a Cayetano y a la escuela tomista desde que "la existencia es acto de toda la substancia ya constituida de materia y forma"; de tal modo, "la existencia es un predicado real de la esencia"<sup>4</sup> y el predicado real deriva de un principio extrínseco fundando distinción real a parte *rei* con la cosa a la cual conviene. La existencia afecta a la esencia "como desde fuera, pero *ab intrinseco*". De ahí que el conocimiento quidditativo nos ilustra acerca de lo que la cosa es y el conocimiento experimental acerca de su existencia real; finitud que, a diferencia de Heidegger, apunta hacia la Causa que le confiere el ser. En cuanto a los modos de predicar la existencia, son cuatro: que el predicado corresponda a la esencia del sujeto; que refiera al sujeto algo que sin pertenecer a su esencia le afecta en propiedad; que sea algo sustancial que, sin ser la esencia, le pertenezca; que se refiera a la operación propia del sujeto. Entonces, si la existencia no es la esencia pero pertenece al orden entitativo del ser afectando al todo sustancial, es menester sostener que "la existencia se predica del *supposito* o esencia en el tercer modo de predicación formal, incluyendo virtualmente también el cuarto, que se refiere a la operación formal del ser existente". Por lo tanto, si la existencia es la perfección del ser, el tomismo no puede ser existencialismo: "hay una filosofía tomista de la existencia pero no existencialismo".<sup>5</sup>

23, 1975; 45. "La teología de Caín", *Roma*, X, 44, pp. 24-32, 1976; 46. "Carta de lectores", *Roma*, X, 45, p. 30, 1976; 47. *El Rosario y sus misterios*, (1ª ed., 1977), 154 pp., Ediciones Mikael, Paraná, 1982; 48. "Carta de lectores", *Roma*, XI, 28, pp. 41-42, 1977; 49. "La experiencia mística", *Mikael*, V, 14, pp. 99-110, Paraná, 1977; 50. "Fiat lux. El ámbito de visibilidad de las creaturas intelectuales", *Philosophica*, vol. I, pp. 35-51, Valparaíso, 1978; 51. "El segundo día de la Creación. Los ángeles, rectores del universo", *Philosophica*, vol II-III, pp. 55-71, Valparaíso, 1980; 52. *El Paraíso o el problema de lo sobrenatural*, 80 pp., Editorial San Jerónimo, Santa Fe, 1980; 53. "El papel histórico de María", *Mikael*, VIII, 23, pp. 45-61, Paraná, 1980; 54. "Educación cristiana", *Mikael*, IX, 26, pp. 93-107, Paraná, 1981; 55. "Penetración indeseable", *Roma*, XV, 68, pp. 24-28, Buenos Aires, 1981; 56. *Los Padres del desierto. Las fuentes de la vida*, 120 pp., Ediciones San Jerónimo, Santa Fe, 1981; 57. "Sobre la humildad", *Mikael*, X, 28, pp. 41-51, Paraná, 1982; 57. "Al margen de un Congreso", *Cabildo*, 2ª época, VII, nº 59, pp. 18-19, Buenos Aires, 1982; 58. "La soberbia", *Mikael*, XI, 31, pp. 63-81, Paraná, 1983; 59. "Redención de Cristo y corrección de María", *ibid.*, XI, 33, pp. 37-58, 1983; 60. "Para las calendas patrias", *Cabildo*, 2ª época, IX, 89, p. 28, Buenos Aires, 1985. B) Bibliografía: Alberto Caturelli, *La filosofía en la Argentina actual*, pp. 196-197 y 274-275, Sudamericana, Buenos Aires, 1971.

<sup>3</sup> "Ontología de la existencia", *Sapientia*, II, 5, p. 222, 1947.

<sup>4</sup> Op. cit., p. 237.

<sup>5</sup> Op. cit., *Sapientia*, II, 6, p. 350.

b) *Realismo metafísico, historicismo, existencialismo*

Si se tiene en cuenta el fundamento metafísico del conocimiento (virtualmente presente en el punto anterior) es evidente que el estado actual del conocimiento supone las premisas del nominalismo y es paradójico que la filosofía moderna "que cree haber superado la escolástica, se aferre a mantener las premisas de la escolástica decadente".<sup>6</sup> Esta raíz nominalista es la causa de la insuficiencia noética de las ciencias actuales que depende no de Descartes (cuya filosofía no fue más que "un nominalismo hipertrofiado") sino de Ockam, el verdadero fundador del pensamiento moderno. Para García Vieyra el dilema es claro: "El problema del conocimiento es insoluble mientras no se restaure el universal *in essendo*", pues "las ciencias especulativas no serán posibles jamás, mientras se mantengan las premisas del nominalismo".<sup>7</sup> Dicho de otro modo, el nominalismo sólo permite "una predicación accidental, histórica, de individualidades contingentes". Y como la ciencia especulativa no posee un contenido empírico sino metaempírico y necesario, "la ciencia especulativa (sólo) es posible en el realismo; imposible, en cualquier sistematización de base nominalista".<sup>8</sup>

Algo análogo pasa con el historicismo en todas sus formas y con el existencialismo. Respecto del primero, sólo es salvable todo lo que ha mostrado de positivo en el realismo que sostiene la distinción real de esencia y existencia, pues "el historicismo sólo percibe la fisonomía exterior de la existencia humana"; por eso, "niega la unidad específica estructural de la naturaleza humana" y no ve otra cosa que la formación de valores en el tiempo. Por eso, "la real distinción entre la esencia y la existencia nos enseña a contemplar el valor de los universales, distinguiendo entre su valor de universalidad y perennidad, y las formas concretas como han aparecido en el tiempo".<sup>9</sup> Respecto del segundo y mirándolo a la luz de la Revelación cristiana, la clausura y el ateísmo de la existencia es vista por el P. García Vieyra como "la filosofía del réprobo" pues, si bien se mira, todos sus temas (la angustia, la nada, la desesperación) se corresponden bien con los que Santo Tomás estudia en las cuestiones sobre los ángeles caídos; por eso, desde este punto de vista, "el mundo en el existencialismo es lugar de condenación; débese sufrir en el «cuidado» de la existencia y el «peso» de la libertad".<sup>10</sup> Tal es el sentido según el cual García Vieyra considera al existencialismo, sobre todo el ateo, como "la filosofía de la obstinación" en cuanto "representa la concepción del mundo de que es capaz el réprobo en el estado de condenación". Esta actitud general y firme, le permite, al P. García Vieyra, desconfiar de un diálogo o de una "amabilidad con el error" como la que practica Albert Dondeyne en su obra sobre la fe cristiana y el pensamiento contemporáneo: para nuestro dominico,

<sup>6</sup> "Semiología de las ciencias especulativas", *Sapientia*, V, 18, p. 272, 1950.

<sup>7</sup> Op. cit., p. 264.

<sup>8</sup> Op. cit., p. 281.

<sup>9</sup> "El problema del historicismo y la distinción real entre esencia y existencia", *Sapientia*, IV, 11, pp. 58-59, 1957.

<sup>10</sup> "Una filosofía de la obstinación", *Los Principios*, 3-11-52, Córdoba; también "Los ángeles caídos", *Sapientia*, XII, 45, 1957

no hay "lagunas" que llenar en el existencialismo y algunas otras filosofías, sino, simplemente errores y, por eso, es inevitable alguna polémica con el error.<sup>11</sup> Es, pues, menester, decidirse.

## 2. LA PEDAGOGIA TOMISTA

### a) La pedagogía como ciencia práctica

Es evidente que la metafísica tomista más rigurosa sirve de base a la consideración del problema de la educación. Por un lado, García Vieyra medita sobre el problema teórico de la educación y, por otro, acerca del tema muy concreto de una política educativa para la Argentina. El primer problema teórico supone un esclarecimiento de la naturaleza de la pedagogía y, en segundo término, una crítica a todo naturalismo pedagógico. El primer tema, expuesto desde 1944 en estudios que formaron su libro *Ensayos sobre pedagogía*, publicado en 1949; el segundo, en su obra *Política educativa*, publicado dieciocho años más tarde, en 1967.

El primer paso es el correspondiente al problema epistemológico sobre la pedagogía como ciencia. García Vieyra parte de la antigua definición de pedagogía como "ciencia o arte de la educación"; en tal caso, enseñar es el acto propio de la pedagogía y no es un mero efecto que depende totalmente de quien enseña, sino un complejo de los actos del educando y del maestro. Así, de la determinación de su objeto depende la suerte de la pedagogía como ciencia; para ello García Vieyra parte de la distinción tomista de hábitos especulativos y prácticos y sostiene que "la noción de entendimiento práctico cae de lleno... dentro del concepto de especulación. Es una especulación ordenada a un fin, que termina en la proposición de una norma o regla de acción".<sup>12</sup> Aunque el término del conocimiento práctico sea un hacer, excluye todo voluntarismo pues sigue siendo "un conocimiento especulativo de algo a hacer".<sup>13</sup> Esta primacía de la especulación —doctrina típicamente tomista— dirige la reflexión del P. García Vieyra sobre la ciencia práctica que no es menos ciencia que la especulativa aunque tenga una finalidad extrínseca y, por eso, el progreso pedagógico depende de la contemplación; este progreso será tanto más intenso y perfecto cuanto mayor sea el dominio de la especulación respecto del objeto y de los principios de la educación. Por tanto, siendo el fin de la ciencia especulativa la verdad y el fin de la ciencia práctica la obra, es claro que "la ciencia práctica se encarga de disponer en el orden intencional y por las causas la racionalidad del orden ejecutivo"; además, las ciencias del obrar son *activas*, las del hacer *factivas*; por eso, a la Pedagogía se la puede considerar simultáneamente en este doble carácter.<sup>14</sup> A su vez, en cuanto obrar especial, se subordina a la Ética ya que mira hacia aquel Bien, que es el fin último del hombre; así, subalternada por razón del fin,

11 En *Sapientia*, VIII, 27, pp. 73-75, 1953; trátase del libro de A. Dondeyne, *Foi Chrétienne et pensée contemporaine*, Louvain, 1951.

12 *Ensayos sobre pedagogía*, p. 21.

13 *Op. cit.*, p. 22.

14 *Op. cit.*, p. 26.

de los principios y del sujeto mismo, respecto de este último se ordena a "la formación de hábitos" actualizando las capacidades potenciales del educando.<sup>15</sup> Esta es la razón por la cual debe rechazarse toda actitud psicologista en pedagogía: Es falsa, desde que no tiene como fin la formación de la persona; es insuficiente, aunque sea útil la Psicología siempre que esté subordinada al fin de la Pedagogía. También la Pedagogía, como ya se dijo, es arte o técnica de la enseñanza; en ese sentido, el objeto formal de la Pedagogía es la "formación de hábitos buenos o virtudes",<sup>16</sup> por los cuales determina el desarrollo integral de la persona. Y esto jamás podrá ser alcanzado por la mera Psicología que tiene otro objeto formal: un acto psicológicamente perfecto, puede ser perfectamente inmoral. Es, pues, menester, usar rectamente los hábitos morales, intelectuales, artísticos y técnicos, uniendo la bondad de la obra con la bondad del operante; es decir, "los hábitos son principio *quo* de la operación (aquello por lo cual se obra); pero es la persona el principio *quod*, o sea quien obra".<sup>17</sup>

#### b) Crítica a las pedagogías naturalistas

Desde esta perspectiva, el P. García Vieyra examina críticamente la pedagogía del interés y del amor, el autonomismo y el naturalismo moderno, direcciones todas que tienen en común el naturalismo relativista. En efecto, el camino de solución, para nuestro filósofo, se debe apoyar en la distinción entre el amor de concupiscencia y el amor de benevolencia aplicándolos a la educación y, a la vez, superando a ambos por la caridad que es la perfección del amor.<sup>18</sup> Toda la experiencia de García Vieyra como educador (y específicamente como maestro primario) puede palpase en sus reflexiones sobre el interés en general en cuanto "acto humano voluntario de preferencia"<sup>19</sup> generado por lo apetecible y desarrollado en sus etapas de intención, elección e imperio; estos son los factores que la llamada "escuela nueva" o no ha podido considerar, o los ha considerado erróneamente debido a la falsedad de su fundamento filosófico.<sup>20</sup> La clásica distinción entre bien honesto, útil y deleitable, le sirve de base para demostrar que el interés psicológico se realiza especialmente en la instrucción y el interés moral en la educación; los grados del interés —que el P. García Vieyra ejemplifica en el juego infantil ordenado hacia la alegría interior— culminan en el interés honesto que supone el rechazo crítico de la "virtud" de Herbart, del sensualismo de Rousseau y del pragmatismo en general.

De lo dicho se sigue la necesidad de un *orden* y regularidad en la conducta, lo que equivale a la *disciplina* formal, no meramente material o pseudo-disciplina, entendida como "una rectificación en la conducta del educando" que permite no solamente un orden externo necesario para aprender, sino, principalmente, "la participación por el educando de los valores morales que

<sup>15</sup> *Op. cit.*, p. 27, 31.

<sup>16</sup> *Op. cit.*, p. 34.

<sup>17</sup> *Op. cit.*, p. 38.

<sup>18</sup> *Op. cit.*, p. 54 y ss.

<sup>19</sup> *Op. cit.*, p. 64.

<sup>20</sup> *Op. cit.*, p. 67-79.

ese orden representa".<sup>21</sup> Ya se percibe el juicio que le merece al P. García Vieyra la actual didáctica permisiva y, sobre todo, el principio "autonomista" de cierta pedagogía contemporánea e, igualmente, la deformación del principio cierto que consiste en que hay que seguir a la naturaleza. Este principio verdadero, entendido al modo de Rousseau, reconoce su antecedente doctrinal en el "espiritualismo torpe, lánguido"<sup>22</sup> del quietismo que va a terminar, después, en el menosprecio de la práctica de las virtudes y en la transformación antropomórfica de aquel "genio melancólico" de Rousseau. Claro es que "seguir la naturaleza" debe consistir en "seguir complexivamente todas las tendencias de la naturaleza intelectual del hombre, según sus exigencias formales de ser racional" y no seguir la mera naturaleza sensible del hombre.<sup>23</sup> De ahí que, para el P. García Vieyra, el pensamiento de Rousseau sea completamente negativo, lo mismo que el de la "escuela nueva" que depende de aquél, debido a la renuncia a todo principio disciplinar y a toda norma ética de acción. Por eso, el niño "debe alejarse de sus padres, de la sociedad y de los «muertos, más terribles que los vivos»"; debe "despreciar la inteligencia, sofocarla con el sentimiento", debe rechazar la obediencia y la autoridad, obrar sin conocer el valor moral de la misma acción y, sobre todo, "su libertad consiste en poder seguir los impulsos de su naturaleza".<sup>24</sup> No se opone García Vieyra al método que deja al alumno la libertad en su grado correspondiente, sino al sistema educativo (o pretendidamente educativo) que se funda en la gratuita afirmación que todo el proceso educativo se asienta en la plena autonomía del educando. Por el contrario, es imposible educar por medio de la sola y absoluta autonomía del alumno, pues la autonomía es una perfección del hombre, de su obrar —que sigue al ser— cuya forma específica es la libertad: esta autonomía, en su orden ontológico propio, ni se hipertrofia ni se anula sino que por naturaleza tiende a Dios como último fin.

### 3. PRINCIPIOS DE LA EDUCACION Y MAGISTERIO DIVINO

Llegado a este punto, es claro que "lo esencial del problema educativo no es la técnica metodológica, sino ver con claridad los principios que deben regir la actividad docente".<sup>25</sup> Rechazado así el psicologismo que exagera la importancia del método y habida cuenta que principio es aquello de lo cual algo depende, la necesidad de los principios educativos es total; para educar no basta el dato psicológico que apenas está en la línea de la causa material sino que son necesarios principios apodícticos, universales, objetivos. Lo primero que, en tal sentido, se hace evidente es que "principio" supone una relación de dependencia y, en nuestro caso y con los supuestos metafísicos ya conocidos, "no hay otro principio ordenador fuera de la Causa que le dio el ser" y, por eso, la Pedagogía supone la creación y "la dependencia del hombre con respecto a Dios".<sup>26</sup> En cuanto ciencia, estudia las causas próximas

<sup>21</sup> *Op. cit.*, p. 83, 93.

<sup>22</sup> *Op. cit.*, p. 106.

<sup>23</sup> *Op. cit.*, p. 108.

<sup>24</sup> *Op. cit.*, p. 112.

<sup>25</sup> *Op. cit.*, p. 129.

<sup>26</sup> *Op. cit.*, p. 139.

de la educación; en cuanto sabiduría se pregunta por las causas remotas del acto educativo. Es decir, "el objeto de la educación pertenece a la Pedagogía como ciencia. Los principios de la educación pertenecen a la Pedagogía como sabiduría".<sup>27</sup> En este sentido, y sólo en este sentido, debe sostenerse que la Pedagogía sigue la naturaleza hasta encontrar la razón de ser de la misma; precisamente porque la pedagogía moderna supone el desconocimiento de la creación, muestra una insuficiencia radical: Sacar al educando de este orden esencial (naturalismo pedagógico, escuela laica) "pugna con la dependencia radical del ser creado, antinatural y arbitrario".<sup>28</sup>

Pero ni siquiera esto basta al hombre cristiano porque el hecho educativo también puede ser contemplado en su dimensión teológica. Si Dios creador existe, revelar es un modo de obrar de Dios y, si revela, de parte del hombre surge la obligación de escucharle en virtud de su dependencia ontológica con El. Y "la Revelación es el contenido del magisterio de Dios".<sup>29</sup> Así, la Revelación no implica, en modo alguno, nada subjetivo y es dirigida al hombre de acuerdo con su capacidad de conocer. Este magisterio es "mediato y objetivo", no depende del hombre, quien libremente le recibe a través de la Iglesia como custodia de la verdad.<sup>30</sup> El magisterio divino es, pues, necesario, sólo hipotética y "físicamente" en todo tiempo; por tanto, "la escuela católica es necesaria, porque es necesario para el hombre acatar el magisterio divino de la Revelación" y, en ese sentido, pertenece a la Teología la orientación formal de la educación.<sup>31</sup> Más aún: "en cuanto a la naturaleza jurídica de la obligación de acatar el magisterio divino, ésta es estricta y de derecho natural. La dependencia del hombre con relación a Dios creador, no es contractual sino natural"<sup>32</sup>; con lo cual se excluye el laicismo como una intervención del Estado suprimiendo con violencia la enseñanza religiosa. En otras palabras, una verdadera educación no podrá prescindir del conocimiento vital de la Revelación, si quiere ser una educación integral. Las consecuencias prácticas de esta doctrina, son inmediatas.

#### 4. LA POLÍTICA EDUCATIVA

Las consecuencias, en efecto, son aplicadas a la política educativa. Una doctrina pedagógica exige "una ciencia práctica que oriente al legislador"<sup>33</sup>; tal es la política educativa que, para ser tal, debe tener en cuenta todos los factores que intervienen en la educación del niño. En cuanto política, es ciencia del bien común y, en cuanto educativa, tiene como objeto la educación por medio de los hábitos buenos o virtudes; así surge el *modo* como la comunidad educativa debe encarar la adquisición de tales virtudes. Por eso la política educativa no se orienta a "educar para la democracia", ni a "completar al alumno", ni a "educar a una comunidad histórica": Tiene como objeto material remoto las instituciones coeducadoras y como objeto material

<sup>27</sup> *Op. cit.*, p. 138.

<sup>28</sup> *Op. cit.*, p. 148.

<sup>29</sup> *Op. cit.*, p. 169.

<sup>30</sup> *Op. cit.*, p. 175.

<sup>31</sup> *Op. cit.*, p. 186.

<sup>32</sup> *Op. cit.*, p. 187.

<sup>33</sup> *Política educativa*, p. 29.

próximo la legislación escolar; pero su objeto formal *quod* es el bien común y su objeto formal *quo* —como en la Etica— se orienta al bien común “en vista de la moralidad”.<sup>34</sup>

La política educativa no tiene, pues, principios propios, ya que son los de la Etica y, por eso, una política educativa laicista y naturalista es anti-pedagógica y antinatural porque no contempla la naturaleza de la persona. Y si a esta última se la considera en cuanto creatura llamada a un fin sobrenatural, entonces la política educativa debe tener también en cuenta esta orientación última del hombre. Ya por la especulación sobre el orden natural, ya por la consideración del orden sobrenatural, se ve que allí se encuentran los fundamentos de la doctrina que sostiene que educar es derecho natural de la familia, pero también se ve claro respecto de la Iglesia y del Estado: En efecto, el derecho paterno a la educación de los hijos es derecho natural, anterior al Estado. Por consiguiente, el derecho del Estado es sólo mediato y supletorio. Pero, al menos en Occidente, no es posible ignorar la naturaleza del hombre elevado al orden sobrenatural; es decir, el estado cristiano del hombre. De ahí que “el primer deber del Estado será pues no destruir aquella civilización que le sirve de base. Es el pecado del Estado laicista o naturalista, que destruye las bases cristianas que le han dado el ser”.<sup>35</sup> Debe el Estado, entonces, respetar la iniciativa privada, promoviéndola y, sólo cuando es necesario, supliéndola. Así debe entenderse sanamente la “libertad de enseñanza”; es decir, únicamente como el acto de rescatar la enseñanza del monopolio del Estado para devolverla a los organismos naturales. Esto supone que sería absurdo un derecho ilimitado a enseñar, o libertad absoluta de enseñar, como fue entendida en la Argentina en 1958. No hay que olvidar que “dada la suficiente promulgación del Evangelio, la Iglesia Católica Romana, tiene en la comunidad política verdadera potestad de jurisdicción en orden a la enseñanza”.<sup>36</sup> Actualmente, la concepción “personalista” tiende a ignorar este derecho de la Iglesia para no interferir en cierto “pluralismo cultural” que esconde, en el fondo, la tentación de la autonomía absoluta del hombre que, sin negar a Dios, le niega intervención en las cosas humanas, como ya lo ha hecho la “nueva cristiandad” y el “humanismo integral”.<sup>37</sup>

## 5. LA TEOLOGIA Y LA VIDA CRISTIANA

### a) *La ciencia teológica*

Más allá de la ontología y de la educación, ha de ser la Teología la que confiere sentido último al ser y al hombre. Y, en nuestra actual circunstancia, parece conveniente volver la reflexión al conocimiento teológico en cuanto tal. Por lo pronto, no se trata de conocimiento religioso, sino científico, aunque no demuestre sus principios (no puede haber una demostración de los misterios) y sí muestre “las conclusiones a la luz de aquellos principios que son el objeto de la fe”: En cambio, cuando hablamos de el ser en Teología es porque nos referimos al contenido de la Revelación, siendo lo revelado formal

<sup>34</sup> *Op. cit.*, pp. 58-66.

<sup>35</sup> *Op. cit.*, p. 145.

<sup>36</sup> “Educación cristiana”; *Mikael*, IX, 26, p. 93, Paraná, 1981.

<sup>37</sup> *Op. cit.*, p. 94, 99; cf. “El árbol y los frutos”, *Roma*, VIII 37, 1974/5.

lo inmediatamente revelado por Dios (objeto de la fe); "lo virtual o implícito es objeto de la Teología", es decir, lo que se deduce de las palabras de Dios. La Revelación formal es explícita y nítida, mientras que "lo revelado virtual... requiere la intervención del discurso humano"<sup>39</sup>. La inteligencia, al recibir los datos de la revelación formal, "entiende y determina el objeto de la fe". Si ahora miramos la ciencia teológica, es evidente que "el objeto de la Teología es lo implícito en la Revelación formal. Aquella se supone invariable". Por tanto, cuando nos preguntamos por el "devenir" en Teología, sólo nos referimos a la Revelación virtual. Por tanto, el devenir o la evolución en Teología se refiere solamente al contenido virtual y, en este sentido, de acuerdo con Marín Solá, debe tratarse de un desarrollo homogéneo que no altere el contenido de la Revelación formal<sup>40</sup>. Lo que no podemos conceder es que la totalidad del contenido sea temporal o relativo, fruto de la evolución de las culturas. Por consiguiente (y esto vale para todo saber) aunque el saber se desarrolle en el tiempo, no depende objetivamente del tiempo, aunque toda expresión y concepto esté ligado al tiempo<sup>41</sup>; y, en lo que se refiere a la teología, aunque la Revelación se encuentre encarnada en el tiempo (modos de expresión tan solo), la cosa significada no depende del tiempo sino de Dios que revela. Y mucho menos si se quiere hacer de la filosofía moderna los nuevos conceptos que deberían expresar la Revelación porque "los nuevos conceptos deberían significar los anteriores *objective et absolute*". Y sabemos que "en dichos sistemas significan *subjective et historice*"<sup>42</sup>. Esta tesis vale, como ya dije, para todo conocimiento, ya que puede decirse análogamente lo mismo sobre la verdad en cuanto tal porque la verdad formal, correspondiente a la esencia, admite sólo (de nuevo con Marín Solá) una evolución homogénea como explicitación de sus contenidos virtuales; por parte del sujeto, "puede mejorarse la visibilidad del mismo"; por parte del objeto "es posible la evolución de la verdad siempre que el mismo objeto-término de la adecuación pueda modificarse"<sup>43</sup>. En términos filosóficos el sistema mudable de verdades es el fundado en los accidentes y el sistema inmutable de verdades se funda en las propiedades esenciales.

#### b) *Los grandes misterios y nuestro mundo secularizado*

Con el respaldo de una firme ciencia teológica, surgen, en la obra escrita del Padre García Vieyra, ciertos temas esenciales que vienen a corresponderse significativamente con ciertas instancias del mundo actual. Ante todo, su antigua y siempre presente preocupación por el arduo tema de los dones del Espíritu Santo que, bajo la inspiración de Santo Tomás, son "hábitos operativos que tienen la misión de elevar y adaptar todos los principios operativos humanos a la perfección del supremo precepto de la caridad"; por eso "trans-tornan las virtudes", las sacan de sus quicios, "disponiéndolas a obrar conforme a una regla superior que es el Espíritu Santo, o si se quiere, la perfec-

<sup>38</sup> "Ser y devenir en Teología", *Sapientia*, VIII, 23, p. 40, 1952.

<sup>39</sup> Op. cit., p. 42.

<sup>40</sup> Op. cit., p. 51.

<sup>41</sup> "Semántica y morfología", *Sapientia*, IX, 31, p. 60, 1952.

<sup>42</sup> Op. cit., pp. 62-63.

<sup>43</sup> "Evolución de la verdad". *Sapientia*, X, 35, p. 19, 1955.

ción cristiana”<sup>44</sup>. Por eso, el hombre cristiano debe desechar todo naturalismo, tanto teórico cuanto práctico, no dejarse seducir por el relativismo invadente; en verdad “todas las gracias y dones gratuitos que el hombre puede recibir son... efectos de la efusión del Espíritu Santo”<sup>45</sup>; fray Alberto García Vieyra considera esta doctrina a través de los Padres (San Ambrosio, San Gregorio Magno y otras fuentes) para mostrar cómo, extendiéndose a todos los fieles la acción del Espíritu, es menester sostener, “por encima de todo naturalismo, (que) la vida espiritual cristiana, comienza por la gracia, y se realiza por hábitos operativos infusos cuyo ejercicio es conocimiento y amor de Dios, contemplación y acción. Estos hábitos son las virtudes teológicas y morales infusas. Pero no es suficiente que estos hábitos procedan según la medida del hombre. El Espíritu Santo acude con sus dones, que elevan al hombre según la medida de Dios”<sup>46</sup>. De ahí que sea importante tener presentes, aquí y ahora, los dones dirigentes de la misma vida práctica<sup>47</sup>.

Los demás temas teológicos están íntimamente conexiados entre sí, sea que se refieran a la Eucaristía, a la persona de María, a la experiencia mística. El Padre García Vieyra está convencido que, en el mundo contemporáneo, existe “un movimiento... de promoción carismática de la maternidad espiritual de María” como camino escogido por Dios para la salvación de los hombres; ya sea por el movimiento mariológico evidente, ya por la presencia de María en el Magisterio ordinario, pero también por la exaltación de la realeza de María, por la acentuación del tema de la maternidad espiritual y la declinación del poder de Satán, “el incremento de la maternidad espiritual de María entre los hombres, es lo único capaz de influir en el orden de las causas segundas libres —acontecimientos humanos—, para volverlas a la conversión a Dios y salvarlas”<sup>48</sup>. El orden de las causas segundas está, hoy, radicalizado en el mal; por eso, no hay remedio en el orden natural porque no hay remedio contra el pecado en el orden natural mismo; desde ese punto de vista, el mal sólo puede ser quebrado por un milagro de Dios: “Creemos, dice García Vieyra, que ese milagro está reservado a la misión histórica de María”<sup>49</sup>.

Aquí deben situarse otros escritos de García Vieyra como su piadoso y profundo libro sobre *El Rosario y sus misterios* (1977, 1982), otros escritos marianos y aquellos que se refieren a la vida interior y a la experiencia mística.

### c) *Lo sobrenatural y las fuentes de la Vida*

En algunos de sus últimos escritos, el Padre García Vieyra se ha replanteado el problema de las relaciones entre lo natural y lo sobrenatural porque, precisamente, cuando un problema reaparece es señal de alguna pérdida. Así, a través del análisis del tema bíblico del Paraíso terrenal (que debo eximirme de exponer), el Padre García Vieyra combate “una hermenéutica

<sup>44</sup> “Introducción para el estudio de los dones del Espíritu Santo”, *Ortodoxia*, nº 10, p. 246, Buenos Aires, 1945.

<sup>45</sup> “Los dones del Espíritu Santo”, *Norte*, nº 4, p. 10, Tucumán, 1953.

<sup>46</sup> *Op. cit.*, p. 24.

<sup>47</sup> “Los dones dirigentes de la vida activa”, *Rev. de Teología*, I, 4, pp. 61-66, La Plata, 1951.

<sup>48</sup> “El papel histórico de María”, *Mikael*, VIII, 23, p. 49, Paraná, 1980.

<sup>49</sup> *Op. cit.*, p. 61.

naturalista (que) ha sustituido el valor propio de la palabra de Dios"<sup>50</sup>. Pero no tengo el valor de no exponer su ensayo sobre *Los Padres del desierto* (1981) que es una especie de dramático llamado hacia la vuelta al ideal más puro de la vida religiosa. Debo confesar que me ha emocionado la contemplación, ante todo, del aspecto físico de este libro, muy mal impreso, con una impericia editorial apabullante; por eso mismo me ha emocionado este sabio fraile dominico que ve naufragar su altísimo ideal de vida religiosa... y no puede hacerse oír sino por medio de una publicación pobrísima. La vida cenobítica, la soledad, la quietud, el silencio, en medio del ensordecedor activismo actual, no tiene prensa, no tiene editoriales, no tiene, aparentemente, nada.

Cuando "el silencio se quiebra actualmente con la televisión o la radio en el interior de las celdas", "la Teología y la Filosofía en serio languidecen"<sup>51</sup>. Por eso, frente a esta pérdida, García Vieyra piensa en David y en Sanson contra los filisteos y no encuentra nada mejor que proponer el ejemplo de los santos Padres del Desierto: "La renovación de la Iglesia, sostiene, es algo muy serio; no está en la secularización, (en la) preocupación por los derechos humanos, y otras cortinas de humo, que ocultan una actividad suicida; aquello de «esta hora de cambio», debe ser sustituido por «esta hora de Dios». La Iglesia debe volver a la vida contemplativa, y volver al ministerio de la fe y de las virtudes cristianas".<sup>52</sup> Todo esto significa restauración de la vida regular, del silencio, del hábito religioso, de la oración y la renuncia. Por eso, García Vieyra pasa meticulosa revista a los primitivos anacoretas y cenobitas (los santos Pablo, Antonio, Pacomio), el monaquismo y, sobre todo, la doctrina contemplativa por ellos transmitida. Esta verdadera tradición enseña que "una renovación que empuja y precipita a la secularización, no es renovación sino destrucción".<sup>53</sup> Por eso es necesario "pensar de nuevo la vida religiosa"; también "poner de relieve las primeras legislaciones sobre la vida religiosa" pues "el fin de la vida religiosa no es «el hombre latinoamericano»" ni consiste en secularizarse y hasta volverse economista. Fray Alberto, dice con pena: "Pensamos que vendrá una renovación de la vida religiosa cuando abandone esas preocupaciones actuales, de última hora, que no las tiene ningún joven que intenta entrar en religión. Solamente *después* de ingresar en nuestras comunidades religiosas pierde su alma, naufragando en la «liberación», en «el compromiso latinoamericano», en la directa preparación de la guerrilla".<sup>54</sup> El tiempo libre "«para vacar en la contemplación», agrega el P. García Vieyra, lo emplea en charlar, dormir, visitar amigos o amigas...". "La vida común y de la celda, aun en el bullicio de una ciudad, es más fecunda para el apostolado. Nada, para la salvación del prójimo, se planifica en el jardín, o en el parque o junto al río. Tampoco en los viajes por Europa para asistir al encuentro o al cursillo". De ahí que nada sea mejor que "volver la mirada al cenobio primitivo". A raíz de la lectura de un documento de la Confederación Latinoamericana de Religiosos, el P. García Vieyra rechaza que "las formas sacra-

<sup>50</sup> Me refiero a su ensayo *El Paraíso o el problema de lo sobrenatural*, Ed. San Jerónimo, Santa Fe, 1980.

<sup>51</sup> *Los Padres del desierto*, pp. 12-13.

<sup>52</sup> *Op. cit.*, p. 15.

<sup>53</sup> *Op. cit.*, p. 71.

<sup>54</sup> *Op. cit.*, p. 80.

les de vivir" (y esto quiere decir, hábito, horario, clausura, etc.) impidan la inserción del religioso en el mundo, como no sea que se desee una "adaptación al mundo por el que Cristo no rogó". Y agrega: "No conformes con sus carpetas llenas de pedidos de reducción al estado laical, los Superiores Mayores de Latinoamérica, piden aún una mayor inserción en el mundo. Es absurdo".<sup>55</sup> Es, pues, necesario volver a las *fuentes de la Vida* en el supremo ejemplo de los Padres del Desierto.

#### d) *La Teología de Caín*

Es explicable que fray Alberto García Vieyra sea un crítico tenaz del progresismo secularizante: "Se alzó Caín contra su hermano Abel y lo mató" (Gén., 4,8). Así Caín solucionó su problema. De igual manera la Teología de la Liberación resuelve los problemas de la convivencia con la lucha de clases".<sup>56</sup> Tal es la política sin Dios, la ciudad secular y la teología que la sustenta es "la Teología de Caín". El cainismo individualista ha preparado el cainismo sin Dios: "El Caín liberal, se contenta con aprovecharse de su hermano; mientras crece en el alejamiento de Dios, lo explota más y mejor. El Caín marxista, más crecido y más lejos de Dios, no se contenta con sojuzgar sino con exterminar al hermano... La Teología de la Liberación es la teología de un Caín adulto". En otras palabras, "El liberalismo político es un cainismo menor o mayor, que va desde la extorsión de su hermano hasta su muerte. El cainismo adulto, que decreta la lucha contra el hermano y su muerte, es el marxismo". Pero hay que respetar el Caín atormentado por su conciencia; entonces el problema de la "liberación" pasa a ser un problema moral que "no requiere una teología especial"<sup>57</sup> sino los siempre buenos principios de la Teología clásica.

A la luz de los principios de esta Teología de siempre, fray Alberto García Vieyra ha sometido a crítica cierta "catequesis latinoamericana" que supone "una mala lectura de la Constitución Dei Verbum".<sup>58</sup> Ha rectificado opiniones erradas como la del "agustinismo político", así denominado por Congar a la obediencia del Estado a la fe católica: El Concilio Vaticano no absuelve de su apostasía a los jefes de Estado; la obediencia debida por el Estado a la ley divina no es doctrina privada de San Agustín, sino de la Iglesia Católica y la validez de las estructuras temporales depende, inmediatamente, de la ley natural y debe luego ordenarse según la fe y la caridad.<sup>59</sup> Sólo un individualismo de origen protestante puede rechazar la solidaridad confesional en el interior del grupo cristiano y la aconfesionalidad del Estado es sólo una consecuencia de la tesis de que la fe vale sólo en el fuero interno. De ahí que la sociedad política "no puede apostatar sin culpa de la Religión Católica"; esta infidelidad no es meramente negativa (como en el pagano) sino positiva, pues niega la adhesión, voluntariamente, a la verdad revelada.<sup>60</sup>

<sup>55</sup> *Op. cit.*, p. 94.

<sup>56</sup> "La Teología de Caín", *Roma*, X, 44, p. 24, Buenos Aires, 1974.

<sup>57</sup> *Op. cit.*, pp. 30-31.

<sup>58</sup> "Catequesis latinoamericana", *Roma*, VI, 27, p. 9. 1972/3 y "Más sobre Revelación y catequesis", *ib.*, VII, 28, 1973.

<sup>59</sup> "Política y pecado", *Roma*, VII, 31, p. 19, 1973.

<sup>60</sup> *Op. cit.*, p. 23.

## 6. APRECIACION CRITICA

La obra filosófica, pedagógica y teológica de fray Alberto García Vieyra muestra una unidad total desde la primera hasta la última línea y un mismo afán, permanentemente perseguido, de contemplación de la verdad y difusión de la misma entre los demás. Vocación teórica, sin duda, pero simultáneamente, vocación apostólica. En el orden metafísico, sería superfluo si me refiriera a Santo Tomás como a su Maestro esencial, pero no estaría de más recordar que se ve la huella de Cayetano y también la de Juan de Santo Tomás. La meditación renovada de la metafísica tomista tiene también un objetivo crítico que, de modo general, podría designarse como el "mundanismo" del pensamiento contemporáneo, cuyas contradicciones señala con agudeza. Pero ya dije que esto le sirve de fundamento para la solución (que García Vieyra considera urgente) del problema pedagógico, el cual puede ser considerado, en nuestro autor, ya en su aspecto epistemológico, en el cual precisa, aclara y sitúa la pedagogía como subordinada a la moral, ya en su aspecto esencial desarrollando la naturaleza de la educación bajo la luz de los principios del realismo tomista. Todo lo cual le permite proponer una política educativa totalmente coherente con aquellos principios. Me atrevo a sostener que, en el campo del pensamiento católico, la pedagogía propuesta por García Vieyra, es lo más sólido y coherente que se ha escrito.

Pero es en la Teología donde fray Alberto termina por mostrarse tal cual es: nuevamente el mismo afán esclarecedor; de ahí las precisiones sobre la Teología como ciencia en el plano epistemológico y, a su luz, la sostenida reflexión sobre los misterios, precisamente sobre aquellos de que más necesidad se siente en el caótico y secularizado mundo de hoy. Aunque pocas veces o casi nunca lo declare, sus escritos teológicos y místicos miran siempre hacia la circunstancia del hombre hispanoamericano y argentino, tanto cuando se refiere a la oración o a la humildad, o a los dones del Espíritu Santo o la confesionalidad del Estado o, principalmente, al ideal de la vida religiosa. Admirable modestia, verdadera humildad intelectual y coraje de la fe en este fraile dominico, a la vez tan profundamente criollo y en quien se unen armoniosamente el amor a la Iglesia y el amor a la patria. Es que ambos amores, en el fondo, son uno y el mismo. Desde esta perspectiva deben ser leídas sus palabras: "No podemos decir que en los estados occidentales, no hayan visto la verdad religiosa y que no hayan conocido el camino de la Fe. Todos los pueblos europeos, desde el Mediterráneo a Escandinavia, desde Irlanda hasta los montes Urales, son pueblos nacidos en la Iglesia, que deben su vida a la Iglesia. Recibido el Bautismo, construyeron los grandes monumentos que son orgullo de la civilización. También en Hispanoamérica, por gracia de Dios, hemos nacido en la Iglesia de Jesucristo, renovada en Trento y viviente en el ardor de los primeros misioneros españoles y portugueses. Entonces ni unos ni otros, podemos hablar de una infidelidad negativa; la renuncia histórica a la fe, nos vuelve culpables, acreedores de infidelidad positiva. Por tanto, la sociedad civil organizada, o sea, el Estado, en ningún pueblo del occidente cristiano ha podido o puede abandonar sin culpa la fe católica".<sup>61</sup>

ALBERTO CATURELLI

<sup>61</sup> Op. cit., p. 24.