

TEOLOGIA

Domingo Krpan: Homilías de San Basilio Magno sobre los Seis Días de la Creación • Ignacio Andereggen: ¿Es posible el acto de epikeia respecto de la ley natural? • Fernando Ortega: Mozart y Cristo • Ernesto R. Salvia: Las cartas pastorales de Fr. J.A. de San Alberto, obispo del Tucumán (1778-1784) • Néstor T. Auza: Cristianismos y democracia. Un debate teológico-político a mediados del siglo XIX • Crónica de la Facultad • Notas bibliográficas • Libros recibidos •
Indice del tomo XXXI

TEOLOGIA

REVISTA DE LA FACULTAD DE TEOLOGIA DE LA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA

JOSE CUBAS 3543 — BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA

TOMO XXXI — N° 64

AÑO 1994: 2° semestre

SUMARIO

<i>Domingo Krpan</i> : Homilías de San Basilio Magno sobre los Seis Días de la Creación	129
<i>Ignacio Andereggen</i> : ¿Es posible el acto de <i>epikeia</i> respecto de la ley natural?	135
<i>Fernando Ortega</i> : Mozart y Cristo	157
<i>Ernesto R. Salvia</i> : Las cartas pastorales de Fr. J. A. de San Alberto, obispo del Tucumán (1778-1784)	171
<i>Néstor T. Auza</i> : Cristianismos y democracia. Un debate teológico-político a mediados del siglo XIX	193
Crónica de la Facultad	237
Notas bibliográficas	251
Libros recibidos	263
Indice del tomo XXXI	267

HOMILIAS DE SAN BASILIO MAGNO SOBRE LOS SEIS DIAS DE LA CREACION*

Al venerado arzobispo de Cesarea de Capadocia Basilio el Magno (+379)¹ lo conocemos principalmente por sus dos Anáforas Eucarísticas (la bizantina penitencial y la IV del Misal Romano actual)² y por su tratado del Espíritu Santo³. Son las obras donde mejor se nota la pluma del brillante y devoto teólogo. Sus obras restantes igualmente han servido de orientación a pensadores, pastores y pedagogos cristianos. También sus nueve homilías *Peri Hexaeméeron* fueron leídas, admiradas e imitadas por ilustres eclesiásticos y por generaciones de cristianos⁴.

Estas homilías tenían como finalidad presentar una teología y teleología de la Naturaleza y del Hombre. Exponen los seis días de la creación según Génesis 1,1-26. Fueron pronunciadas por el Metropolitano de Capadocia en días de ayuno, esto es en la preparación de la Pascua, de a una o de a dos por día. No se sabe bien en qué año fue esto; según unos autores habría sido mientras el predicador aún era presbítero (entre los años 364 y 370)⁵, según otros, que entreven en ellas una gran preocupación pastoral y una gran autoridad, habrían sido dichas cuando ya Basilio era obispo (entre los años 370 y 379)⁶. El hecho es que fueron suspendidas al llegar a la creación del hombre.

* Ponencia presentada en el *Segundo Encuentro Argentino de Patrología*.

1. Las obras han sido editadas en París por J. Garnier y P. Maran, en tres volúmenes que aparecieron entre 1721 y 1730. Están reproducidas en la Patrología Griega de Migne, en los tomos 29-32.

2. La Liturgia de San Basilio ha sido editada en la Patrología Griega de Migne, Tomo 31 (Cols 1629-1656). Ver: J. GRIBOMONT, *Basilio (liturgia-CPG 2905)*, en: Institutum Patristicum Agustinianum, *Diccionario Patristico y de la antigüedad cristiana*, I, 296; Cristiandad-Madrid, 1991.

3. PRUCHE, B., *Basile de Césarée. Traité du Saint-Esprit*. Texte, trad. et notes. Sources Chrétiennes, 17; Paris, 1947.

4. Están editadas en el Tomo 29 (cols 3-208) de la Patrología Griega de Migne. Edición crítica: S. Giet, *Basile de Césarée. Homélies sur l'Hexaméron*. Texte grec, introd. et traduction. Sources Chrétiennes, 26; Paris, 1949; Segunda edición, revisada y aumentada: Sources Chrétiennes, 26bis; Paris, 1968.

5. Así JOHANNES QUASTEN, *Patrología*, II, p.238; BAC, 217, Madrid, 1977.

6. Ver G. BRIGOMONT, en: Institutum Patristicum Agustinianum, *Diccionario Patristico y de la antigüedad cristiana*, I, 298-299; Cristiandad-Madrid, 1991.

¿Fue esto por la consagración episcopal del autor, o por algún impedimento provocado por alguna enfermedad, o por las preocupaciones pastorales? Nada sabemos a ciencia cierta. Lamentablemente la antropología, hacia la cual se dirigía el predicador, no ha sido formulada.

El metropolitano de Milán San Ambrosio las leyó complacido y a su vez pronunció otras tantas sobre el mismo tema⁷. San Jerónimo las leía y admiraba, Eustacio las tradujo al latín⁸, San Agustín las cita en sus sermones, Casiodoro las hacía leer y meditar por sus monjes, San Isidoro de Sevilla se refiere a ellas con admiración, Santo Tomás de Aquino las cita repetidas veces.

El infrascripto las ha leído buscando en ellas la teología de la Naturaleza, tanto en su aspecto de orden y armonía como en la explosión de la destrucción, del mal y de la muerte. En su exposición en el II Convenio de Profesores de Patrología las ha presentado y comentado. En esta exposición no ha querido detallar el análisis de las fuentes que San Basilio pudo haber usado, porque esto habría hecho infinita la enumeración; ya otros han hecho los estudios debidos y en la bibliografía que acompaña las ediciones críticas está todo anotado.

En la *primera Homilía* San Basilio plantea el principio que seguirá hasta el final: Dios ha creado el universo con todas sus cosas y orden, tal cual lo dice la Sagrada Escritura. Conformándose con el enunciado bíblico, no trata de demostrarlo; jamás formula una teología puramente natural. Esta actitud se comprende en los santos y en los místicos, pero aparece mucho más en los Padres de Capadocia, quienes nunca presentan claramente la distinción entre Naturaleza y Gracia; según ellos el hombre fue creado con la naturaleza humana ya revestida y enriquecida por la gracia ¿por qué habrían de ver entonces en la creación algo puramente natural? Según la Sagrada Escritura, el orden del mundo (visto por los helenos como cosmos-armonía, a distinción del chaos-desorden), es obra de Dios. A lo largo de las Homilias su autor describe el orden del mundo querido por el Creador; así se excluye también el Destino ciego de los paganos y todo tipo de dualismo.

7. Se trata del tratado *Haexaemeron*, que comprende también nueve homilias predicadas durante una Semana Santa entre los años 386 y 390. Para la composición de esta obra San Ambrosio se sirvió de la de San Basilio que comentamos. Edición: Patrología Latina de Migne, Tomo 14 (Cols 133-288).

8. Esta traducción se conserva en la Patrología Griega de Migne, Tomo 30 (Cols 869-968).

Para comprender la creación y la armonía existente en ella es necesario un corazón puro; así Moisés pudo hacerlo porque abandonó todas las vanidades de Egipto. Es lugar común en los autores eclesiásticos helenos que para conocer a Dios en la *theoria*-visión, cuyo primer estadio es la fe, se necesita el corazón—unidad profunda del ser humano— libre de las pasiones que es la *ataraxia*.

Los ateos, por no admitir a Dios creador, afirman que los seres vivientes provienen de los cuatro elementos: tierra, calor, agua y aire. Se debe investigar con sinceridad quién ha dado al mundo el comienzo de la existencia: es Dios quien ha dado origen a todos los seres vivientes. El mundo tiene comienzo en el tiempo, es creado, así dice la Escritura, y tendrá su fin. Pero muchos estudiosos no lo quieren reconocer. Dios ha creado todo no por necesidad sino por su bondad, sabiduría y poder, y todo, la tierra y todo el firmamento, se sostiene por la omnipotencia divina. La tierra es el centro del universo. Nótese que en los textos litúrgicos bizantinos hay frecuentes frases con estos mismos términos, y es un hecho histórico que el ritual de la “iglesia grande” —la Catedral de Constantinopla— ha incorporado muchos elementos provenientes de Cesarea de Capadocia, cuyo autor es San Basilio. Este ritual se generalizó posteriormente en el Imperio Romano Oriental y también en algunas regiones de Occidente. Concluye esta Homilía con una consideración religiosa: no hay que averiguar tanto; glorifiquemos al Arquitecto ilustre por la sabiduría y habilidad que emanan de sus obras; que la belleza y magnificencia del mundo nos lleven a considerar la belleza y grandeza del Creador (ver Sab 13,5).

En la *Homilía segunda* trata de la creación de la luz, día primero. Aquí no viene al caso analizar los conocimientos cosmográficos del orador, que él utiliza sólo relativamente. Es interesante cómo ha armonizado sus datos científicos con las afirmaciones de la Escritura. Según el autor la tierra era informe e invisible⁹ porque la cubrían las aguas. Dios hizo la luz que es anterior a los astros, era la luz primitiva. Luego en la Homilía cuarta expone un razonamiento justificativo de esta afirmación.

Aquí enfrenta el grave problema del mal en el mundo. El mal —o kakós— no tiene su origen en sí mismo, lo que dirían los maniqueos y los gnósticos dualistas. No proviene de Dios, que es la bondad

9. San Basilio Magno, como otros Padres, depende de la traducción griega del Antiguo Testamento (LXX), que en Gn 1,2 traduce por “aóratos=invisible” la palabra hebrea “tohu=caos, informe”.

misma. No es un ser vivo ni animado, sino una disposición del alma contraria a la virtud y proveniente de un despreocupado abandono del bien. Proviene también de la naturaleza misma, como la vejez y la enfermedad, o de causas fortuitas, como si alguien camina en una plaza y topa con un perro furioso; también proviene de nuestro desenfreno y pasiones. El mal es la privación del bien.

En la *Homilía tercera* —como lo volverá a hacer en la novena— critica severamente a los intérpretes alegoristas de las Escrituras, quienes en sus explicaciones “interpretan una planta o un pez como se les ocurre”; se deben leer las Escrituras tal cual han sido escritas. Es extraño que Basilio sea tan enemigo de la interpretación alegórica, tan usada por los teólogos de Capadocia contemporáneos de él. Se deberá al fastidio con los intérpretes alegoristas que vuelan demasiado y se alejan del significado de los textos sagrados. Advierte también contra los antropomorfismos que acaban por tergiversar los textos.

La *Homilía cuarta* es todo un poema sobre la armonía y belleza de los mares, ríos y tierra firme. Amonesta frecuentemente sobre el trasfondo de sus descripciones, que son el poder y la majestad de Dios que ha ordenado todas las cosas.

La *Homilía quinta* expone la creación de los vegetales. Comienza la exposición con su constante advertencia: los idólatras creen que el sol hace germinar las plantas, pero es Dios quien hace germinar toda planta viviente; así prepara todo para el hombre que habrá de crear. La vida vegetal también nos hace recordar lo pasajero de la vida, “como la flor y la hierba del campo” (Is 40,6-8), y nos recuerda a Dios. Las diversas especies las ha creado Dios. La fruticultura misma es también imagen de la vida humana, según las comparaciones evangélicas. Las plantas venenosas, si bien son tales, sirven sin embargo de diversos remedios.

Es notable también que San Basilio utilice pocas fábulas en sus exposiciones, si bien en su tiempo la ciencia se confundía con éstas. Así, en este caso, afirma que las espinas fueron dadas a los hermosos rosales posteriormente a la creación de éstos, para que al tocarlos sintamos algún dolor.

La *Homilía sexta* comienza afirmando que Dios nos habla por sus obras sin enigmas. El orden bíblico de la luz creada antes de las luminarias lo explica por la omnipotencia divina, por la cual el Creador puede separar los accidentes de su respectiva sustancia, lo que nosotros no podemos hacer. El sol y la luna nos señalan los acontecimientos de la naturaleza. Luego, con mucha lógica, niega todo valor objetivo a la astrología y a las brujerías. Expone también con

lógica que el sol es infinitamente mayor que lo que percibimos a simple vista.

En la *Homilía séptima* expone el orden y sentido de la creación de los reptiles y pájaros. Parecería que no sólo por ver la armonía del mundo animal, sino considerando la sabiduría divina deduce la teleología de la naturaleza.

La *Homilía octava* repite su afirmación constante sobre el origen de la vida: los seres vivos superiores nacen de la tierra, no por los elementos naturales sino por la palabra de Dios. Todo lo natural tiene su orden, y hasta las calamidades como la langosta, castigo divino, son equilibradas por Dios, que detrás de la plaga envía a los pájaros que las devoran.

La *Homilía novena* comienza con otro reproche a los alegoristas, y luego considera las teorías existentes sobre la forma de la tierra: plana, cilíndrica o esférica da igual: Dios es su autor.

“Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza”: con el verbo y el pronombre en plural el orador deduce que aquí se trata de la Trinidad, cuyas personas son por lo tanto iguales entre sí. Con esto ataca violentamente a los judíos y a los herejes anomeos, negadores de la Trinidad. El singular del verbo “hizo Dios al hombre...” indica la unicidad divina, y con esto ataca el politeísmo helénico.

Hasta aquí el Metropolitano de Cesarea de Capadocia. Aquí acabaron las Homilías¹⁰, dejando trunco el tema de la creación del hombre, y consecuentemente la antropología, a pesar de que la novena finaliza con la promesa de que después seguirá otra Homilía sobre el hombre como imagen de Dios.

A modo de comentario a las Homilías, cuyo análisis ya tantos han hecho, es digno de hacer notar ciertas características.

El autor ha expresado primordialmente su fe en Dios uno y trino, fe que le hace ver el principio, fin y sentido de la creación. Conoce a Dios según el dogma cristiano, y así no quiere hacer ninguna teología natural. Para los teólogos capadocios la gracia ya se da a la naturaleza humana en la creación, de modo que sería absurdo pretender aislar una “naturaleza pura”. Tampoco hay lugar para una teología sin la revelación.

10. No deben ser tenidas por auténticas otras dos Homilías que se han presentado como continuación de las nueve primeras, y que tratan sobre la creación del hombre (Patrología Griega de Migne, Tomo 30, Cols 9-72). Ver: A SMETS Y M. VAN ES-BROECK, *Basile de Césarée. Sur l'origine de l'homme (Hom. X et XII de l'Hexaméron)*, introduction, texte critique, traduction et notes. Sources Chrétiennes 160; Paris, 1970.

El conocimiento de las ciencias naturales del autor es completo para su época. Acepta toda ciencia, en la cual ve el conocimiento de las obras de Dios, sean éstas como fueran; por ejemplo la forma de la tierra (aunque las comparaciones sean odiosas, sea lícito comparar a San Basilio con los teólogos de Salamanca en la ridiculización de Cristóbal Colón). Para su fe no hay obstáculo alguno en el conocimiento objetivo de la naturaleza. Con su característico lenguaje rico y hermoso, con imágenes vivísimas, expuso sus conocimientos para indicar en el Cosmos el plan de Dios. Muchos autores antiguos se han inspirado en las Homilías, lástima que nadie las pudo continuar, como habría querido San Gregorio de Nisa¹¹, hermano del autor.

Domingo Krpan

11. La obra de San Gregorio de Nisa, titulada *De hominis opificio*, tuvo como finalidad completar el comentario de San Basilio. Se encuentra en el Tomo 44 (cols 125-256) de la Patrología Griega de Migne. Este mismo texto, con algunas correcciones, traducido al francés y con notas de J. Daniélou, fue editado por J. Laplace (*Grégoire de Nysse. La création de l'homme*; Sources Chrétiennes, 6, Paris, 1943).

¿ES POSIBLE EL ACTO DE *EPIKEIA* RESPECTO DE LA LEY NATURAL?

El objeto del presente artículo es principalmente especulativo. Se dirige a comprender un aspecto esencial de la vida humana con la ayuda del *Doctor Común* de la Iglesia, Santo Tomás de Aquino, pero atendiendo sobre todo a la propia realidad. Por eso se prestará especial atención a los modos de entender los mismos temas tratados por parte de los grandes autores que determinaron la cultura y la vida concreta de los hombres en la modernidad contemporánea. Se trata, pues, de un estudio de filosofía y teología moral que, sin dialogar directamente con las posiciones teológicas contemporáneas en este campo, pretende hacerlo en cambio, de modo radical, con las concepciones filosóficas fundamentales que a veces las inspiran.

Recordemos la situación del tratado de la ley en la I-IIae de la *Suma Teológica*. El centro hacia el que se dirige todo el tratamiento del tema es la gracia; también la *ley nueva o Evangelio* es secundaria respecto de ella. El texto de la cuestión 90 nos presenta una primera definición, que será perfeccionada en adelante: la ley es una cierta regla y medida de los actos humanos¹. Santo Tomás no reduce los términos de la cuestión a una dimensión cuantitativa². Cuando en la concepción metafísica clásica se trata de esta medida no es cuestión de algo exterior, sino de la esencia misma de las cosas. Significa su certeza.

Le ley es la precisión de los actos no como algo puramente reflexivo o intencional “abstracto”, sino como algo real, que está en ellos mismos. Lo cual es contrario a nuestra concepción espontánea de ley, calcada sobre la de la cultura contemporánea. Podemos resumir nuestra posición inconsciente de fondo con la ayuda del pensamiento kantiano. “Las categorías son conceptos que prescriben *leyes a priori* a las apariencias y a la naturaleza como un conjunto de todas las apariencias... pero no son deducidas de la naturaleza”³.

1. S.Th. I-II, q.90, a.1.

2. Debemos recordar que para la metafísica clásica los números son algo más importante que para nuestra cultura: tienen un valor más profundo que viene, históricamente, desde los pitagóricos, continúa con Platón y Aristóteles, permanece en los estoicos, neoplatónicos, en la filosofía medieval, y renace en el *Renacimiento*.

3. KANT, I., *Crítica de la razón pura*, § 26. Cfr. KANT, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe herausgegeben von

Para Santo Tomás la ley es un *modo de ser* preciso de los actos humanos no meramente estático, sino con energía causal. La razón no mueve en el sentido de la causalidad eficiente sino en el sentido de la causalidad final. Mueve *atrayendo*. Este modo de moción es más profundo que el del producir. La creación misma, metafísicamente, en su dimensión más honda no es sólo, ni principalmente, un producir, sino un atraer hacia Dios. Y aquí, sobre todo, radica su condición teologal. En el atraer hacia la causa final está *incluido* desde luego, el producir propio de la causalidad eficiente.

Es que la razón, en la concepción del realismo tomista, es realidad muy verdadera. El hecho, pues, de que los actos humanos en su parte principal estén puestos en la razón humana no es sorprendente, porque ésta es más existente que cualquier otra parte del hombre, a la que la ley ordena asimismo, participándose en ella. Todo el hombre, según Aristóteles, podía ser llamado «intelecto». No olvidemos que la realidad espiritual es siempre más real que la corporal, y la «contiene» para nuestro Santo⁴. La ley, pues, se refiere a los actos humanos que están en la mente —aunque no sólo allí—, e implica una operación de la persona en cuanto tal. Al ser medida, la ley es *un principio*, aunque hay otros principios, como la voluntad, la afectividad, etcétera. Más aún, la razón como primer principio pide que los otros principios sean respetados y seguidos consecuentemente⁵.

Se trata, en la concepción tomista de la razón, de los dos aspectos: el objetivo y el subjetivo. Lo inteligible en acto es el intelecto en acto, como en Aristóteles⁶. Lo cual es así no solamente para lo inteligible,

SCHMIDT, Raymund, mit einer Bibliographie von Heiner Klemme, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1993. [Transz. Ded. d. reinen Verstandesbegriffe (nach Ausg. B)], p.183 b.

4. Cfr. In IV Sententiarum, d.44, q.1, a.2, c.a.: "Quidquid in partibus corporis apparet, totum originaliter, et quodammodo implicite, in anima continetur."

5. Debemos tener cuenta aquí una doctrina fundamental, la de la distinción entre la razón y el intelecto. Es éste una perfección de la razón pero no indica una potencia diversa de ella, sino el estado de tranquilidad de lo que ha alcanzado el fin. Es más importante la «visión» o entendimiento que el razonar, o sea el moverse para entender. Nosotros, en cambio, culturalmente, identificamos la vida intelectual con el razonar como movimiento. Santo Tomás, siguiendo a los neoplatónicos y a Dionisio Areopagita decía que el razonar es una imperfección, propia del que está en sombras. La razón surge en la sombra del intelecto; es como un intelecto oscurecido. Cfr. In I Sententiarum, d.25, q.1, a.2, ad 4: "...Obumbrationem intellectualis naturae, ut dicit Isaac quod ratio oritur in umbra intelligentiae. Quod patet ex hoc quod statim non offertur sibi veritas..." Cuando los medievales hablan de razón en general, normalmente, incluyen los dos: razón e intelecto, pero *subrayan la presencia participada del intelecto en la razón*. Lo que diremos más adelante acerca de la imperfección de la universalidad del pensamiento humano tiene aquí su raíz. Cfr. De Veritate, q.15.

6. Cfr. In Libros De Anima L.3, 1.9 n.5: "Si accipiamus intelligibilia actu, idem est

sino también para lo sensible. La razón es entendida, en Santo Tomás, como lo que es conocido y también como la capacidad de conocer. La ley es una plenitud de los actos humanos como algo de tal rica razón *en acto*. Para nuestro Santo la «razón» es lo luminoso de la realidad, pacífica, ordenada, en la cual las cosas tienen sus contornos precisos. Esta distinción exacta no sólo está en la razón humana, sino también, y por lo mismo, en las cosas. Lo cual significa, en el caso del hombre, que está en el intelecto, y, derivadamente, en todo el resto, hasta en su propia carne⁷.

La razón práctica, en la que con rigor está puesta la ley para el Aquinatense, implica una *consideración* —en sentido etimológico—, diversa de la teórica; una cosa es contemplar la realidad y otra conocer los principios que nos empujan a realizar estos actos humanos a modo de finalidad, que es el modo en el que principalmente se realizan los actos humanos como tales. Hay una plenitud de la razón, entonces, según la cual todo el resto que conforma la persona está dispuesto “políticamente”⁸. Esta es la ley de la razón práctica. El acto bueno, recordemos, es aquél según el cual todas las dimensiones humanas están ordenadas a la realidad más profunda de la persona, que depende de la razón.

Pero hay otro elemento: la comunidad, no explicado en lo aclarado hasta ahora respecto de la ley, la cual está dirigida precisamente al *bien común*. Tendemos, por el influjo de la cultura ambiental, a concebir la ley como algo *general*, universal: la ley es igual para todos. Más aún, subrayamos que la ley es más ley cuanto más genérica es. Esta concepción no responde al bien común al cual se refiere Santo Tomás como núcleo fundamental, causal, de su realidad. Este bien

intellectus et quod intelligitur”. L.3, 1.13 n.2 “Sensus in actu, et scientia vel intellectus in actu, sunt scibilia et sensibilia in actu”.

7. Para entender este punto mejor, podríamos recordar la visión renacentista, que Santo Tomás anticipa desde la herencia neoplatónica y patristica: el hombre es un microcosmos. Cfr. In Dionysii de Divinis Nominibus, c.1, 1.3; c.4, 1.5; c.4 1.6: “Non solum ex Pulchro sunt mansiones rerum in seipsis, sed etiam communionem omnium in omnibus secundum proprietatem uniuscuiusque; non enim uno modo omnia sunt in omnibus, sed superiora quidem in inferioribus participatione, inferiora vero in superioribus excellenter.” En él se repite lo que sucede en el mundo entero. A la ley corresponde principalmente que sea principio de los actos humanos. Como principio, en último término está la beatitud. Se requiere, por tanto, que la ley tenga relación con la beatitud, que ilumina, por medio de ella, toda la vida humana como su última «razón». La más verdadera de las realidades humanas es la dirigida a la beatitud; no puede estar ausente como fin directo o indirecto, y por tanto como constitutiva, en ninguna ley que sea digna de tal denominación.

8. Cfr. ARISTOTELES, *Política*, Libro I: Sententia libri Politicorum, L. 1, L. 3, n.64.

significa algo existente. Una comunidad de personas en su plena realidad. La ley, porque es perfección de la razón, se refiere no sólo al individuo, sino a él en relación con todos los otros, y con todo el orden del universo, que es un bien.

El sujeto de la metafísica es el ente *común*, el ente en cuanto ente, que no es algo meramente pensado⁹; es real por excelencia. Del mismo modo, en la razón práctica tenemos que ver el bien *común*, que es real, que influye en el bien de cada persona, y lo incluye¹⁰.

Sin el bien de la gracia no hay *connaturalidad suficiente para captar el bien pleno del universo*. Porque la gracia —en sentido último— incluye la caridad como amor no sólo a Dios, sino a los hombres *en Dios*, que engendra el verdadero y pleno conocimiento —especialmente en el don de Sabiduría del Espíritu Santo— de las cosas divinas y humanas¹¹. Así, la sabiduría práctica de la ordenación de la vida hacia el bien común es más difícil de alcanzar sin la comunicación de la gracia que cualquier conocimiento especulativo, y aún que la mera adhesión a las verdades de fe.

Bien común no es lo mismo que el bien general. Es necesario eliminar esta concepción de la ley centrada en la generalidad objetivista, a la que nos referimos al principio. Es que nuestros conceptos no son válidos porque son *generales*, sino porque reflejan —y son— la realidad. La universalidad no es en el hombre sólo una perfección, sino también —en otro aspecto— una imperfección. Dios no piensa así¹².

9. Cfr. el *Proemio del Comentario de Santo Tomás a la metafísica de Aristóteles*.

10. La ley mira a la persona en su perfección, en cuanto tiene que ver con todos como parte de algo ordenado, de una sociedad. Se refiere, pues, a los actos humanos de la persona que está en *comunidad*. Por la comunidad la vida humana se cumple en plenitud. El concepto de comunidad está muy ligado al de *comunicación*, uno de los más importantes de toda filosofía y la teología de Santo Tomás, porque se refiere a la donación del ser en la creación. Cfr. *Summa contra Gentiles*, L.I, c.37, n.5: "Communicatio esse et bonitatis ex bonitate procedit. Quod quidem patet et ex ipsa natura boni, et ex eius ratione. Naturaliter enim bonum uniuscuiusque est actus et perfectio eius. Unumquodque autem ex hoc agit quod actu est. Agendo autem esse et bonitatem in alia diffundit." La comunicación del ser a nivel teológico no es otra cosa que la donación de la gracia. Esta comunicación nos permite entender el sentido cabal de la comunidad de los hombres. En la comunión con Dios nuestra personalidad es descubierta y desarrollada en modo inmensamente más amplio que naturalmente. Así también descubrimos la noción de bien común en la apertura teológica a las tres divinas Personas. Si, como es concebida en la actualidad, la ley tiende a ser un ordenamiento extrínseco de la sociedad, es justamente porque no se ve esta noción. Y es que no se puede tener la idea de bien común en modo claro sin la visión teológica.

11. Cfr. In Isaiam Expositio c. XI. In I Ad Corinthios Expositio II, 15; 1.3n. 118. S. Th. II-II, q. 45, a.1. S. Th II-II q. 45, a.2 ad 2. In B. Dionysii De Divinis Nominibus Expositio c. II, 1.4 n.192. Si la causa de la Sabiduría como don es la caridad, entonces la caridad es superior a la Sabiduría. Como lo es también a la fe. S. Th II-II, q.23, a.6.

12. Recordábamos ya a Kant y la ley a priori. Antes de continuar podemos

En la base del pensamiento dialéctico está la contraposición entre *ley genérica* y la fatalidad de la ambivalencia. La oposición entre lo general y el fondo misterioso —confuso, negativo— es lo que refleja nuestro pensamiento no redimido por la gracia¹³.

Es evidente que la generalidad de la ley así concebida no responde al bien común de la comunidad¹⁴. La comunidad es, en cambio, un profundo orden, unidad de las cosas que son distintas. Orden implica contraposición, o mejor, lo contrario, a la fatalidad de la ambivalencia

referirnos también a nuestro modo de pensar a veces inconsciente con la ayuda de un gran investigador del inconsciente. Sigmund Freud —una de las fuentes principales de la posición posmoderna—, en *Totem y Tabú*, de modo filosófico ingenuo refleja la realidad humana que tenía delante, la del hombre caído. Según el psicólogo en la “mitología cristiana” el pecado original deriva de una ofensa cometida contra Dios Padre. Si Cristo ha liberado los hombres del pecado original con el sacrificio de la propia vida, se debe concluir que este pecado consistió en un homicidio, pues, en efecto, según “*La ley del talión*” profundamente radicada en el espíritu humano, un homicidio puede ser expiado sólo con el sacrificio de otra vida. así en el cristianismo la humanidad confiesa francamente la acción delictiva primitiva. La reconciliación con el padre que proclama pone de manifiesto “*la fatalidad psicológica de la ambivalencia*”. Con el mismo acto, el hijo, que ofrece al padre la expiación más completa, realiza su deseo contra el padre. Deviene él mismo Dios en lugar del padre. La religión del hijo se sustituye a la religión del padre. Cfr. S. FREUD, *Totem y Tabú*. Cfr. *Obras completas*, XIII, Buenos Aires, 155-156. En este pensamiento se muestra el inconsciente del hombre contemporáneo. El autor lo expresa “teológicamente”. Hay en él una concepción ética y una concepción de la ley muy difícil de quitar de nuestra propia mente. Semeja a la ley del talión; que se encuentra hondamente establecida en el espíritu humano, según el propio testimonio del psicoanalista de Viena. Interesa la consideración de esta ley porque es generadora de un modo de pensar que se ilustra en el texto de Freud, pero que rige culturalmente también, y más, en nuestra época. Se trata de un pensamiento verdaderamente a priori. Este encuentra siempre delante una contraparte y es la que se indica en “*la fatalidad psicológica de la ambivalencia...*” Cfr. *Ibidem*. De este modo se pone más en claro el origen humano del pensamiento dialéctico, que se relaciona con la formulación deficiente, rebajada, temporalizada y materializada, del principio de no contradicción, que pretendidamente “supera”: aquí está la conexión entre el ser y el tiempo (Heidegger), según la cual hay aspectos distintos y contrarios de lo real que subsisten, *al mismo tiempo*, en algo que sólo puede ser el mundo material captado por la humanidad distorsionada.

13. FOUCAULT, Michel, *La pensée du dehors*, Paris, 1986, trad. esp. *El pensamiento del afuera*, Valencia 1989, 45-46 (Punto 4: ¿Dónde está la ley, qué hace la ley?) 39: “Mucho más que el principio o la prescripción interna de las conductas, ella (la ley) es el afuera que las envuelve, y por ahí las hace escapar a toda interioridad; es la noche que las limita, el vacío que las cierra, devolviendo, a espaldas de todos, su singularidad a la gris monotonía de lo universal, y abriendo a su alrededor un espacio de malestar, de insatisfacción, de celo multiplicado. De transgresión también... (Esta) no hace otra cosa más que reforzarla en su debilidad, —en esa volubilidad de la noche, que es su irresistible, su impalpable sustancia”. Cfr. *ibidem*, 45-46 (Punto 7: el compañero). 64-65. Cfr. también MICHEL FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard 1966, trad. esp. *Las palabras y las cosas*, México 1977. 351.

14. Así lo señalaba claramente Alfred Adler contraponiéndose de modo frontal a Freud.

de Freud, a la transgresión y la diabólica noche sustancial de Foucault. Ese, el bien común, es el corazón verdadero de la ley en el hombre, y no la generalidad como contrapuesta a la supuesta "realidad" ambigua y oscura (que no es sino el corazón del hombre caído).

La ley natural es algo que está ya en la parte más elevada de nosotros, *en el intelecto agente*; el cual no es una mera luz genérica trascendental que ilumina los fantasmas. En él está la ley eterna participada, y por tanto está la realidad nuestra y la menor que nosotros en su principal consistencia. Es el centro del hombre, su corazón; y, a través del hombre, corazón y motor de toda la realidad del cosmos material. Así la concepción tomista resulta ser profundamente concordante, o idéntica en lo más hondo, con la agustiniana, como el mismo Santo Tomás hace notar con sus abundantes citas del Doctor de Hipona. Las ideas participadas en la mente del hombre no son sólo teoréticas sino también prácticas, y éstas son también participación de la razón divina¹⁵. Pues la razón práctica, como dijimos, es verdadera razón, participación de la mente de Dios, que penetra el corazón. La teología es esta luz en plenitud estampada en la mente del hombre.

El drama fuerte de la vida humana está en la contraposición entre la luz y las tinieblas, y no en la conflictividad de la que habla Freud, y, en el fondo, todo el idealismo; se puede salir de esa contraposición, pero sólo con la gracia divina, que plenifica y vigoriza la ley. La ley nos hace buenos en este sentido. Bueno es el ser del hombre en plenitud desarrollado en las virtudes. No es algo teórico *aplicado*. Por el contrario, la ley nos induce, nos empuja hacia el bien produciendo hábitos buenos. Inducción no es organización desde fuera o "pensamiento del afuera" (Foucault) que nos constituye. El efecto de la ley es así la virtud¹⁶, y no un comportamiento extrínseco. Las virtudes son como emanaciones de la persona, como signos del alma producidas por la ley que en ella opera.

Santo Tomás explica el caso de la ley hecha por quien es malo; es una ley mala como ley, limitada, deficiente, que no produce bondad. La "ley de la concupiscencia"¹⁷, la más profundamente mala, es la manifestada, en última instancia, por la ley del talión. Su «racionalidad», muy bien entendida, la expresan Hegel, Heidegger, Freud, Foucault...

15. Cfr. S. Th I, q.84, a.5: *Utrum anima intellectiva cognoscat res materiales in rationibus aeternis*.

16. S. Th. I-II, q.92, *De effectibus legis*, a.1: *Utrum effectus legis sit facere homines bonos*.

17. S. Th. III, q.31, a.7.

Santo Tomás establece un paralelismo entre razón práctica y la especulativa. Los principios de la razón especulativa producen el asentimiento. En la razón práctica la ley produce ciertos actos que hacen al hombre bueno. La ley se constituye como tal perfectamente con su promulgación concreta, visible. La ley verdadera no es ley meramente a priori. En la promulgación está lo material de las cosas sensibles y por tanto del hombre. En los sacramentos de la Iglesia y en las Escrituras tenemos la promulgación de la ley del modo más perfecto posible¹⁸.

Se presenta la importante cuestión de la diferencia entre los preceptos —o leyes— positivos y los negativos. Nosotros, hombres contemporáneos, tendemos a centrar nuestra concepción de la ley en esta universalidad genérica de la razón moderna, y por ello no la entendemos en plenitud sino como contrapuesta a otra realidad, que, en definitiva, sería la más auténtica. Pero analicemos más profundamente.

La afirmación es más extensa que la negación. Hay en esta verdad una concepción metafísica honda. No podemos saber de Dios qué cosa es sino qué cosa no es; el fundamento de lo cual se participa a toda la realidad. Las cosas creadas en cuanto creadas tienen como propio —aunque no solamente— el no ser Dios, y esto se refleja en todas sus dimensiones. La negatividad no es el constitutivo de Dios; como tal, está en la creación. Pero puede decirse con verdad que en Dios hay algo que es participado en la creación con un aspecto de negatividad; por ejemplo la distinción de las normas del actuar, la distinción entre las personas mismas. Estas distinciones son todas afirmativas desde el punto de vista del ser, son de Dios, provienen de su bondad. Es algo que no podemos conocer adecuadamente en El; sí podemos conocer adecuadamente sus efectos. Estos, por el hecho mismo de ser efectos, tienen algo de limitación, de negatividad, porque no son Dios. Cuando esta captación es absolutizada nos encontramos con el núcleo del pensamiento idealista. Para Hegel, por ejemplo, lo negativo es el motor de la dialéctica¹⁹.

¿Por qué, en realidad, los preceptos negativos son más numerosos? ¿Por qué son más universales que los afirmativos? ¿Por qué comandan siempre y para siempre? En la base de estas afirmaciones está la

18. S. Th. I-II q.92, a.2, c.a.: *Utrum legis actus convenienter assignentur*.

19. HEGEL, G.W.F., *Ciencia de la Lógica*, trad. esp. Buenos Aires 1976, Tercera parte, tercera sección, tercer capítulo: *La idea absoluta. Wissenschaft der Logik* (F. Meiner), Hamburg 1975, herausgegeben von G. LASSON, zweiter Teil, dritter Abschnitt, 3. Kapitel, die absolute Idee.

profundidad de la creación divina; desde la consideración de la creación se ve claramente que las cosas no son Dios. El hecho de ser algo afirmativo es un regalo. Lo expresado en la afirmación es don, es algo que Dios nos da, y que *no* debía darnos, ya en el orden natural. Por eso supera lo que es propio de la creación. La negación es más exacta porque es proporcionada a ella, pero la afirmación tiene que ver con algo que supera la condición creada. En el orden de la naturaleza somos hechos para Dios; por tanto, en el alabar a Dios desde ella, y más en el respetar al Padre —que corresponde a la sobrenaturaleza—, hay algo que supera nuestra mente, porque en ello encontramos los signos de la divinidad, de nuestro origen y destinación superior, del *algo más* del cual provenimos.

El ser y la esencia (naturaleza) no son *ante todo* en sí mismos el *no ser Dios*, sino algo positivo, una participación del ser divino, que es la realidad absoluta y plena. Por lo tanto, en todo acto —proveniente de nuestro ser y de nuestra naturaleza— de respeto y alabanza a Dios vamos más allá de la condición creada en cuanto creada, porque en ello se encuentran los vestigios de nuestro origen divino. Ningún acto de alabanza a Dios es adecuado a Dios; ningún acto de respeto al Padre es adecuado a todo lo que recibimos del Padre y por tanto ningún precepto universal puede alcanzar lo que se alcanza en el precepto positivo (su reflejo está en el cuarto mandamiento)²⁰. Los preceptos negativos son universales no porque se refieran a la realidad más perfecta, sino porque son adecuados a nuestra creaturalidad, los otros tienen que ver con algo más, con nuestra destinación, que es, cuando Dios lo quiere, *pre-destinación*.

Si entramos directamente en la consideración de la ley natural, en primer lugar, es necesario traducir provisionalmente algunas afirmaciones de Santo Tomás, porque cuando leemos la expresión «ley

20. S. Th., I-II, q. 100, a. 1 *Utrum praecepta decalogi convenienter tradantur*, ad 1: "Semper ad affirmationem sequitur negatio oppositi, non autem semper ad negationem unius oppositi sequitur affirmatio alterius. Sequitur enim, si est album, non est nigrum, non tamen sequitur, si non est nigrum, ergo est album, quia ad plura sese extendit negatio quam affirmatio. Et inde est etiam quod non esse faciendum iniuriam, quod pertinet ad praecepta negativa, ad plures personas se extendit, secundum primum dictamen rationis, quam esse debitum ut alicui obsequium vel beneficium impendatur. Inest autem primo dictamen rationis quod homo debitor est beneficii vel obsequii exhibendi illis a quibus beneficia accepit, si nondum recompensavit. Duo autem sunt quorum beneficiis sufficienter nullus recompensare potest, scilicet Deus et pater, ut dicitur in VIII *Ethic...* Et ideo sola duo praecepta affirmativa ponuntur, unum de honoratione parentum; aliud de celebratione sabbati in commemorationem divini beneficii".

natural» no entendemos tal vez lo que él pensaba²¹. En un lenguaje contemporáneo podríamos definirla como una *estructura inteligible real de los actos humanos en cuanto humanos*. Con la palabra «inteligible» entendemos inmediatamente algo contrapuesto a lo real, lo cual no es lo que quiere manifestar nuestro autor. Al referirse al ente inteligible se refiere al ente real. La ley natural corresponde al hombre en cuanto racional y esto no es en absoluto contrapuesto a lo real. Se trata de la realidad humana considerada operativamente en su propio ser.

Ley natural significa un modo de ser de esa realidad que se desarrolla desde dentro, espontáneamente, con una energía propia. Aquí continúan los análisis del Aquinatense. Luego de tratar acerca de si la ley natural es un hábito²², habla, bíblicamente, de ley de la concupiscencia; la cual nos obliga a actuar, en cierto modo, en contra de Dios. La ley natural nos constituye en la realidad al modo humano; es decir, al modo según el cual el hombre es patrón de sus propias operaciones, pero podemos actuar en contra de sus principios. Más aún, podemos disturbar más la realidad práctica que la especulativa, porque por el pecado original somos heridos más en la voluntad que en el intelecto.

Ciertamente en esta ley hay diversos niveles: son niveles de *comunidad* como los hay en los principios especulativos. Los primeros principios en el orden práctico son más conocidos, y lo son por más personas como lo son los especulativos.

La ley natural, ¿comprende muchos preceptos o uno solamente?²³

21. El término no es una invención suya, se halla en la y tradición escolástica anterior. Cfr. PETRUS LOMBARDUS, *Liber Sententiarum*, Liber IV. Dist. 11. Cap. 11. (Quarracchi) p. 240, n. 2: "Christus autem venire noluit antequam homo de lege naturali et scripta convinceretur quod neutra iuvare posset". Santo Tomás usa más la expresión *ley de la naturaleza* (lex naturae) que *ley natural* (lex naturalis).

22. S. Th., I-II q. 94 a. 1, c.a.

23. S. Th I-II, q. 94 a. 2: "Praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam, utraque enim sunt quaedam principia per se nota, dicitur autem aliquid per se notum dupliciter, uno modo, secundum se; alio modo, quoad nos. Secundum se quidem quaelibet propositio dicitur per se nota, cuius praedicatum est de ratione subiecti, contingit tamen quod ignorantia definitionem subiecti, talis propositio non erit per se nota. Sicut ista propositio, homo est rationale, est per se nota secundum sui naturam, quia qui dicit hominem, dicit rationale, et tamen ignorantia quid sit homo, haec propositio non est per se nota. Et inde est quod, sicut dicit Boetius, in libro de *Hebdomad.*, quaedam sunt dignitates vel propositiones per se notae communiter omnibus, et huiusmodi sunt illae propositiones quarum termini sunt omnibus noti, ut, omne totum est maius sua parte, et, quae uni et eidem sunt aequalia, sibi invicem sunt aequalia. Quaedam vero propositiones sunt per se notae solis sapientibus, qui terminos propositionum intelligunt quid significant: sic ut intelligenti quod angelus non est

Los principios son los que el intelecto tiene como objeto; algunos principios se conocen por sí: aquellos en los que el predicado está incluido en el sujeto. Todos los principios se refieren a Dios, y de él vienen, aunque no los conocemos con claridad en esta condición suya, porque no conocemos lo que es Dios²⁴. De las cosas creadas conocemos los principios proporcionalmente, y éstos son los principios negativos prácticos: no robar, no fornicar. Es decir que respecto de la conciencia son más claros, no más importantes. Los principios negativos son más exactos que los positivos por un defecto de la realidad creada y de nuestra mente. Pero es necesario tener cuenta, también, como vimos, que la negatividad no es sólo una falta de valor, un límite, sino que expresa imperfectamente algo que en Dios está perfectamente. La negatividad de los principios morales manifiesta algo que hay en la

corpus, per se notum est quod non est circumscriptive in loco, non est manifestum rudibus, qui hoc non capiunt. In his autem quae in apprehensione omnium cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis, et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur in IV *Metaphys...* Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus, omne enim agens agit propter finem, qui haet rationem boni. Et idea primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana. Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae. Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur. Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia. Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria, sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant."

24. Cfr. S. Th. I, q. 1, a. 7 ad 1 "Licet de Deo non possimus scire quid est, utimur tamen eius effectui, in hac doctrina, vel naturae vel gratiae, loco definitionis, ad ea quae de Deo in hac doctrina consideramus: sicut et in aliquibus scientiis philosophicis demonstratur aliquid de causa per effectum, accipiendo effectum loco definitionis causae".

mente de Dios en modo "positivo". Naturalmente, esto no se entiende si no se tiene una clara percepción del bien, y no se la tiene cuando no se es bueno. Por eso la ley natural no es percibida claramente cuando no se tiene la ayuda de la gracia.

Entre los principios algunos son más comunes que otros. Los más comunes se llaman "dignidades". Sus términos son conocidos por todos los hombres: el todo es mayor que la parte. Pero hay un orden en lo que es conocido por todos: en el plano de las cosas especulativas lo primero que se conoce es el ente, de lo cual se sigue el principio especulativo más conocido y universal: no es posible al mismo tiempo afirmar y negar (el ente), el cual está fundado sobre las razones de ente y de no ente. Sobre este principio, a su vez, se fundan los otros principios en el orden especulativo. No quiere decir que se deduzcan del ente o del primer principio. "Todo mamífero tiene cuatro extremidades" no se deduce del principio de no contradicción.

Los principios están en la realidad²⁵, son constitutivos de la realidad en orden. Ver los principios significa ver el "orden". Pero no se da que porque se conozcan los principios más universales se conozcan los otros. Si los principios son «primeros» es porque los otros tienen algún aspecto de ellos, aunque no se les identifiquen.

Toda cosa y todo aspecto de toda cosa participa de la realidad personal divina "distinta". El reflejo de este ordenamiento de todas las cosas está justamente en la riqueza de los principios²⁶. Todas las cosas tienen un ordenamiento por medio de ellos a la Persona del Verbo. Lo cual acaece, para el cosmos material, a través del intelecto humano; así todo, teológicamente, tiene su cumplimiento en la Persona de Cristo.

Pasemos al orden práctico. Razón de bien quiere decir realidad del bien, su realidad propia. El primer principio práctico es el bien que atrae las cosas realmente, y se formula en la afirmación de que el bien debe ser buscado. Nosotros no conocemos adecuadamente los principios positivos, como éste, porque no conocemos a Dios, y en ellos está el reflejo de la realidad divina. El primer principio del orden práctico es que toda cosa es atraída por Dios.

Esta constitución de la realidad llega a ser perfecta cuando su

25. Cfr. De Veritate, q.3, a.3, ad 7: "Pro tanto dicuntur eadem esse principia essendi et cognoscendi, quia quaecumque sunt principia essendi, sunt etiam principia cognoscendi; non autem e converso, cum effectus interdum sint principia cognoscendi causas, unde nihil prohibet formas intellectus speculativi esse tantum principia cognoscendi; formas autem intellectus practici esse principia essendi et cognoscendi simul.

26. Cfr. In I Sententiarum, d.8, q.5, a.2, ad 5.

reflejo en la persona actúa, hace operar, conocer, decidir. ¿Dónde está este perfeccionamiento? No en Dios sino en el hombre. Ahora bien, cuando somos atraídos por Dios sucede algo que tiene que ver no solamente con nosotros individualmente, sino también con los demás, y con todas las cosas, porque Dios es Bien común de todo el universo. Hay otros principios prácticos que expresan una ordenación a otros bienes, creados, y no al Bien último.

El primer principio de la ley es que el bien debe ser buscado y el mal evitado, o más simplemente, que lo recto es lo racional. Y sobre éste se fundan las otras leyes de la naturaleza humana, dirigidas a bienes humanos. Los principios comunes de la ley natural son los mismos para todos e igualmente conocidos²⁷.

27. Cfr. S. Th. I-II, q.94 a.4., c.a.: "Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ad legem naturae pertinent ea ad quae homo naturaliter inclinatur; inter quae homini proprium est ut inclinetur ad agendum secundum rationem. Ad rationem autem pertinet ex communibus ad propria procedere, ut patet ex I *Physic...* Aliter tamen circa hoc se habet ratio speculativa, et aliter ratio practica. Quia enim ratio speculativa praecipue negotiatur circa necessaria, quae impossibile est aliter se habere, absque aliquo defectu invenitur veritas in conclusionibus propriis, sicut et in principiis communibus. Sed ratio practica negotiatur circa contingentia, in quibus sunt operationes humanae, et ideo, etsi in communibus sit aliqua necessitas, quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus. Sic igitur in speculativis est eadem veritas apud omnes tam in principiis quam in conclusionibus, licet veritas non apud omnes cognoscatur in conclusionibus, sed solum in principiis, quae dicuntur communes conceptiones. In Operativis autem non est eadem veritas vel rectitudo practica apud omnes quantum ad propria, sed solum quantum ad communia, et apud illos apud quos est eadem rectitudo in propriis, non est aequaliter omnibus nota. Sic igitur patet quod, quantum ad communia principia rationis sive speculativae sive practicae, est eadem veritas seu rectitudo apud omnes, et aequaliter nota. Quantum vero ad proprias conclusiones rationis speculativae, est eadem veritas apud omnes, non tamen aequaliter omnibus nota, apud omnes enim verum est quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis, quamvis hoc non sit omnibus notum. Sed quantum ad proprias conclusiones rationis practicae, nec est eadem veritas seu rectitudo apud omnes; nec etiam apud quos est eadem, est aequaliter nota. Apud omnes enim hoc rectum est et verum, ut secundum rationem agatur. Ex hoc autem principio sequitur quasi conclusio propria, quod deposita sint reddenda. Et hoc quidem ut in pluribus verum est, sed potest in aliquo casu contingere quod sit damnosum, et per consequens irrationabile, si deposita reddantur; puta si aliquis petat ad impugnandam patriam. Et hoc tanto magis invenitur deficere, quanto magis ad particularia descenditur, puta si dicatur quod deposita sunt reddenda cum tali cautione, vel tali modo, quanto enim plures condiciones particulares apponuntur, tanto pluribus modis poterit deficere, ut non sit rectum vel in reddendo vel in non reddendo. Sic igitur dicendum est quod lex naturae, quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes et secundum rectitudinem, et secundum notitiam. Sed quantum ad quaedam propria, quae sunt quasi conclusiones principiorum communium, est eadem apud omnes ut in pluribus et secundum rectitudinem et secundum notitiam, sed ut in paucioribus potest deficere et quantum ad rectitudinem, propter aliqua particularia impedimenta (sicut etiam naturae generabiles et corruptibiles deficiunt ut in paucioribus, propter impedimenta), et etiam quantum ad notitiam; et hoc propter hoc quod aliqui

¿Cuáles son esos bienes humanos? Bien humano significa siempre bien racional²⁸.

Así como todas las cosas tienden a la conservación del ser, en primer lugar, así también el hombre tiende a la conservación de la vida. Esto no se da porque en el hombre haya algo de una especie infrasensible, que después sea dominado por la razón. La ley natural y lo racional no son opuestos, como en Kant²⁹ y muchos otros.

En segundo lugar, la ley natural contiene preceptos referentes a la conservación de la especie. Podría parecer, según el modo de expresarse de Santo Tomás, que la sexualidad es una especie de apéndice de la naturaleza humana, si lo separamos del contexto. Sin embargo es algo diferente; es así porque somos racionales. La sensibilidad está elevada a nivel del espíritu.

En el hombre hay, en tercer lugar, una inclinación al bien según la naturaleza de la razón, que le es propia o exclusiva. Y según esta inclinación también la ley natural ordena los actos humanos. No se trata de niveles de mayor o menor naturalidad, mayor o menor racionalidad, sino de distintos niveles de comunidad y de especialidad. La ley natural es siempre racional.

Un aspecto muy importante tratado por Santo Tomás, en el contexto del estudio de la ley, para comprender la solución de ciertos problemas contemporáneos en Teología Moral es el de la epikeia. Recordemos un texto clásico de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles referente a la virtud³⁰.

Para Santo Tomás, no hay excepción respecto de la ley natural, no hay dispensa humana posible de la ley natural en sus preceptos más

habent depravatam rationem ex passione, seu ex mala consuetudine, seu ex mala habitudine naturae; sicut apud germanos olim latrocinium non reputabatur iniquum, cum tamen sit expresse contra legem naturae, ut reert Iulius Caesar, in libro de Bello Gallico."

28. Cfr. *supra*, el texto de S. Th. I-II, q.94 a.2.

29. Cfr. KANT, I. *Crítica de la razón práctica* (parte I, libro I, cap. II), trad. esp. México 1977, 139-140. Cfr. IMMANUEL KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Herausgegeben von KARL VORLÄNDER, mit einer Bibliographie von Heiner Klemme, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1993, *Erster Teil, I. Buch, 2. Hauptstück: Von der Typik der reinen praktischen Urteilskraft*, 81-82.

30. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* V, 1137 b. "El que tiene equidad (tó epieikès), aun siendo superior a cierto tipo de justo, es él mismo justo, y es superior al justo, aun no constituyendo otro género... El que tiene equidad es, sí, justo, pero no es el justo según la ley, sino un correctivo del justo legal. El motivo es que la ley es siempre una norma universal, mientras que en algunos casos singulares no es posible tratar correctamente de modo universal... El que tiene equidad, en efecto, es quien no es mezquino en el aplicar la justicia hasta lo peor, sino que más bien se inclina a echarse atrás, aun si tiene la confortación de la ley. Esta disposición es la equidad".

comunes; solamente puede haber una dispensa divina. Como no podemos entender la ley eterna, expresamos esta imperfección en el comprender su participación en la ley natural con el término “dispensa”, pero en verdad todo lo que comanda Dios es natural. No es dispensa en el sentido de la *epikeia* según la cual encontramos exclusiones de la norma porque no hay ningún legislador humano que pueda producir una ley en la cual se encuentren contempladas todas las posibles excepciones. Es que la universalidad del pensamiento no es sólo una virtud suya, sino también una imperfección, como ya notamos. Porque no tenemos intuición intelectual propiamente dicha de lo particular. Dios, en cambio, la tiene perfectamente³¹.

“La ley natural no admite dispensa en lo tocante a los preceptos comunes indefectibles. Pero en los demás preceptos, que son como conclusiones de los preceptos generales, es a veces dispensada por la autoridad, concediendo, por ejemplo, que el depósito no sea devuelto al traidor de la patria, o cosas así. A su vez, ante la ley divina, un hombre cualquiera se encuentra en la misma condición que una persona privada frente a la ley pública a la que está sujeto. Por eso como de la ley humana no puede dispensar más que aquel de quien la ley depende o un delegado suyo, tampoco de los preceptos de la ley de Dios puede dispensar nadie que no sea Dios mismo o, si acaso, alguien especialmente encargado por él”³².

Los ejemplos que pone Santo Tomas para ilustrar el acto de *epikeia* son siempre —si analizados más allá de las apariencias—, de acciones positivas, y no de preceptos negativos, porque en aquellas está la participación más perfecta de la ley eterna, objeto de una elevación por parte del mismo Dios.

Justamente por ser más perfectas no están sujetas a la universalidad, pues la universalidad no es suficiente para expresar todo el significado de tales preceptos que las implican. Nunca sabremos, por ejemplo, completamente, lo que significa “amar a Dios sobre todas las cosas”. Los preceptos negativos son, en cambio, más proporcionados a la mente humana.

La limitación creatural de la ley de la naturaleza se acentúa en su participación en la ley humana. El legislador (humano) no es capaz de

31. S. Th, I-II, q.96, a.6 *Utrum ei qui subditur legi liceat praeter verba legis agere.*

32. S. Th., I-II, q.97 a.4 ad 3: “Lex naturalis, in quantum continet praecepta communia, quae nunquam fallunt, dispensationem recipere non potest. In aliis vero praeceptis, quae sunt quasi conclusiones praeceptorum communium, quandoque per hominem dispensatur: puta quod mutuum non reddatur proditori patriae, vel aliquid huiusmodi...”

poner un precepto que no se pueda dejar de lado en algunos casos³³. Lo cual se refiere esencialmente no a la ley misma, sino a las palabras de la ley, a la ley como suena.

Pero se presenta un problema más profundo. Tomás de Aquino, como más tarde Kierkegaard, al leer el Antiguo Testamento, no podía dejar de preguntarse: ¿cómo la acción de Abraham que quería matar a su hijo podría ser buena? ¿Cómo Dios manda el adulterio o la fornicación?

“En principio todos los hombres mueren de muerte natural, tanto los inocentes como los culpables. Y esta muerte es infligida por el poder divino a causa del pecado original, según la expresión de Re 2,6: *El Señor da la muerte y la vida*. Debido a lo cual, por mandato divino se puede dar la muerte a cualquier hombre, inocente o culpable, sin ninguna injusticia. A su vez, el adulterio es la unión carnal con una mujer que, si pertenece a otro, es en virtud de una ley establecida por Dios. Y, en consecuencia, el hombre no comete adulterio ni fornicación cualquiera que sea la mujer a que se una por mandato de Dios. La misma razón vale también para el robo, que consiste en apropiarse lo ajeno. Pues cualquier cosa que se tome como propia por mandato de Dios, que es dueño de todas las cosas, ya no se toma, como en el robo, contra la voluntad de su dueño. Y esto no sucede sólo en las cosas humanas, donde lo que Dios manda es, por eso mismo, obligatorio, sino también en el orden físico, donde todo lo que Dios hace es en cierto modo natural, según se expuso en la *Parte I*.”³⁴

En el caso del sacrificio de Isaac no se trata de una acción absurda, sino de una acción que se refiere a Dios como verdadero Señor de todas las cosas. Como instrumento de la Providencia divina, cualquier hombre puede dar la muerte a otro hombre, como Abraham a su hijo. Lo cual no es lo mismo que sostienen los nominalistas o los protestantes respecto de la potencia divina. Se trata de ver dentro de la fe una racionalidad que supera la proporción de nuestra razón, pero que no es absurda. Dios es Señor de la vida de todos como de la muerte de todos (especialmente como pena infligida por el pecado original que afecta a *toda* la humanidad como *comunidad*). Si esto fuera ley humana sería una excepción, pero no es tal.

33. In IV Sent. dist. XV q.3 a.2 q.1a. 3: “Ius positivum a iure naturali procedere dicitur, inquantum per ius positivum modus observandi ius naturali determinatur; quia intentio cuiuslibet legislatoris est inducere homines ad virtutes, ut dicitur in II Ethicorum (c.1), quae pertinent ad ius naturale. Modus autem observandi ea quae sunt de lege naturali, non potest esse uniformis in omnibus propter diversitatis quae in singularibus contingunt, sicut nec idem modus curationis potest adhiberi omnibus laborantibus eadem aegritudine; et ideo legislator non potest aliquod praeceptum ponere quod non oporteat in casu aliquo praetermitti...”

34. S. Th., I-II, q.94, a.5, ad 2.

No podemos actuar nunca contra la ley natural. No hay acto humano de *epikeia* posible respecto de ella. Lo contrario supondría un defecto suyo. Pero la ley natural no es defectuosa, porque es constituida por el mismo Dios. No hay pues tampoco dispensa humana posible de la ley natural.

La acción de Abraham no va contra la ley natural porque la acción de matar es buena e incluso santa como mandato de Dios. Se podría precisar mayormente esta afirmación de la siguiente manera: Abraham no ha interpretado excepcionalmente el precepto universal de no matar al inocente, sino que ha cumplido un mandamiento divino al tiempo que aquél quedaba suspendido, o divinamente dispensado (caso distinto del mandamiento de no robar o no cometer adulterio, que implican ya en su formulación la contradicción, que en el orden práctico es la injusticia).

Respecto del adulterio la situación es semejante, pues, pero no idéntica. Lo que hacían los padres en el Antiguo Testamento no era adulterio. No es que el adulterio no fuese adulterio, sino que aquella acción era legítima por mandato divino.

Nosotros tenemos otro mandamiento de Dios: la ley de Cristo, que aclara la ley natural, elevándonos a un nivel superior, y dándonos la posibilidad, con la ayuda de la gracia, de cumplirla efectivamente. Nadie puede decir después de la Encarnación que tiene una visión o una inspiración que le ordena el adulterio con la mujer de otro, o actos semejantes. Tenemos no sólo la ley natural, sino también los mandamientos de la ley divina nueva, la manifestación de la mente divina en su realidad más íntima, que certifica la ley natural en nuestra captación.

Hagamos, a manera de *excursus*, una referencia a la raíz de nuestro modo de pensar contemporáneo, que nos ilustrará acerca de la concepción clásica representada por la filosofía y la teología de Santo Tomás.

Podemos recordar un texto de Hegel para adquirir mayor claridad acerca de nuestra situación.

“La eticidad es la *idea de la libertad* como bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y a través de su acción su actualidad (*Wirklichkeit*), así como esta acción tiene en el ser ético su fundamento existente en y para sí y su fin moviente, es decir, la eticidad es el *concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia*.”³⁵

Encontramos de nuevo una contraposición entre la eticidad y la

35. Cfr. *Fundamentos de la filosofía del derecho*, trad. esp. Buenos Aires 1987, §142, p.167.

“naturalidad”, que significa algo así como lo material-ecológico en todos los órdenes, vegetativo, animal y humano —en cuanto animal—. Lo ético es superior a lo natural. Aquí se refiere Hegel a la concepción moral kantiana, a la cual adhería al inicio de su carrera filosófica³⁶.

Hegel parte de la concepción de Kant, pero la critica porque el filósofo de Königsberg, según él, no ha visto que en nosotros mismos está el testimonio del Espíritu, que incluye lo natural como superado en la libertad realizada.

Ética en este contexto quiere decir la concreción de los griegos, que estaban en el mundo, en este mundo así como es. Esta condición la expresaban culturalmente en sus tragedias. El bien, según Hegel, como se lo concibe en la teología moral católica, es siempre abstracto, es decir, negativo; si esto es así, la consecuencia lógica es que la moralidad es estar fuera de la existencia concreta.

El fondo de la realidad, en Hegel, es la “epikeia” a que la ley natural está sujeta; el hecho de que la subjetividad se constituye como excepción respecto a lo general. Somos más «sujetos» para su concepción en cuanto devenimos más excepcionales, pero así también más deficientes respecto de la realidad, de la idea absoluta... La subjetividad de cada uno es más subjetividad cuanto más realiza una epikeia absoluta esencial. Cada sujeto es una excepción autogenerada respecto de lo general, que es el fondo de la realidad, y que en definitiva vuelve a abarcar todo, la eticidad³⁷.

Esta visión será intensamente desarrollada por Kierkegaard. Ningún pensador la expresa mejor que el filósofo danés, por ejemplo, en el famoso *Temor y temblor* —con términos propiamente teológicos— Kierkegaard también retorna a los griegos³⁸.

36. Cfr. *ibidem*, § 144, p.167-168. § 146, p.167. también, especialmente, *ibidem*, §147, p.168.

37. Cfr. *ibidem* § 154, p.172: “El derecho de los individuos a su particularidad está asimismo contenido en la sustancialidad ética, porque la particularidad es la manera fenoménica exterior en que existe el éthos (das Sittliche)”.

38. KIERKEGAARD, S. *Temor y temblor*, trad. it. *Timore e Tremore*, Milano 1962, 101-103: “El héroe trágico está todavía dentro de los límites de la moral. Para él cada expresión de la moral tiene su *télos* en una expresión superior de la moral; él reduce la relación moral entre padre e hijo o entre hijo y padre a un sentimiento, cuya dialéctica se refiere a la idea de moralidad. No es posible, por lo tanto, que aquí se trate de una suspensión teleológica de la moral, en cuanto tal.

Con Abraham, es una cosa muy distinta. Con su acto él pasó los límites de toda la esfera moral. Su *télos* es más alto, por encima de la ética; en vista de este *télos* él suspende la moral. Porque quisiera saber yo cómo es posible reconducir su acción a lo General, y si es posible descubrir, entre su conducta y lo General, una relación cualquiera que no sea la de haber pasado este último...

Abraham, según Kierkegaard, ha ido más allá de la moral, del «éthos»³⁹; su «télos» es más alto; ha ido más allá de la ética. En vista de ese «télos» suspende la moral. Ser cristiano es superar la moral. ¿Cuál es el significado de estas afirmaciones? A nivel moral, para el filósofo danés, es incomprensible la intención de Abraham: hay en ella una contradicción lógica. Más bien: hay verdadera contradicción dialéctica. ¿Por qué lo hace Abraham? Por voluntad de Dios. La voluntad de Dios es idéntica a la voluntad propia. La prueba que Dios da a Abraham es una tentación; la prueba por parte de Dios es tentación. ¿Qué significa «tentación»? Sacar al hombre de su deber. El deber, con todo, es la expresión de la voluntad de Dios. En el método universal, aquí utilizado, consiste el pensamiento dialéctico.

Ahora bien, la fe de la que habla Kierkegaard no es la fe cristiana; es el resultado de una situación angustiosa del hombre estrecho en los límites de este mundo, y sobre todo de su propio corazón. La gracia es, en cambio, don de Dios que viene de fuera, de fuera de *estos* límites. El resultado es la falta de esperanza. El padre de la fe resulta ser el que tiene menos esperanza de todos.

Lo que en Kierkegaard es central —la fe y confianza del cristiano— no lo es en Santo Tomás, para el cual lo más importante es la caridad que procede de la gracia como su fruto más pleno. Es importante subrayarlo porque estamos en un horizonte de pensamiento diverso:

¿Por qué, entonces, lo hace Abraham? Por voluntad de Dios, como también, en modo absolutamente idéntico, por voluntad propia, porque Dios exige esta prueba por parte de su fe, y por voluntad propia, para poderla dar, la prueba. La unidad de esta doble situación está bien indicada por la palabra que la ha designado siempre: es una prueba, una tentación. ¿Pero qué cosa quiere decir tentación? Quiere decir que pretende, normalmente, apartar al hombre de su deber. Pero aquí ella es la moralidad misma, deseosa de impedir a Abraham el cumplir la voluntad de Dios. ¿Qué cosa es entonces el deber? La expresión de la voluntad de Dios...

Si Abraham quiere expresarse en lo General, debe decir que su situación es la de la duda religiosa; porque no hay ninguna expresión más alta, sacada de lo General, que esté por encima de lo General que él trasgrede...

¿Pero el que renuncia a lo General para aferrarse a una cosa más elevada que no es lo General, qué realiza? ¿Y si no fuese nada más que una crisis? ¿Y si la cosa es posible, pero el individuo se engaña, qué salvación puede haber para él? El sufre todo el dolor del héroe trágico, aniquila su alegría terrestre, renuncia a todo, y tal vez al mismo instante, se cierra la vía de la alegría sublime, tan preciosa a sus ojos que la quiso conquistar a toda costa. El espectador no puede absolutamente comprenderlo, ni contemplarlo con confianza. Tal vez lo que está en las intenciones del hombre de fe no puede ser cumplido, porque no puede ser concebido..."

39. "Ethos", palabra griega —que origina el término "ética" —asumida por Hegel y Kierkegaard, se usa mucho hoy en la teología moral; significa: la costumbre en sentido de contraposición a la abstracción del pensamiento; podría decirse: la costumbre en cuanto supera la abstracción de las leyes categoriales, en el lenguaje de Kant, al que Hegel se opone.

estamos en una cultura de la falta de esperanza, de fe. La posmodernidad es la exageración de esa falta de esperanza: vivir lo fragmentario, lo pasajero; no hay sistema superior a otro⁴⁰.

Santo Tomás trata del tema de las aparentes infracciones de la ley natural por mandato divino un poco secundariamente, es decir, en respuesta a las objeciones formuladas en los artículos. Lo cual indica ya la diferencia respecto de nuestra cultura, que se obsesiona por él.

Pasemos a otro punto de capital importancia que ilumina todo lo anterior. Los preceptos del decálogo son *primeros preceptos*, por eso no están sujetos a dispensa⁴¹ "...los preceptos del decálogo contienen la misma intención del legislador, esto es, de Dios, pues los preceptos de la primera tabla que se refieren a Dios, contienen el mismo orden al bien común y final, que es Dios. Los preceptos de la segunda tabla contienen el orden de la justicia que se debe observar entre los hombres, a saber, que a ninguno se haga perjuicio y que se dé a cada uno lo que le es debido. En este sentido se han de entender los preceptos del decálogo. De donde se sigue que absolutamente excluyen a dispensa"⁴².

El precepto que ordena amar a Dios sobre todas las cosas no es dispensable, porque no lo es el precepto de buscar el bien, el primero de todos. Los preceptos del decálogo contienen el orden de las cosas hacia Dios como bien, y en esta condición no pueden ser derogados en absoluto.

"Se prohíbe en el decálogo el homicidio en cuanto implica una injuria, y, así entendido, el precepto contiene la misma razón de la justicia. La ley humana no puede autorizar que lícitamente se dé muerte a un hombre indebidamente. Pero matar a los malhechores, a los enemigos de la república, eso no es cosa indebida. Por tanto, no es contrario al precepto del decálogo, ni tal muerte es el homicidio que se prohíbe en el precepto del decálogo, como dice San Agustín en *I De lib. arb.* Igualmente, que se quite a uno lo que es suyo cuando ha merecido perderlo, eso no es el hurto o la rapiña prohibidos en el decálogo.

Y así, cuando, obedeciendo a Dios, los hijos de Israel se apoderaron de los despojos egipcios, no cometieron hurto, pues les eran debidos esos bienes en virtud de la sentencia divina. Asimismo, cuando Abraham consintió en sacrificar a su hijo, no consintió en un homici-

40. El pensamiento es seducción de la realidad. En el fondo, el mensaje del Génesis... al revés, la seducción como centro. Cfr. JEAN BAUDRILLARD, *De la seducción*, París 1979, trad. esp. *De la seducción*, Madrid 1987, 10.

41. S. Th, I-II, q. 104, a. ad 2: "Praecepta decalogi sunt prima in genere moralium, ut supra dictum est..."

42. S. Th, I-II, q. 100, a.8 c.a.

dio, pues era un deber el sacrificarlo en virtud del mandato de Dios, que es señor de la vida y de la muerte. El mismo fue quien decretó la muerte de todos los hombres, tanto justos como injustos, por el pecado del primer padre. Si el hombre con autoridad divina ejecuta esta sentencia, no comete homicidio, como tampoco Dios. Oseas, llegando a una mujer dada a la prostitución, o a una mujer adúltera (Os 1,2), no cometió adulterio ni fornicación, porque se llegó a la que era su mujer en virtud del mandato de Dios, que es el autor de la institución del matrimonio. En fin, que los preceptos del decálogo, atendida la razón de justicia en ellos contenida, son inmutables; pero en su aplicación a casos singulares, en que se discute si esto o aquello es homicidio, hurto o adulterio, son mudables, sea por sola la autoridad divina en las cosas establecidas por solo Dios, como en el matrimonio y otros semejantes, sea por la autoridad humana, como en las cosas encomendadas a su jurisdicción. En esto los hombres hacen las veces de Dios, pero no en todas las cosas"⁴³.

Respecto de la inmutabilidad recordemos lo que decía Santo Tomás refiriéndose a Dios. El es inmutable porque tiene la plenitud de la vida, del movimiento, del ser de todas las cosas. Lo es por ser perfecto, no por ser imperfecto —e “inmutable”— como una piedra. Podemos decir, por eso, con el mismo Santo: Dios es “tiempo”⁴⁴, y “movimiento”⁴⁵, en cuanto contiene en sí lo que de perfecto en ellos

43. S. Th., I-II, q.100 a.8. ad 3.

44. Cfr. In Dionysii De Divinis Nominibus, c.5, 1.1: “Sicut enim se habet tempus ad motum, ita se habet aevum ad ipsum esse; et ideo subdit quod Deus causaliter est tempus eorum quae fiunt et ipse est esse causaliter omnibus quocumque modo existentibus; in quo excludit opinionem platoniorum qui ponebant et tempus et ipsum esse quasi separata subsistere sub Deo”. In Dionysii De Divinis Nominibus, c.10, 1.2: “Cum dicimus Deum esse tempus vel aliquam partem temporis, ut puta diem et quartam partem anni et cum dicimus ipsum esse aevum, oportet hoc intelligere eo modo quo Deo convenit, non quidem ita quod Deus sit aliquid cuius esse sit aliquid successivum et divisibile aut alteri adiacens, sed dicitur aevum, quod est mensura permanentis, inquantum Ipse est intransmutabilis secundum omnem motum, quia scilicet nullo alio motu movetur. Dicitur autem tempus, quod est numerus motus, ex hoc quod ipse Deus semper movetur eo modo quo supra in cap. 9 de motu dictum est. Non tamen sic movetur quod in motu eius sit aliqua successio, qualis est in motu qui numeratur per tempus, sed ipse Deus semper est permanens in seipso”.

45. In Dionysii De Divinis Nominibus, c.9 1.4: “Sic, dum circa diversa suam praesentiam exhibet, quaedam similitudo motus in eo apparet: nos enim diversis adesse non possumus, nisi moveamur. Alia ratione, propter praedictos effectus dicitur moveri, inquantum operationes et processiones donorum, quae ex sua providentia rebus confert, ad omnia existentia perveniunt. Et sic quadam similitudine motus in Deo apparet, dum primo consideratur essentia aut sapientia aut aliquid huiusmodi in Deo sicut in summo rerum vertice et deinde derivatur, quasi per quemdam defluxum, ad alias res. Et non solum theologi [los autores sagrados] motum Deo attribuunt, sed et nobis permittitur ut decenter laudemus motum Dei immobilis”.

hay. La inmutabilidad de la ley no nos debe hacer pensar inmediatamente en algo extrínseco, rígido.

Si los preceptos del decálogo son inmutables, no es en *contraposición* a lo concreto, como en Hegel. Por su condición de inmutables significan, en cambio, la *estabilidad* de la obra divina participada en la mente humana⁴⁶. Las leyes participan de la inmutabilidad de Dios, y en primer lugar lo hace la ley natural, con sus preceptos, en sus distintos niveles. Matar al inocente no es nunca lícito, excepto en el caso de Abraham, porque Dios es el autor de la ley natural. La universalidad de la ley natural no depende de nosotros, sino de Dios. Porque no somos la medida de todas las cosas (como decía el sofista Protágoras).

En caso de necesidad grave sabemos que es lícito tomar lo que no nos pertenece en condiciones normales; eso no significa que haya una excepción al precepto de no robar o una mutación suya, sino que, en realidad, en esas circunstancias lo del otro nos pertenece⁴⁷.

Debemos agregar una distinción todavía. En los preceptos *comunes* de la ley natural puede haber dispensa de dos modos: en uno de parte de Dios y en otro modo de parte del hombre por concesión de Dios respecto de preceptos *comunes* no contenidos en el decálogo (por ejemplo, respecto del uso de las cosas materiales en una comunidad). Pero esto no es dispensa en el mismo sentido de la *epikeia* humana. Ciertamente que la ley natural está en la razón del hombre, pero no la ha hecho él. Más aún: Dios mismo no puede hacer nunca que el homicidio injusto sea justo, que la fornicación no sea fornicación, como tampoco nosotros. Dios no puede producir la contradicción. ¿Estamos ante un límite de la omnipotencia de Dios? No, se trata en cambio de un defecto de nuestra manera de pensar; existe en nosotros, que tenemos las facultades debilitadas; por ello actuamos en modo contradictorio. Y propiamente hablando tampoco la razón humana puede pensar la contradicción. Dios no puede hacer la contradicción porque la contradicción no puede ser hecha. Es ella resultado de un funcionamiento defectuoso del sujeto humano. Somos contradictorios en nuestra conducta práctica, y éste es el origen psicológico y moral del pensamiento dialéctico, basado sobre la contradicción puesta a toda costa.

Ignacio Andereggen

46. Cfr. In Psalmos, Ps. 32, n.10: "Deinde cum dicit, consilium autem, ponitur stabilitas Dei, quia consilium suum stat, et cogitatio sua perseverat... Scientia enim in nobis importat discursum, in Deo vero certitudinem".

47. Cfr. S. Th., II-II, q.66, a.2, ad 1.

MOZART Y CRISTO

En su libro *Presencias reales*, George Steiner afirma que preguntarse “¿Qué es la música?” equivale a preguntar “¿Qué es el hombre?”¹. Hace ya muchos años que venimos explorando el universo abierto por esta equivalencia, a través de la obra de un creador cuyo nombre puede ser considerado como sinónimo mismo de la música: Wolfgang Amadeo Mozart (1756-1791). Numerosos ensayos dedicados al tema muestran, más allá de sus posibles aciertos, la apasionada búsqueda suscitada por la inmensa cuestión que ellos abordan: una inteligencia teológica del pensamiento musical mozartiano, lo que implica, de acuerdo con la equivalencia arriba apuntada, un calar en el misterio de nuestra propia humanidad². Nos animamos a proponer un nuevo estadio de nuestra reflexión, que se inserta en el camino ya recorrido, y que aprovecha la experiencia recogida en numerosas conferencias pronunciadas a partir de 1991, año del bicentenario mozartiano. Invitamos al lector a contemplar la evolución de la imagen de Cristo en el pensamiento musical mozartiano, deteniéndonos reflexivamente en algunos lugares desde los cuales —gracias a la elevación alcanzada por el músico— se hace posible visualizar el paisaje en su conjunto, y de esta manera aproximarnos al sentido profundo de su aspiración interrogativa³.

I. Un punto de partida: el “Misericordias Domini” K.222 (Munich, marzo de 1775)

Comenzamos nuestro itinerario con el análisis de una obra poco conocida, perteneciente al período juvenil del maestro, en concreto, al

1. STEINER, George, *Presencias Reales*, Barcelona 1991, 16.

2. *Dios y el hombre creador. Método de lectura aplicado al filme Amadeus*, CRITERIO n.1980, 1987.

Mozart y su Requiem, CRITERIO n.1999-2000, 1987.

Mozart y su última trilogía. De lo antiguo a lo nuevo, CRITERIO n.2018, 1988.

Mozart, nuestro hermano, CRITERIO n.2066, 1991.

3. Nos limitaremos en este artículo al análisis de obras compuestas para la Iglesia y para la masonería. Para los fundamentos metodológicos de nuestra hermenéutica del pensamiento musical mozartiano remitimos al lector a *Mozart, tinieblas y luz*, Ediciones Paulinas, Buenos Aires, 1991, 7-12.

período llamado —con frecuencia de manera despectiva— de la “galantería”. No se trata de una obra escrita como parte de sus obligaciones hacia el arzobispo Colloredo⁴.

Abordemos directamente el tema que nos interesa: ¿Cómo piensa musicalmente Mozart este versículo del salmo 89: “Cantaré eternamente las misericordias del Señor”? Comencemos afirmando que Mozart realiza una lectura cristiana del texto veterotestamentario. La forma en que está sugerida esta relectura es simple: en determinado momento de la obra las cuerdas cantan una melodía proveniente de un antiguo “Agnus Dei” gregoriano⁵. Mozart parece decirnos que la misericordia divina es inseparable de la figura sacrificial del Cordero, es allí donde se ha manifestado en toda su plenitud el Dios “qui tollit peccata mundi”.

Si ésta ha sido la idea que inspiró a Mozart, fuerza es reconocer que contrasta vivamente con la teología de su siglo, el siglo de las Luces, que rechazó al unísono la noción de sacrificio, repudiando en ella la imagen de un Dios sanguinario⁶. ¿Pero será quizás en este sentido como deban ser interpretados otros elementos de orden musical presentes en el motete, elementos que establecen un intenso clima de angustia a lo largo de toda la obra? Ante todo, la tonalidad de re menor, tonalidad que en Mozart sugiere siempre una dimensión de tragedia (la tonalidad del futuro “Requiem”). Por otra parte, el motete abunda en armonías angustiadas, disonancias y cromatismos. No hay solistas vocales; el músico recurre a la voz colectiva del coro, símbolo de la distancia infinita entre el cielo y la humanidad⁷. Intentemos

4. Las circunstancias históricas relativas a la composición del “Misericordias Domini” K.222 son bien conocidas porque el mismo Mozart habla de ellas en una carta al Padre Martini el 4 de setiembre de 1776: antes de dejar Munich, en marzo de 1775, donde había estrenado su ópera “La finta giardiniera”, el Príncipe Elector le comunicó su deseo de escuchar algo de su música de contrapunto. Escribe entonces, con gran prisa, el motete “Misericordias Domini”, y luego lo envía a su antiguo maestro para someterlo a su juicio.

5. Cf. DE NYS, Carl: “L’expression de la personnalité profonde de Mozart”, en el libreto de la edición C.D. Philips de las obras completas de Mozart, Vol.XX, p.89. Se trata de la misma melodía que Beethoven utilizará en el final de su novena sinfonía.

6. Cf. COTRET, Bernard: *Le Christ des Lumières. Jésus de Newton à Voltaire 1660-1770*, Paris 1990, 114.

7. LABIE, Jean-François. *Le visage du Christ dans la musique baroque*, Fayard/Desclee 1992, 223: “La distancia que separa al cielo de la tierra es demasiado grande; nuestras voces individuales son impotentes para franquear de manera eficaz el abismo que separa al infinito divino de nuestra pobre condición. Sólo la creación entera, expresándose en un único coro inmenso, puede esperar ser escuchada”.

entonces profundizar la interpretación a partir de estos elementos que, unidos al anterior, dibujan una figura o forma paradójal, hecha de luz y tinieblas.

Hermann Abert, comentando el “Misericordias”, afirma que es un ejemplo genial del arte que tiene Mozart para unir psicológicamente pensamientos opuestos. Según él, la idea central que palpita en el motete es la de que “la salvación de la humanidad fue adquirida al precio de la muerte de Cristo en la Cruz”⁸. En un sentido análogo opina Jean-Victor Hocquard: “El “Misericordias” (¡en re menor, no lo olvidemos!) es un llamado, un trágico y doloroso llamado de la humanidad sufriente, como lo será... el “Kyrie” en re menor K.341 y como lo será también el “Kyrie” del “Requiem”. Este motete nos evoca irresistiblemente una obra maestra escultural, que Mozart ciertamente ha conocido: el “Ecce homo” de Guggenbichler que se encuentra en la iglesia de Sankt-Wolfgang”⁹, cercana a Salzburgo.

Estos dos ilustres exegetas de la obra mozartiana interpretan la “acción interior” del motete en la misma dirección que la sugerida a partir del análisis de la materia musical: la clave de lectura del “Misericordias Domini” se encuentra en la figura del Dios-Cordero (melodía gregoriana), del Crucificado (Abert), del “Ecce homo” (Hocquard). ¿Pero hacia dónde apunta, en el pensamiento de Mozart —en relación con esta figura sacrificial— la unión psicológica de pensamientos opuestos (Abert)? ¿Hacia la teología de las Luces, en cuyo caso los pensamientos opuestos serían la Misericordia divina y el sacrificio de Cristo? ¿Y entonces, el llamado de la humanidad sufriente (Hocquard), debería entenderse como grito de escándalo ante un Dios sanguinario?

La partitura parece revelarnos una posible respuesta, que nos orienta en otra dirección: la melodía luminosa que evoca la figura del Dios-Cordero da la sensación de ser una respuesta (ya que el motete comienza en la angustia), una respuesta divina al “trágico y doloroso llamado de la humanidad sufriente”. Pero esta respuesta presenta una particularidad: jamás es entonada por el coro, sino sólo por los violines. Además, el coro-humanidad no evoluciona en el sentido de una liberación de la angustia; por el contrario, ésta se intensifica progresivamente. Es decir que la melodía evocadora de una significa-

8. ABERT, Hermann, W.A. *Mozart*, 2 vols, Leipzig, Breitkopf & Härtel, 1955-1956, I, 315.

9. HOCQUARD, Jean-Victor: *Mozart, l'amour, la mort*. Ed. Garamont-Archimbaud, 1987, 152.

ción divina redentora no llega a penetrar realmente en la carne de la angustia humana, más bien la sobrevuela en lo alto. Hay como una dolorosa incapacidad de apropiarse subjetivamente el dato luminoso proclamado por la fe, y esta incapacidad termina por colorear con la tonalidad menor a la melodía originalmente consoladora. Se diría que no hay unión “vívida” entre lo divino y lo humano, sino más bien una yuxtaposición (o una unión psicológica de “opuestos”, como afirma Abert).

El “Misericordias Domini” nos introduce de lleno en la cuestión del “Dios de Mozart”. Podemos entonces contemplar en él un genial planteo del problema fundamental del pensamiento de Mozart considerado en su dimensión cristiana, a saber, el de la búsqueda de una verdadera unión entre la luminosidad del dato de la fe —centrado en la figura de Cristo— y la oscura angustia que brota desde el fondo de su alma ante la idea de la muerte.

II. El “Kyrie” de la Misa en do menor K.427 y la “Música fúnebre masónica” K.477

1. Desde la altura del planteo en que nos ha ubicado el “Misericordias Domini” visualizamos, a lo lejos, otra cumbre, mucho más elevada: la Gran Misa en do menor, K.427. Mientras nos dirigimos hacia ella recordamos algunos hechos importantes. Entre 1777 y 1779 Mozart ha realizado su gran viaje a París, doloroso bautismo que lo transformó en un hombre maduro. En 1781 renuncia definitivamente a su cargo en Salzburgo, para instalarse en Viena como artista independiente. En 1782 se casa con Constanza Weber, hermana de su primer y frustrado amor-pasión: Aloysia. En el camino hacia la Misa contemplamos también la belleza de dos sublimes retratos femeninos. Son Ilia y Konstanze, las heroínas de “Idomeneo” (1781) y del “Rapto en el Serrallo” (1782). Cada una de ellas, en una de sus arias, anticipa materia y espíritu para el maravilloso canto del “Et incarnatus est” de la Misa. Por último —“last but not least”— mencionemos el encuentro de Mozart, en 1782, con la música de Juan Sebastián Bach. Su espíritu creativo experimentó una conmoción tan intensa que, de ahora en más, la meta de su aspiración, en el orden del lenguaje musical, consistirá en la fusión cada vez más profunda entre el lenguaje contrapuntístico del gran maestro y el moderno lenguaje temático (tal como Haydn se lo revelaba).

La Misa K.427 fue compuesta por Mozart entre 1782 y 1783. La

obra no nació a raíz de un encargo, sino como fruto de un voto libremente realizado por el compositor. A pesar de haber quedado inconclusa, no puede dejar de verse en ella —en la opinión de los mejores exegetas mozartianos— la más elevada expresión del maestro en el terreno de la música de Iglesia.

Para Hocquard, la importancia de esta obra radica en que “el pensamiento de Mozart se precisa, yendo ahora a lo esencial. Toma incluso conciencia de un nuevo aspecto de las cosas”, a saber, que “rectificada, la aspiración es activa, y que no es en la pasividad que se espera la venida de la paz”¹⁰. Intentemos comprender estas ideas explorando la música del “Kyrie”, teniendo presente la problemática anteriormente planteada en el “Misericordias Domini”.

Desde los primeros compases del “Kyrie”, en la oscuridad trágica de la tonalidad de do menor, Mozart nos sumerge en medio de una humanidad oprimida y angustiada. Conocemos bien este ethos típicamente mozartiano. Un opaco lamento coral traduce la impotencia de la humanidad ante la realidad de la muerte. “No se trata en absoluto de una plegaria, sino de un grito”¹¹. Pero entonces, con el “Christe”, sobreviene el milagro: de manera súbita y prodigiosa, el Cielo parece abrirse cuando la tonalidad vira al luminoso mi bemol mayor y la voz de la soprano solista derrama una paz tan sublime que hace pensar en una respuesta gratuita enviada desde lo alto a la humanidad prisionera y sufriente. Hasta aquí estamos ante un planteo semejante al que nos ofrecía el análisis del “Misericordias Domini”: yuxtaposición entre la angustia sombría, desesperada de la humanidad y la responsorial luminosidad de la figura de Cristo.

Sin embargo, en el “Christe” de la Misa sucede algo importante, que revela la novedad verificada en el pensamiento de Mozart: mientras el canto de la soprano irradia su luz, el coro-humanidad entona breves réplicas a mezza-voce “como arrebatado por el misterio de la encarnación”¹². Este “arrebato” testimonia, de manera simple e insuperable, la dimensión teológica de la estética mozartiana: incontenible aspiración transfigurada en éxtasis por la Belleza del Dios invisible hecha visible en el misterio de la encarnación.

10. HOCQUARD, *o.c.*, 341.335.

11. HOCQUARD, *o.c.*, 329.

12. DE NYS, Carl. *La musique religieuse de Mozart*, PUF, Paris 1991, 89. Una atmósfera “sobrenatural” análoga había sido ya expresada por Mozart en el “Amen” del “Laudate Dominum” de las Visperas K.339 de 1780.

Al abordar el segundo "Kyrie" se explicita la novedad intuida: la tonalidad inicial de do menor ha virado hacia la tonalidad de sol menor, que "expresa un estado doloroso, ciertamente, pero más abierto a la esperanza que el implacable do menor (...) Con el retorno del "Kyrie" volvemos a encontrar a la masa de la humanidad ansiosa; pero ella ha sido tocada por la luz pacificante"¹³.

La figura de Cristo logra esta vez "tocar", con su luz, la angustia humana ante la muerte, transfigurándola. Esto significa entonces que él se ha convertido, en el pensamiento de Mozart, en una figura activa. El es "aquel que viene"¹⁴. Podemos afirmar que el centro del pensamiento mozartiano en esta Misa es la Encarnación¹⁵, no como un hecho del pasado histórico, sino como acción presente ("qui tollis", "qui venit") que libera al hombre¹⁶. Y esta liberación, que puede ser considerada como el "terminus ad quem" de su aspiración, adquirirá cada vez más explícitamente las dimensiones de una dramática teológica. ¿Qué significa esto? Que la novedad de la cual Mozart tomó conciencia durante la gestación de la Misa K.427 parece comenzar a transformar su imagen de la Pasión de Cristo¹⁷.

2. Hacia fines de 1784 Mozart ingresó oficialmente en la Masonería. En los círculos masónicos tuvo la oportunidad de concretar una

13. HOCQUARD, o.c., 330.

14. Es a propósito del "Benedictus qui venit" que Hocquard habla de un progreso en el pensamiento de Mozart. "En efecto, si bien hay aún dos polos, ya no hay más antagonismo. ¿Por qué? Porque asistimos a una rectificación de la aspiración. (...) eso significa que, rectificada, la aspiración es activa y que no es en la pasividad que se espera la venida de la paz" (o.c. 335).

15. Es precisamente el "Et incarnatus est" la página más luminosa de la Misa y la última que Mozart compuso. "No hay más en el mundo que este arabesco de pájaro, privado de sentido humano, para decir lo que el espíritu no puede concebir, lo que el lenguaje no puede formular: el himno de reconocimiento del hombre rescatado que intenta unirse en el cielo al canto sobreagudo y libre de los ángeles" (GHEON, *Henri; Promenades avec Mozart*, París, 1957, 243).

16. Pueden evocarse aquí las líneas de Maurice Zundel: "La Encarnación en Cristo no puede significar sino la consumación de ese movimiento perpetuo en que lo divino se hace presente a través de una transformación del hombre, es decir, a través de una liberación del hombre (...) ¿liberación de qué, sino precisamente de ese yo opaco que resiste a la luz divina y que le impide invadir por completo el ser?" (DONZE, *Marc: L'humble présence*, Ed. du Tricorné 1986, 141.142).

17. Esta idea parece coincidir con un extraño testimonio, lamentablemente perdido: un dibujo de Mozart, un "Ecce homo", dedicado a su mujer el 13 de noviembre de 1783 (cfr. HOCQUARD, o.c. 356), es decir, contemporáneo a la primera ejecución de la Misa, el 25 de agosto de 1783 (o, según el diario de Nannerl Mozart, el 26 de octubre).

doble vertiente de su aspiración: la de una experiencia de fraternidad humana, más allá de las distinciones entre clases sociales; y, por sobre todo, la posibilidad de ahondar su reflexión acerca de la muerte.

La destinación original de la “Música fúnebre masónica” (Maurerische Trauermusik) K.477, en do menor, compuesta en julio de 1785, pudo haber sido la celebración del ritual de Maestro (tercer grado de la masonería)¹⁸.

¿Cuáles son los medios musicales con los que Mozart enuncia este ritual, significativo de una metamorfosis espiritual? Los primeros compases introducen una suerte de lamento, confiado a los vientos. Pronto se eleva, en las cuerdas, una amplia línea interrogativa, que reproduce la melodía inicial del “Beatus vir” de las Vísperas K.321 de 1779. La interrogación se intensifica con la aparición del arpeggio ascendente, la divisa mozartiana de la exaltación apasionada.

Luego de esta inquietante introducción, la respuesta (o más bien, una primera respuesta) es entonada bajo la forma de un “cantus firmus”, en la luminosa tonalidad de mi bemol mayor, a cargo de los instrumentos de viento, que reproducen tonos litúrgicos católicos usados en los funerales. Sin embargo, esta melodía, lejos de aportar una pacificación, provoca la explosión violenta de un dramático enfrentamiento. Se trata de un terrible combate interior, de una ardua lucha espiritual. Pero el conflicto se orienta, finalmente, hacia el apaciguamiento, encontrando en el último acorde, gracias a una admirable modulación a la tonalidad de do mayor, la respuesta definitiva. De este modo queda dibujado con claridad el fondo dramático de la “Maurerische Trauermusik”, que consistiría —en consonancia con el contenido del ritual evocado— en el difícil y doloroso pasaje (pascua) desde una afirmación “teórica” acerca de la muerte como transfiguración (el “cantus firmus”) hacia una afirmación encarnada, vivida en la esperanza (el acorde final). Reaparece así, para ser superada, la unión psicológica (teórica) de pensamientos opuestos.

Podemos profundizar esta exégesis a partir de otros elementos, también de orden musical, que nos orientan hacia el simbolismo

18. Cfr. MASSIN J. et B.: *Wolfgang Amadeus Mozart, biographie, histoire des oeuvres*, Fayard, 1970, 1.000: “El Compañero, para transformarse en Maestro, debe reproducir simbólicamente en su iniciación la muerte y la resurrección de Hiram, constructor del Templo de Salomón (...) Golpeado tres veces, muere a los aspectos “material, psíquico y mental” del “hombre viejo” y renace a una vida nueva, espiritualizada, divina...”

cristiano profundo de esta obra, y que dan razón del fundamental “pasaje” recién mencionado.

La partitura está sembrada de alusiones al “Crucifixus” de la Misa K.317 de 1779. Los primeros acordes son exactamente los mismos con los que Mozart había traducido la muerte de Cristo en dicha Misa, en la cual “los pocos compases dedicados a la Pasión y a la muerte son tanto más notables cuanto que se escucha ya, claramente, en la modulación de la orquesta, lo que en 1785 constituirá el núcleo esencial de la Música fúnebre masónica”¹⁹. Y los cuatro compases finales reproducen el recogido “se-pul-tus est” con el que concluye el “Crucifixus” de la Misa. La sublime modulación a la tonalidad de do mayor, en el último acorde de la “Trauer musik”, corresponde al súbito cambio de clima que se produce, en la Misa, sobre la palabra “est”, en la cual Mozart hace irrumpir anticipadamente, retomando la música inicial del “Credo”, la resurrección del Señor.

Puede suponerse entonces que el verdadero protagonista implícito del drama que dibuja la “Música fúnebre masónica” es, en la mente de Mozart, el mismo Cristo, en cuanto Hombre ejemplar²⁰. Y por ser El, la angustia del hombre ante la muerte puede resolverse vitalmente (superando la “unión psicológica de pensamientos opuestos”) en la esperanza de la resurrección. La figura del Cristo de la Pasión de la Misa K.317 se ha transformado en una figura humana ejemplar (el “beatus vir”) generadora de esperanza en otra vida, en la que la muerte, perdiendo todos sus derechos, perderá también todos sus terrores²¹.

19. DE NYS, *o.c.*, 74.

20. En el sentido de la carta a los Hebreos: “El dirigió durante su vida terrena súplicas y plegarias, con fuertes gritos y lágrimas, a aquel que podía salvarlo de la muerte, y fue escuchado por su humilde sumisión. Y, aunque era Hijo de Dios, aprendió por medio de sus propios sufrimientos qué significa obedecer. De este modo, él alcanzó la perfección y llegó a ser causa de salvación eterna para todos los que le obedecen” (Heb 5,7-9).

21. Es la idea que Mozart mismo expresará dos años más tarde en la famosa carta a su padre del 4 de abril de 1787: “Puesto que la muerte (hablando con exactitud) es la verdadera meta de nuestra vida, desde hace algunos años me he familiarizado de tal manera con esta verdadera y perfecta amiga del hombre, que su imagen ya no tiene para mí nada de aterrador, sino que me tranquiliza y consuela. Y agradezco a mi Dios el haberme dado la dicha de procurarme la ocasión (usted me comprende) de aprender a conocerla como la clave de nuestra verdadera felicidad...”

III. *El Ave verum y el Requiem (1791)*

1. Imposible resumir la riqueza del paisaje que nos rodea mientras avanzamos hacia el último año de la vida del maestro. Conciertos para piano, sinfonías, música de cámara, música vocal: todo fluye sobreamplamente del inigualable desbordar de su corazón creador, herido no sólo por la Belleza que persigue su aspiración, sino también por la muerte (de hijos, amigos y, sobre todo, de su padre) y por la progresiva e inexorable miseria. Las óperas de la trilogía Da Ponte (*“Le Nozze di Figaro”* en 1786, *“Don Giovanni”* en 1787 y *“Così fan tutte”* en 1790) parecerían encarnar, respectivamente, las etapas principales de su peregrinar en estos años: “amor”-“muerte”-“sabiduría”. Pero tanta luz se abismará, paradójicamente, en la “noche oscura” de 1790, en la que su actividad creadora bordeó la extinción. Y entonces, por una suerte de “pascua” vivida, el sol brillará una vez más —la última aquí abajo— en el alma de Wolfgang. Así volverá a cantar, en 1791, con la transparencia de su primera infancia, pero también con la inmensa sabiduría musical adquirida.

El 18 de junio de 1791, para la fiesta del “Corpus” (ceremonia que había sido prohibida por José II y restablecida en 1791 por Leopoldo II), Mozart compuso el motete eucarístico “Ave verum corpus” K.618, en re mayor, para cuerdas, órgano, y coro a cuatro voces²². En esta obra Mozart ha reencontrado “la piedad popular en la cual su madre lo había educado. Lo que hace al “Ave verum” tan emocionante es, sostenida por un arte consumado, una espontaneidad de niño que reencuentra sus fuentes”²³. Esta religiosidad cordial y popular emerge intacta del fondo del alma mozartiana a la hora de cantar el misterio central de la fe católica: la Pasión y la muerte en cruz “pro homine” del Dios hecho hombre y nacido de la Virgen María.

“La estructura del motete mozartiano es de un equilibrio ideal. Los ocho versos se dividen en dos secciones de cuatro, separados por un breve interludio, lo cual parecería contradecir la estructura teológica: seis versos de afirmación dogmática y dos de plegaria. De esta manera Mozart une en un todo musical la muerte de Cristo y la del cristiano”²⁴.

22. Cfr. ROBBINS LANDON, H.C.: 1791. *La dernière année de Mozart*, Lattès 1988, 59: “¿No es significativo que Mozart haya aprovechado esta ocasión para tomar parte en la procesión en el barrio vienés de Josephstadt y para componer una obra profunda con el fin de celebrar, de alguna manera, la primera reaparición de esta ceremonia después de muchos años?”

23. HOCQUARD, o.c., 588.

De hecho, las palabras “in Cruce” e “in mortis” han recibido un tratamiento melódico similar; y si bien el arco melódico se agiganta sobre las últimas, ¿por qué interpretar esto como “un deslizamiento de la teología del sacrificio divino (lo cual está en el espíritu de la Iglesia) hacia una noción filosófica de la paz liberadora (lo cual está en el espíritu de las Luces)”²⁵? Conviene detenernos y reflexionar esta afirmación. Quizás ella tenga que ver con la dificultad que le plantea a Labie el “parentesco bastante perturbador” que existe entre el “Ave verum” y el trío “Soave sia il vento” de la ópera “Così fan tutte” (1790), al que considera un “doble paródico” del motete²⁶. Si bien puede hablarse de una vinculación musical entre ambas páginas, en rigor de verdad, el trozo de “Così” al que alude explícitamente el “Ave verum” no es el trío en cuestión sino el quinteto inmediatamente anterior (n.9: “Di scrivermi”). Es aquí donde Fiordiligi, sobre las palabras “mi si divide il cor, bell’idol mio”, entona una melodía que será retomada casi literalmente en el “in mortis examine” del motete.

¿Cómo entender este doble eco de la ópera “buffa” en el motete eucarístico? Sin duda, prestando atención a la “acción interior” que Mozart hace emerger súbitamente en su ópera: “Lo que está sucediendo en ese momento, en el plano espiritual, es efectivamente más verdadero, más durable que las apariencias de los enredos a los que asistiremos durante dos actos: el amor verdadero, la fidelidad más allá de la muerte”²⁷.

Al componer el “Ave verum”, en la atmósfera de una contemplación cordial y serena de la Pasión de Cristo, la idea de la muerte (“in mortis”) hace surgir en la memoria mozartiana la melodía con la que, pocos meses antes, había cantado la ruptura interior de un corazón humano (“mi si divide il cor”) desbordado de amor, de un “amor verdadero”, de una “fidelidad más allá de la muerte”. Y podemos decir, con Labie: “fidelidad de Cristo a Mozart más que fidelidad de Mozart a Cristo” (o.c. 377). Sin embargo, a partir de los datos musicales señalados, llegamos finalmente a una interpretación teológica del motete muy diversa a la que él propone.

24. DE NYS, o.c., 112. He aquí el texto del motete: “Ave, verum corpus natum/ de Maria Virgine/ vere passum immolatum/ in cruce pro homine/ cuius latus perforatum/ unda fluxit et sanguine/ esto nobis praegustatum/ in mortis examine.”

25. LABIE, o.c., 376.

26. LABIE, o.c., 369.379. Lo menos que puede decirse de esta expresión de Labie es que es equívoca, ya que sugiere que “Così fan tutte” (1790) ha sido compuesta posteriormente al motete (1791). Sólo así se entiende que hable de “la aparente blasfemia” del trío “Soave sia il vento”.

27. DE NYS, Carl, *Mozart et Dieu*, en *Mozart*, Hachette, Paris, 1964, 190.

Si, como hemos visto, la meditación de Mozart acerca de la muerte lo ha ido llevando hacia una percepción cada vez más honda de la Cruz, la reminiscencia de la sublime melodía entonada por Fiordiligi ¿no podría estar significando que Mozart, al contemplar la Pasión, es “arrebataado” por “los sentimientos de Cristo Jesús” (Flp 2,5), es decir, por la Belleza inconmensurable de su corazón amante²⁸? El “Mozart de Dios” habría desbordado así la teología del sacrificio divino como manifestación de un Cristo pasivo, y, por consiguiente, de un Dios sanguinario (lo cual está en el espíritu de las Luces), porque experimenta místicamente, en su propio corazón, el misterio del corazón traspasado del Salvador, la verdad más profunda de su muerte sacrificial, a saber, la fidelidad inquebrantable de la filantropía divina (lo cual está en el espíritu de la Iglesia).

Así, de la “yuxtaposición”, pasando por la progresiva y dolorosa “encarnación”, hemos llegado finalmente a la “comunión” mística, fruto de la caridad eucarística, entre la muerte del hombre y la de Cristo, comunión que es promesa de vida eterna y que es el objeto de la plegaria esperanzada que concluye el “Ave verum”: “Esto nobis praegustatum in mortis examine”²⁹.

2. ¿Pero con qué lógica sostendremos la existencia de esta comunión al escuchar los terrores del “Requiem”? Y sobre todo, ¿cómo sostenerla sabiendo que Mozart deseó —según testimonio de Constanza— que la Misa concluyera con la repetición de la terrible fuga del “Kyrie” sobre el texto de la antífona de la “communio”, texto que evoca la bienaventuranza eterna: “cum sanctis tuis in aeternum, quia pius es”?

Para intentar una respuesta es indispensable recordar que el tema inicial de la fuga en cuestión tiene una historia significativa. Mozart lo tomó, seguramente, del coro “And with His stripes” del “Mesías” de Händel. También “Bach ha utilizado la misma melodía en su cantata 106 (Actus tragicus) para comentar la antigua alianza (...)

28. En admirable armonía (¿consciente?... ¿inconsciente?) con el simbolismo del nombre Fiordiligi (Flor de lis): según una interpretación mística del siglo II, la flor de lis designa a Cristo. Cf. CHEVALIER-GHEERBANT, *Dictionnaire des symboles*, Paris, 1974, 136-137.

29. Hablar de “mística” referido a Mozart puede sorprender. Sin embargo, las palabras escritas a su mujer el 7 de julio de 1791, es decir, pocos días después de la composición del motete, sugieren una experiencia de ese género: “No puedo explicarte mi sentimiento: es una especie de vacío, que me hace mucho mal..., una cierta aspiración, que jamás se satisface..., que permanece siempre y que incluso crece de día en día...”

que liga al Señor con su pueblo. Se trata en realidad de una melodía de coral, anterior en más de un siglo a nuestros dos compositores. El cántico original "Ich habe mein Sach Gott heimgestellt" (Yo he confiado mi causa a Dios) es una afirmación de confianza que reúne las ideas de muerte y de eternidad". Resulta evidente, por lo tanto, que el tema de la fuga que Mozart utiliza está cargado de una honda significación teológica. "De esta manera se prolonga, en el mundo danubiano y católico, una idea que había obsesionado a Lutero: el rescate de cada creyente se adquiere jurídicamente por el dolor intolerable de un Dios hecho hombre. Los efectos de la Redención se adquieren por el contrato que liga al cristiano con su Dios"³⁰.

Si pensamos las palabras de este texto a la luz de cuanto hemos dicho, dándole al "contrato" el sentido de una mística "communio", podemos concluir que el deseo de Mozart de finalizar su propio canto fúnebre con dicha fuga revela una última dimensión de su pensamiento en cuanto a la lógica de la figura de Cristo que en él se perfila. Y esta lógica está hecha de una unión eminente de opuestos, eminente porque vivida... en la muerte: por una parte, es el grito desgarrador de un Crucificado que dirige a Dios, desde su angustia, la pregunta que resume la totalidad de la interrogación humana ante la muerte: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" Pero a la vez, como lo sugiere el texto del "Mesías" del cual Mozart toma esta melodía, el Cristo mozartiano es aquel Amor "en cuyas llagas hemos sido curados", el Dios-Cordero que, en el momento de la prueba suprema ("in mortis examine"), nos recuerda que "somos inolvidables para Dios, ya que su fidelidad es inquebrantable ¿Quién podría borrar lo que Dios ha grabado en sus manos?"³¹.

Valdría la pena recordar, para concluir, aquellas declaraciones del propio Mozart en Leipzig, en abril de 1789, dos años antes de su muerte, en el transcurso de una conversación acerca de la música de iglesia, tal como nos las transmitió Rochlitz, testigo del encuentro. Las palabras quizás fueron otras, pero la crónica nos deja una imagen viva de la experiencia mozartiana del misterio cristiano: "Ustedes, protestantes iluminados, como gustan llamarse, tienen toda su religión en la cabeza. Si hay algo de verdad allí, lo ignoro completamente. ¡Pero entre nosotros es todo tan distinto! Ustedes no pueden experimentar lo que significa "Agnus Dei qui tollis peccata mundi dona

30. LABIE, o.c., 68.

31. CHRETIEN, Jean-Louis: *L'inoubliable et l'inespéré*, Desclée de Brouwer, 1991, 130.

nobis pacem"... Pero cuando desde la primera infancia uno ha sido introducido, como lo fui yo, en el santuario místico de nuestra religión; cuando sin saber aún hacia dónde uno iba con esos sentimientos oscuros y opresivos, se asistía a la Misa con un enorme fervor de corazón sin saber verdaderamente qué se deseaba; cuando uno salía del Oficio divino más aliviado y con el alma elevada, sin saber exactamente qué se había obtenido; cuando uno ha estimado dichosos a aquellos que se arrodillaban conmovidos por el "Agnus Dei" mientras recibían la santa comunión...; cuando uno ha experimentado todo esto ¡entonces todo es muy distinto! Es cierto que todo eso se pierde luego en el transcurso de la vida en el mundo, pero, al menos es mi caso, cuando se retoman esas palabras mil veces escuchadas, para ponerlas en música, entonces todo eso vuelve y se está frente a Alguien, y hacia ese Alguien se eleva el alma..."³².

Fernando Ortega

32. ROCHLITZ, Johann Friedrich, en Allgemeine Musikalische Zeitung, Leipzig, 15 de abril de 1801. 494s.

LAS CARTAS PASTORALES DE Fr. J.A. DE SAN ALBERTO, OBISPO DEL TUCUMAN (1778-1784)

El interés por conocer el pasado de la Iglesia en el Río de la Plata, en la última parte del período hispánico, nos llevó a analizar un tema poco explorado todavía en esta parte de América por la historiografía civil y eclesiástica: el estudio de las *Cartas pastorales de Fr. José Antonio de San Alberto*, obispo carmelita descalzo que ocupó la sede episcopal del Tucumán desde 1778 hasta 1784¹.

Con este aporte, nos acercamos al pensamiento del “obispo ilustrado” en medio de la sociedad del recién creado virreinato del Río de la Plata; y por otra parte, gracias a sus escritos pastorales, nos encontramos con la realidad de la diócesis que le tocó apacentar.

En medio de su vasta producción literaria impresa, en esta entrega, nos ocuparemos solamente de sus *Cartas pastorales* escritas para la diócesis del Tucumán.

I. Noticias biográficas

José Antonio Campos y Julián, había nacido el 17 de febrero de 1727 en El Fresno, una pequeña aldea de la provincia de Zaragoza, en el reino de Aragón².

Provenía de un hogar cristiano y económicamente acomodado, sus padres le brindaron desde niño, una sólida formación religiosa, fruto de la cual años más tarde, él y dos hermanos más, ingresaron a la vida conventual carmelitana.

Después de recibir sus primeras letras en el pueblo natal, a los 15 años de edad, ingresó a la orden descalza, en el convento de Tarazona. Dos años más tarde, realizaba sus primeros votos religiosos, quedando incorporado a la provincia religiosa de Valencia y Aragón, con el nombre de Fray José Antonio de San Alberto³.

1. Más tarde será trasladado al arzobispado de La Plata (Charcas) hasta la fecha de su muerte, ocurrida en 1804.

2. Archivo de la parroquia Nuestra Señora de las Peñas, EL FRASNO, *Libro de Bautismo* IV, f.113.

3. SILVERIO DE LA VIRGEN DEL CARMEN, *Historia del Carmen descalzo*, XII (Burgos, 1944) 6213.

Su formación estuvo marcada por el estudio de la filosofía y la teología escolástica tardía y por la práctica de la oratoria religiosa que, sobre todo en esos años, hacía grandes esfuerzos por renovarse gracias a la influencia de los autores franceses como Bossuet y Massillon, autores que nuestro autor consultó continuamente. También practicó la docencia, ocupando desde muy joven, los cargos de pasante y profesor de teología en los conventos descalzos de Calatayud y Huesca. En esta misma ciudad, fue ordenado sacerdote por Mons. Sánchez Sardinero, obispo del lugar.

Antes de ser elegido obispo, pasó por varios cargos en la Orden que le dieron renombre en toda la península, no sólo por sus virtudes de fraile mendicante, sino también por el manejo hábil de los asuntos externos de su Orden ante las autoridades. Ocupó la procuraduría general de los carmelitas ante la Corte Real en Madrid y al mismo tiempo se le nombró predicador de número de Carlos III. Ocupaba el priorato del convento de Calatayud en 1778, cuando el monarca por Real Cédula del 30 de junio, lo nombraba para ocupar la sede del Tucumán⁴.

Llegó al Río de la Plata recién en los primeros días de setiembre de 1780, y fue consagrado en la capital del virreinato por Don Sebastián Malvar y Pinto, obispo de Buenos Aires, el día 17 del mismo mes.

Desde su llegada a Córdoba, desplegó una gran actividad apostólica, debido a la prolongada acefalía pastoral de casi diez años⁵.

Entre sus esfuerzos se cuentan, ante todo el tratar de solucionar la difícil situación que siguió a la expulsión de los padres de la Compañía de Jesús en 1767 que dejó un gran vacío en la atención espiritual de los pueblos y la división interna que encontró en el clero secular a su llegada. Era una prioridad entonces, la provisión de los curatos vacantes, muchos de los cuales desde hacía tiempo se hallaban sin la presencia sacerdotal. Encaró la reorganización del seminario conciliar de Nuestra Señora de Loreto, que había quedado sin una regular disciplina y con pocos estudiantes⁶.

4. Según nos informan los cronistas de la época, se conoce la predilección especial que tenía Carlos III por Fray José Antonio de San Alberto. El monarca ya lo había propuesto a principios del mismo 1778, para la sede de Cádiz pero el candidato rehusó el primer ofrecimiento, aunque no pudo desistir del segundo.

5. En efecto, desde la partida de Mons. Abad e Illana en 1770 la ciudad de Córdoba no vio a su pastor efectivo, ya que el sucesor, Moscoso y Peralta, no llegó nunca a tomar personalmente, la posesión de su diócesis.

6. Para dar normas claras a los candidatos al sacerdocio escribió una pastoral, en forma de circular, fechada el 25 de abril de 1781.

Se abocó a la terminación de la iglesia catedral, por tantos años inconclusa y abandonada.

Su principal obra, consistió en la fundación en Córdoba, del Colegio de Niñas Nobles Huérfanas e impulsó la apertura de otro semejante en Catamarca. Entre los años 1782 y 1784, emprendió la visita general en su jurisdicción, fruto de la cual escribió su última Carta Pastoral⁷.

San Alberto era de temperamento recio y austero, exigente consigo mismo y con los demás, sin embargo, en sus escasos cuatro años de estadía efectiva no se le conocieron conflictos ni con las autoridades civiles, ni con su propio clero, por ser "un hombre de paz y de concordia", según nos hablan los documentos de la época⁸.

Teniendo en cuenta la época difícil en que le tocó gobernar, notemos la dedicación por sus fieles y su radicalidad evangélica.

Su posición condescendiente con el poder real, no menoscabó su obra evangelizadora y sus propuestas civilizadoras para esta parte del continente.

II. La obra literaria

En cuanto a su obra literaria, San Alberto desarrolló una gran actividad como escritor.

Desde su juventud le fueron reconocidas dotes de buen predicador y ya en España, sus sermones publicados tuvieron bastante eco en las esferas conventuales. Su nombramiento de obispo en Indias, hizo que también en Roma y en las imprentas de hispanoamérica reconocieran su prestigio publicándose gran parte de su obra en Buenos Aires, Lima, Quito y Asunción hasta bien entrado el siglo XIX⁹.

Clasificamos sus obras editadas en los siguientes rubros:

Las *oras de predicación*, como ser las colecciones de diversos *Sermones y Oraciones fúnebres*¹⁰.

7. El itinerario duró 14 meses, recorriendo las actuales provincias de Córdoba, Santiago del Estero, Salta, Jujuy, Tucumán, Catamarca y La Rioja.

8. ARCHIVO DE LAS TERESAS DE CORDOBA, *Relato de la Madre Priora Ana Ignacia de Jesús de un resumen de la vida de San Alberto y de sus obras mientras fue obispo de Córdoba, s/a.*

9. Cfr. MEDINA, J.T. (comp.), *Biblioteca Argentina de libros raros americanos*, (Buenos Aires, 1927).

10. Por citar algunos, *La oración fúnebre* por la muerte de la reina madre de Carlos III, Doña Isabel Farnesio pronunciada en la iglesia catedral de Tarazona el 23 de

También, los *escritos de espiritualidad y devoción*, que se divulgaron mucho, tanto en el continente como aquí en el Río de la Plata¹¹.

Sus *escritos de inspiración política*, entre los cuales se encuentra su famoso *Catecismo Real*, y su *Carta de consolación al papa Pío VI*, con motivo de la Revolución Francesa de 1789¹².

Y por último, las *Cartas pastorales* de todas las cuales nos referiremos solamente a las escritas durante su episcopado en el Tucumán que se extiende desde 1778 hasta 1784, fecha en que es trasladado al arzobispado de La Plata¹³.

III. Las Cartas Pastorales del Tucumán

Siguiendo una tradición secular en la Iglesia, como tantos otros preladados del nuevo continente, San Alberto utilizó frecuentemente este medio pastoral para dirigirse a sus fieles a fin de enseñar, corregir y ordenar los destinos de su diócesis.

De su activa vida apostólica y literaria, fueron quizás sus *Cartas pastorales*, las páginas menos profundizadas por los historiadores modernos ya que más bien la mayoría de los estudios se ocuparon de la publicación de su *Catecismo Real* o de la fundación del colegio de huérfanas en Córdoba que cubren solamente una parte de su apostolado.

Gracias a las *Cartas Pastorales* (desde ahora las abreviaremos CP) podemos captar toda la dimensión de su proyecto pastoral y también en forma más global, el pensamiento de un obispo que pasó a la historia por ser el paradigma del pastor ilustrado y tenaz defensor del régimen español en América.

octubre de 1766, o el *Sermón de Acción de gracias* pronunciado en la catedral de Córdoba el 6 de enero de 1784, con motivo del nacimiento de los infantes Felipe y Carlos.

11. Entre las más difundidas cuenta con su *Septenario de los Dolores de María Santísima*, (Madrid 1786) en *Colección de instrucciones pastorales que en diferentes ocasiones y con varios motivos publicó para edificación de los fieles, arreglo y dirección de sus diócesis el ilustrísimo y reverendísimo señor...* (en adelante CIP) 749-771; *Relox espiritual para llevar a Dios presente en toda hora*, (Madrid, 1786).

12. El título completo de la edición latina era: *Litterae D. Fr. Antonii a San Alberto ex ordine carmilitanum exalculatorum congregationes hispaniae, Archiepiscopi platen-sis in America Meridionali ad Sanctissimus Dominus Nostrum Pius Sextus Pont. max. de novis Galliarum eventis* (Romae 1791).

13. Más tarde, siendo arzobispo de La Plata en sus casi veinte años de conducción pastoral escribió otras tantas CP referidas a su ministerio en el Alto Perú. Cfr. MEDINA, *Biblioteca argentina...*, o.c.

Nos ocuparemos seguidamente de sus seis cartas pastorales escritas para los fieles del Tucumán resumiendo lo central de cada una de ellas.

1. *La primera Carta Pastoral*

La envió desde España mientras preparaba el viaje hacia América, en ella expresaba su más vivo interés en llegar a estas tierras y decía:

“Dios es testigo que continuamente me acuerdo de vosotros en mis sacrificios y oraciones rogándole me proporcione un viaje feliz para llegar a veros pues que lo deseo para vuestro bien espiritual y para confirmaros en la fe.”¹⁴

En la primera comunicación con sus fieles, quería ganarse la confianza de todos. Con tono paternal y directo distribuía en tres *instrucciones* el contenido general de su carta. La primera dirigida a los párrocos, la segunda a los demás sacerdotes, y la última a los fieles laicos.

La Sagrada Escritura fue la fuente principal de su primera Carta, y constituyó la columna vertebral de todo el texto. Contemos además con la abundancia de textos patrísticos sobre todo de Cipriano de Cartago e Hilario de Poitiers.

Para las dos primeras instrucciones es de notar la influencia que tiene el texto del concilio Tridentino sobre todo las citas referidas a las sesiones XXIII y XXIV que contienen los decretos de reforma interna de la Iglesia¹⁵.

Cuando dirigía la *instrucción a los párrocos* recurría en primer término, a la historia para describir el origen de la cura de almas, partiendo de la persona de Jesucristo y siguiendo con los apóstoles, los obispos y finalmente llega a la autoridad de los presbíteros que tienen a su cargo la responsabilidad de dirigir comunidades, como las parroquias.

14. Fue firmada en Madrid el 15 de diciembre de 1778. Cfr. en CIP, 8.

15. Tanto en España como en América, era muy propio de los prelados ilustrados del siglo, utilizar el Tridentino. En los escritos del prelado el cónclave es citado continuamente, porque lo tomaba como norma de vida de toda la Iglesia. Fruto de un estudio ulterior, sería interesante descubrir las resonancias que tuvo en las Indias los decretos del tridentino, durante el s.XVIII, caracterizado por el regalismo.

En una segunda parte, —de carácter más exhortativo—, les recordaba a los párrocos la responsabilidad de su carga pastoral, que no era otra que cuidar de las ovejas a ellos confiadas. Por otra parte, velando por su formación y su profundidad, los exhortaba a que, —en medio de tantos afanes— dedicaran el tiempo al estudio y al ejercicio de la buena predicación desde el púlpito. Pero preocupado por la situación real que intuía, se preguntaba:

“Pero cómo alimentará (a las ovejas) el párroco que ni estudia, ni instruye, ni enseña, ni exhorta ni predica, ni sus feligreses lo ven en el púlpito sino muy rara vez...”

Y más adelante proseguía:

“...como buscará a la oveja la recogerá, y la cargará sobre sus hombros, el párroco que se aparte y huya del confesonario ...siendo éste el más propio para buscar almas y llevarlas a Dios...”¹⁶

La instrucción para los *simples sacerdotes* guardaba un esquema parecido al anterior, por un lado “...hacerles ver a un mismo tiempo, lo alto y excelente de su dignidad y las gravísimas obligaciones que habían contraído al recibir el sacerdocio”¹⁷.

Para los fieles laicos, les tenía reservada una instrucción que les señalaba cuáles eran los puntos vitales de la vida cristiana. En sus primeros párrafos les preguntaba:

“Vosotros ..sois cristianos, y si lo sois y hacéis gloria y profesión de serlo yo os pregunto: ¿podréis salvaros sin cumplir exactamente las obligaciones y sin tener la santidad que impone y pide el Cristianismo?”¹⁸

Esta tercera instrucción la dividía en tres párrafos en los que explicaba en qué consistía la santidad del cristianismo, su necesidad para la salvación y por último, la posibilidad concreta y real de vivirlo desde los más variados estados y oficios en la sociedad.

Esta instrucción, a diferencia de las dos anteriores, estaba redactada con un fuerte tono apologético. El marco histórico de la sociedad dieciochesca, cada vez más secularista, en la que la fe se declaraba, pero no se profesaba de corazón y donde buena parte de la elite

16. CIP, 26-29.

17. Ib. id., 36.

18. Ib. id., 56.

intelectual europea asociaba al cristianismo con falsas ideas, San Alberto salía a responder a aquéllos "...que ignorando la verdadera idea de esta santidad la colocan en lo que no consiste ni puede consistir..." o bien de los que "...ya llegaron a conocerla, se persuaden e igualmente quieren persuadir a los demás que no es de precepto, sino arbitrable..." y de muy difícil su vivencia. Otros en cambio, que "...no pudiendo negar que es absolutamente necesaria, oponen mil pretextos y dificultades para su práctica y ejecución"¹⁹.

Su formación teológica postridentina se expresaba al tocar el tema de la santidad del cristianismo. Ella consiste en la solidez y la interioridad, caracterizada por su profundidad, discreción y no en meros actos rituales. La santidad es practicable, porque abraza la austeridad pero no la manda, por ser esto un medio y no un fin en sí mismo. Ella —concluye—, es universal, porque abarca todos los estados y condiciones, elevadas y humildes, brillantes y oscuras, ricas y miserables, porque a todas santifica la religión, si en ellas se cumplen con exactitud sus respectivas obligaciones²⁰.

Realizaba también un interesante comentario de las bienaventuranzas según el evangelio de San Mateo (5,1-12) que le ayudaban para completar el tema de la santidad del cristianismo.

2. *Segunda Carta Pastoral*

A sólo cuatro meses de su llegada a Córdoba, en febrero de 1781, San Alberto firmó su *Segunda Carta Pastoral*, que estaba dirigida a todos sus fieles, y que podemos considerarla como complemento de la anterior, escrita desde la metrópoli.

Desde el primer momento, tuvo claro nuestro prelado que su misión como pastor dependía, no sólo de su caridad y de su esfuerzo personal, sino también de la correspondencia y la obediencia que debía encontrar en sus fieles.

La constante exhortación a trabajar en comunión con el obispo, residía por un lado en un interés pastoral de conocer a todos, y por otro en prevenirlos de cualquier doctrina que pudiera ir en contra de los principios de obediencia de fidelidad a Dios y al Rey²¹.

19. Ib. id., 56-58.

20. Cfr., ib. id., 61.

21. Pensemos por ejemplo en las ideas consideradas revolucionarias que se manejaban por aquellos tiempos. Tengamos en cuenta los movimientos turbulentos de indígenas que se comenzaban a notar en el Alto Perú.

El tema central de la carta apuntaba a instruir a todos en las buenas relaciones del obispo para con sus fieles y de éstos para con su pastor. Les decía al principio de la epístola:

“Vuestra felicidad, pues como la mía, consiste en que vosotros os convirtáis a mí, como vuestro legítimo Pastor... y que yo me convierta a vosotros como a mis verdaderas ovejas...

Estas dos conversiones formarán el asunto de ésta, mi Carta Pastoral, y darán abundante materia de instrucción como para la mía²².

El término *conversión* lo usaba para explicar con palabras claras y directas cuál debía ser el reconocimiento, la docilidad y la sumisión mutuas entre pastor y ovejas.

Para el párrafo referido a *la conversión de los fieles al obispo*, seguía la doctrina bíblica, la tradición y la doctrina de los concilios que a lo largo de la historia habían enseñado que oír al obispo, equivalía a seguir la voz de Jesucristo, quien “no pudiendo olvidar a las almas que acababa de redimir las dejó confiadas al cuidado y gobierno de los Apóstoles y de los obispos sus sucesores...”²³.

Dispensador, servidor, enviado y embajador, son entre otros los atributos que los fieles debían reconocer en el obispo, “cuya persona representa y en cuya virtud y poder, habla, gobierna y manda sobre el Pueblo fiel que le ha sido confiado y de que le pedirá estrechísima razón el día de la cuenta”²⁴.

La obediencia era otro de los temas infaltables donde el obispo hacía hincapié, en medio del ambiente tumultuoso que se vivía en el continente donde comenzaban a oírse resistencias y sumarse las rebeliones a la autoridad constituida. De ahí que este punto lo dedicara a la “docilidad y sumisión con que los fieles deben seguir y obedecer a su obispo” y les hacía notar con vehemencia las consecuencias que de aquella desobediencia se seguían cuando se desoía la voz del pastor. Concluía este espinoso punto diciendo:

“...importaría muy poco que las ovejas tratarasen y conociesen a su pastor... si después de todo esto, no lo siguen, ni le obedecen ni hacen caso alguno de sus preceptos...”²⁵.

22. Ib. id., 90-91.

23. Ib. id., 92-93.

24. Ib. id. 102.

25. Ib. id., 122-123.

En la parte de la *conversión del obispo hacia sus fieles*, abría su corazón cuando hacía suyas las palabras de San Pablo que se quería hacer *todo a todos por el Evangelio* (Cfr. 1 Cor 9,27).

Para San Alberto esta *conversión*, se resumía en tres puntos muy unidos entre sí y a los que tenía que comprometerse: el primero era la residencia del prelado en su sede. Afirmaba que ella tenía sentido, para "...viviendo siempre entre sus ovejas, las vea, viéndolas las trate, tratándolas las conozca y conociéndolas las ame... y que estando presente y a la vista de todos y de todo, contenga a los inquietos, sostenga a los flacos, consuele a los afligidos y lleve entre sus brazos a los enfermos, para que haga callar a los que se oponen a la sana doctrina, enfervorice a los tibios, instruya a los ignorantes"²⁶.

La segunda lo representaba el esfuerzo incansable del prelado por cuidar y atender con solicitud paternal las necesidades de cada uno de sus fieles.

La última se refería al deber de conciencia que se imponía en su ministerio episcopal de alimentar tanto en lo espiritual como en lo material a sus ovejas más necesitadas.

La CP concluía con un pedido formal de oraciones a sus feligreses, para que al comienzo de su ministerio, el favor del Señor estuviese siempre con él y decía finalmente:

"Rogad pues amados míos, rogad continuamente al Señor me conceda (la gracia) a fin de que yo cumpla... con todas estas obligaciones de Pastor y Obispo y me convierta verdaderamente a vosotros, como a mis ovejas, que yo igualmente pediré a Dios os la conceda a vosotros..."²⁷.

3. Tercera Carta Pastoral

La Tercera CP, está fechada en Córdoba el 25 de abril de 1781 y está dirigida "*a todos nuestros amados hijos y diocesanos, que desean y solicitan y que en adelante solicitaren ser promovidos a los Sagrados Ordenes...*"

Llevaba por título *Carta Circular o Edicto*, ya que en ella se exponía —a través de diez reglas—, las formalidades que debían observar los candidatos a recibir las órdenes eclesiásticas.

26. CIP, 135.

27. Ib. id., 151.

La CP presenta una estructura distinta a las anteriores ya que casi la totalidad del texto se articula mediante estas reglas.

Como fuente principal no se basa, en este caso en los textos de la Escritura, sino más bien en las prescripciones canónicas provenientes del magisterio de los papas o bien de las doctrinas conciliares²⁸.

San Alberto se hacía eco del ansia por la reforma en la vida y las costumbres tanto del clero como también entre los frailes, del pensamiento ilustrado europeo, sobre todo, a partir de la segunda mitad del s. XVIII así también como del espíritu de reforma de la vida del clero impulsado por el concilio de Trento y que inspiró el perfil sacerdotal de la generalidad de los pastores de las indias españolas a lo largo de los siglos del gran avance misionero²⁹.

Escribía esta CP para dejar bien claro el criterio y las pautas para la admisión a las órdenes de los futuros sacerdotes.

Desde el inicio de la pastoral, introducía el texto con el consejo de San Pablo a su discípulo Timoteo: "no te precipites en imponer a nadie las manos, no te hagas partícipe de los pecados ajenos" (1 Tm 5,22), y al concluir la confirmaba la rigidez de su postura en este tema cuando decía:

"Este es el camino, amados hijos, por donde deberéis venir en adelante a vuestro prelado, para que os imponga las manos y cualquier otro que toméis, entended que será tomaros un trabajo estéril y perder el tiempo inútilmente. Estas son las reglas que deberéis observar, y que nosotros observaremos inviolablemente; ...os exhortamos en el Señor a que recibéndolas con aprecio y leyéndolas con frecuencia, las practiquéis con religiosa puntualidad..."³⁰.

Sabemos que no le fue fácil adaptar los ideales reformadores que traía de la península a la realidad del Tucumán que venía sufriendo las consecuencias de la escasez del clero y la siempre crónica situación económica, que no ayudaba para nada al sostenimiento de la tarea evangelizadora.

28. Las citas más frecuentes y numerosas pertenecen al Concilio tridentino. Conoce también los decretos de los concilios provinciales de Lima del s. XVI y las constituciones de los sínodos del Tucumán de 1606 y 1607, convocados por el obispo Trejo y Sanabria.

29. Contemporáneos de nuestro prelado se pueden citar nombres como el del futuro cardenal Francisco Antonio de Lorenzana, Fabián y Fuero, Núñez de Haro, Abad y Queipo (arzobispos de México), Moxó y Francolí, el sucesor de San Alberto en La Plata.

30. CIP, 223-224.

A lo largo de cada una de las reglas, el prelado hacía alusión a todas las tareas de apostolado sacerdotal, poniendo énfasis en la espiritualidad y la formación. Ya en la primera regla les pedía a los futuros seminaristas que:

“...vieran y examinaran seriamente (la) vocación... viendo cuáles eran sus fines y qué venían a pedir en el sacerdocio, para que consultaran acerca de su conducta presente y pasada”³¹.

Refiriéndose al tema del sustento de los sacerdotes, en la segunda regla aclaraba el pastor:

“...no os quiere (el obispo) demasiadamente ricos y poderosos... pero tampoco os quiere mendigos y miserables en extremo... lo que quiere y ruega para vosotros es lo que quiere y ruega para sí... ni riquezas, ni mendicidad, sino un título suficiente para vivir, comer, vestir con aquella decencia y moderación que pide el estado y honor de un sacerdote”³².

Siendo fiel a lo que la Iglesia le pedía, el obispo debía conocer personalmente a quienes iba a conferir la ordenación sacerdotal, de allí el porqué de la *regla VI* en la que se informa que antes de llegar el tiempo de las sagradas órdenes era de suma importancia contar con un cierto número de informes sobre la vida y las costumbres del candidato, y en la siguiente, que exigía —para el momento antes de la ordenación— un examen “...al que procuraremos, —decía—, asistir personalmente para asegurarnos por nosotros mismos si tenéis aquella ciencia y literatura que pide el Concilio... porque no es bastante la santidad sola para entrar en el ministerio, son menester también, ciencia y doctrina”³³.

Claramente veía el prelado la necesidad de apuntar hacia una formación intelectual seria, constante y profunda que estuviese acorde con los desafíos de la época como el avance de las “nuevas ideas” provenientes de Francia, a través de un nuevo impulso misionero, la renovación de la oratoria y el retorno a las primeras comunidades cristianas como espejo en el cual la Iglesia debía reflejarse.

31. Ib. id., 163.

32. Ib. id., 171-172.

33. Ib. id., 194.

4. Cuarta Carta Pastoral

La cuarta CP, firmada el 30 de abril de 1784, estuvo dedicada a hacer conocer a sus fieles, la fundación de los colegios de niños nobles huérfanos.

La mandó imprimir días después de haber inaugurado con toda solemnidad y ante la presencia de todo el pueblo de la ciudad de Córdoba el primer colegio de huérfanas en esta parte del continente³⁴.

El título completo de la pastoral rezaba: "...*Carta Pastoral que dirigió a todos sus diocesanos, acompañando las constituciones para las Casas de Niños Huérfanos, y Huérfanas...*"

Su interés por recoger a los niños huérfanos de las calles y villorrios tenía ya su historia. En efecto, recién llegado de España, expresó claramente su vivo deseo de albergarlos y confiaba a sus fieles:

"Si Dios me da su gracia, vida y poder, como lo espero, solicitaré la fundación de una Casa de huérfanos, donde éstos infelices, que no tienen otro padre que a Dios, al Rey y a su Obispo, tengan un asilo donde puedan ponerse a cubierto de la necesidad y de la ignorancia, y formarse hombres útiles al Estado y a la Patria"³⁵.

Con firme voluntad se puso a trabajar entonces para conseguir su proyecto que —aunque no le fue fácil en aquellos momentos en su obispado—, sin embargo al principio de la CP lo vemos dar gracias a Dios por haberse cumplido su deseo de fundar "*una casa de religión para recoger, criar, instruir, y educar a Pobres huérfanos y precaverlos de la necesidad y de la ignorancia*"³⁶. Al principio de la CP les decía a sus feligreses:

"Me he propuesto excitar vuestra compasión para con los pobres huérfanos, y haceros ver los grandes bienes que se siguen del establecimiento de estas casas, tanto en lo espiritual como en lo temporal"³⁷.

34. Cfr. ARCHIVO DE LAS TERESAS DE CORDOBA, *Relato de la Madre Priora Ana Ignacia de Jesús de un resumen de la vida de San Alberto y de sus obras, mientras fue obispo de Córdoba*, 6.

35. 141-142.

36. Si bien pudo inaugurar éste de niñas, no le fue posible sin embargo poner en funcionamiento en Córdoba el de los varones por las penurias económicas y aparte por la falta de un edificio adecuado. La fundación del colegio de Niñas de Catamarca, se realizó recién en 1786 por su sucesor D. Angel Mariano Moscoso.

37. Ib. id., 134-136.

El contenido en su totalidad, está dividido en un proemio y tres partes. En la primera, hace ver que el establecimiento de estas casas de estudio, estaba acorde con la Religión, en la segunda, que las mismas eran muy útiles a los fines del Estado, mientras que en la tercera, afirmaba que eran necesarias para los mismos desamparados.

En la primera parte enseñaba San Alberto que a lo largo de toda la Escritura Dios va demostrando como cuida y protege a los huérfanos, y concluía:

“...entre todos los pobres, son los huérfanos los más pobres, los más destituidos, los más desamparados, y por lo mismo, los más acreedores a los paternos cuidados de Dios que es todo misericordia y caridad”³⁸.

Y para sensibilizar a sus fieles en torno al tema con tono suave pero directo les regañaba:

“Pues, ¿qué podréis y deberéis decir, vosotros...? ¿Os lisonjeáis de que vuestra vida es conforme a la verdadera religión, y de que quedará impune y sin castigo de Dios vuestra indolencia, o por decirlo mejor, vuestra dureza con los pobres huérfanos? Las desgracias que cada día experimentáis en vuestras casas, en vuestras familias, en vuestras haciendas, las calamidades públicas que estamos padeciendo en el Reino ¿no será tal vez justo castigo del Señor por no partir el pan y los bienes que os da con estos infelices? Reflexión es ésta capaz de humillaros y confundiros, si queréis no cerrar los oídos a los gritos y remordimientos de vuestra conciencia”³⁹.

En la segunda parte de la Pastoral, cuando se refería a la utilidad de estas casas para el Estado, concluía:

“Una verdadera religión, una educación cristiana y una ocupación honesta son los tres mayores intereses del Estado, puesto que de ellos dependen su seguridad y permanencia, su paz y quietud, su opulencia y felicidad”⁴⁰.

En la tercera parte, finalizando ya su Pastoral, el Obispo recordaba brevemente que el establecimiento de las Casas para huérfanos estaban en consonancia con las reales necesidades de los mismos.

38. CIP, 256-257.

39. Ib. id., 259-260.

40. Ib. id., 276.

En ellas —decía—, no hay necesidad corporal y espiritual que no se socorra, y agregaba: "...en ellas es donde puntualmente se cumplen las catorce obras de misericordia, porque aquí es donde al huérano si no sabe se le enseña, si necesita del buen consejo se le da; si yerra se le corrige, si está triste se le consuela..."⁴¹.

A continuación de la Carta Pastoral, le seguían las constituciones para ambos colegios que serían el mejor instrumento para el buen gobierno y administración de los establecimientos.

5. Quinta Carta Pastoral

San Alberto preparaba ya su traslado a la sede metropolitana de La Plata, cuando firmó en Córdoba el 26 de febrero de 1784, su quinta CP, "...*dirigida a sus diocesanos con motivo de la expedición contra los indios infieles*".

Tenía por objeto alentar una expedición que, organizaría el gobernador intendente de Córdoba del Tucumán, para combatir a los indios del sur de la actual provincia mediterránea que atacaban con demasiada frecuencia los asentamientos urbanos y las estancias situadas en las márgenes de los ríos Tercero y Cuarto.

En efecto, durante todo el s. XVIII, a lo largo de la inmensa llanura que se extendía al sur de las actuales provincias de Mendoza, San Luis, Córdoba, Santa Fe y el sudoeste de Buenos Aires, los indios pampas, ranqueles y pehuenches azotaban los caseríos por medio del pillaje, atacaban los caminos que unían el Río de la Plata con Cuyo, interrumpían las vías de comunicación asaltando pasajeros y carretas, poniendo en serias dificultades la floreciente vida comercial y ganadera de estas comarcas⁴².

Fue así que, con la creación del Virreinato, alejado ya el peligro portugués, las autoridades y especialmente el virrey Vértiz, decidieron ocuparse de lleno del problema. El gobernador, D. Andrés Mestre, reforzó la línea en el sur, y su sucesor (y contemporáneo de San Alberto), Rafael de Sobremonte organizó la expedición que el obispo alentaba desde su CP.

41. Ib. id., 310.

42. MARFANY, Roberto, *Frontera con los indios en el sud y fundación de los pueblos*, en HISTORIA DE LA NACION ARGENTINA, IV/2, (Buenos Aires, 2, 1940) 307-321.

De todas sus pastorales, la que presentamos ahora es la más pequeña, ya que apenas alcanza las diez páginas. Se caracteriza por ser una verdadera arenga a la colaboración de los fieles y se nota en ella un estilo directo que se asemeja al tono con que los pastores de la Iglesia pronunciaban cuando en el medioevo se organizaban las cruzadas para liberar el Santo sepulcro de Cristo.

Estaba destinada en primer lugar a los curas, porque decía, ellos “mueven los ánimos de los feligreses a participar en la expedición contra el indio infiel”. Les mandaba, justamente a todos los ministros que en sus parroquias e iglesias, “se leyese a todos su Carta a modo de circular, para que leyéndola públicamente —decía—, procuren con exhortaciones y palabras, —las más vivas y penetrantes— inspirar en sus corazones aquel espíritu... que arrastra a la multitud a contribuir a una guerra justa...”

Pero sobre todo apuntaba a los fieles a quienes exhortaba a no permanecer indiferentes ante la desgracia de aquéllos que habían recibido el flagelo del ataque, y por otra parte los arengaba a participar en esta “guerra justa” (como decía) “...de cuyo éxito dependen la seguridad de la Patria, el honor de la Nación y el bien de la Religión”⁴³.

Para San Alberto la guerra debía contribuir a lograr tres fines. El primero consistía en convencer a los fieles que la expedición iba a brindar más *seguridad a la Patria*, el segundo, porque el avance contra el indio implicaba y ayudaba a fortalecer el *honor de la Nación*; y el tercer objetivo, de esta “guerra justa” daba sus frutos en el *bien de la religión*.

En cuanto al primer apartado dedicado a la seguridad de la Patria, afirmaba que las desgracias de los ataques indígenas no era tema del pasado sino que continuaban y se multiplicaban en el presente. Con suma crudeza relataba los actos de los indios:

“...habréis visto degollados a vuestros vecinos y contemporáneos, muertas o violadas las mujeres, cautivos los niños y reducidos a ceniza los Templos de Dios”⁴⁴.

Analizaba también las consecuencias de tales atropellos:

43. Ib. id., 526.

44. Ib. id., 527.

“Así vemos hoy con dolor, curatos y territorios cuya abundancia hacía en otro tiempo considerable y feliz nuestra Capital. Los vemos, digo, convertidos en unos desiertos estériles o más propiamente en unos teatros fúnebres, donde la asolación, la ruina y la sangre está publicando nuestra infelicidad, clamando por la venganza y gritando por una guerra que contenga al autor de tantas atrocidades”⁴⁵.

Más adelante proseguía diciéndoles a sus feligreses que todos estos actos vandálicos, “...no pueden dejar de moveros, estimularos a salir sin excusa y con valor a una expedición que no tiene otro objeto que vuestro propio bien y el de vuestros hermanos”⁴⁶.

Cuando trataba el “honor de la Nación”, San Alberto se dedicaba a elogiar y exaltar la epopeya de los conquistadores durante las primeras generaciones de la ocupación española en Indias.

“Este honor de la Nación amados hijos, es por sí sólo bastante motivo a empeñaros en esta causa común y a reuniros gustosamente bajo los mismos estandartes que enarbolaron vuestros Abuelos y vuestros Padres. Nadie ignora el valor y constancia con que éstos pelearon por los intereses de esta Provincia...

Su constitución robusta y sostenida en los afanes; su temperamento igual, y endurecido en los trabajos; su política simple pero dirigida al único objeto de pelear y de vencer; los condujo en poco más de dos siglos de victoria en victoria a la conquista de esta vasta Provincia”⁴⁷.

En esta segunda parte, el Obispo profiere los más duros conceptos hacia los aborígenes, por ejemplo cuando dice: “que son hombres sin orden, sin pericia militar y sin más apoyo en sus funciones que la piedra, el palo, la gritería y la confusión... hombres groseros, sin política sin industria y sin armas...”⁴⁸.

Cuando se refería al bien de la Religión decía que “mucho vale pelear por los intereses de la Patria, pero mucho más vale vengar los ultrajes hechos a la Religión”.

Les recordaba que los cristianos se hallaban en una deplorable situación frente a esos indios crueles, “cuyo Dios, —decía—, cuya ley y cuya moral no es otro que aquel ímpetu de barbaridad, que apenas los distingue de las bestias más feroces...”⁴⁹.

45. Ib. id., 527.

46. Ib. id., 528.

47. ib. id., 529.

48. Ib. id., 530.

49. ib. id., 531.

Su preocupación mayor en este tercer párrafo era el de velar y cuidar para que todos sus feligreses gozasen de salud espiritual, y que los cautivos, no perdieran "...la pureza del Evangelio y la inocencia de sus costumbres". Qué dolor tan grande representaba para la Iglesia el perder a las "...piedras vivas arrojadas a la perdición, en peligro constante de muerte eterna por no recibir los Sacramentos".

Encargaba a sus curas, que durante la campaña se ofrecieran en todas las iglesias, rogativas públicas y que se rezara cada día en la liturgia la oración colecta *Contra paganos*.

Por último, prevenía el prelado que ante cualquier necesidad que se advirtiera entre las madres o esposas de los soldados, las socorrería con su propia renta episcopal y anunciaba que las instalaciones del Seminario Conciliar y la casa de las Huérfanas de Córdoba servirían para recibir a los niños que perdieran a su padre en esta campaña.

6. *Sexta Carta Pastoral*

Antes de partir a su nueva sede, el obispo dirigía la última CP a sus fieles del Tucumán en la que presentaba la *Instrucción o Catecismo*...⁵⁰ que volcaba toda su experiencia de la reciente visita pastoral por su diócesis.

Si bien toda ella estaba orientada a demostrar los beneficios de este "catecismo cívico"—como lo llamaron algunos autores—, es cierto que la misma revistía gran importancia por contener las impresiones directas de su recorrida durante dieciseis meses ininterrumpidos a lo largo de su jurisdicción.

Desde el inicio mismo de la epístola comentaba a sus fieles:

"Acabamos de visitar, y ver nuestra numerosa feligresía esparcida en seiscientas u ochocientas leguas y dividida en cincuenta y ocho curatos, de los cuales tienen muchos la extensión de cincuenta y sesenta leguas..."⁵¹.

Ya en las primeras páginas hacía un análisis de la realidad en la que vivían sus diocesanos:

50. El título completo era *Instrucción donde por lecciones, preguntas y respuestas se enseñen a los niños y niñas las obligaciones más principales que un vasallo debe a su Rey y Señor*. En realidad siempre se la conoció a esta CP como un prefacio de la mencionada *Instrucción* y no fue analizada por sí sola en cuanto a su contenido.

51. Ib. id., 371.

"Toda esta extensión la ocupan de trecho en trecho los feligreses, quienes viviendo en casas pobres reducidas y separadas unas de otras forman una variedad que hace acordar de aquellas casillas que los antiguos monjes tenían labradas a las riberas del Jordán o de las tiendas y pabellones de los israelitas en el desierto"⁵².

y seguidamente acotaba:

"Puede decirse que cada vecino forma un pueblo aparte donde él solo es Padre, es Señor, es Juez, es Abogado, es Médico, es Maestro y a la verdad que tendría que serlo todo, si la miseria, la soledad y la falta de trato o de instrucción no lo tuvieran reducido a ser nada o poco o que puede, lo que hace y lo que sabe. Por razón de la distancia, en que viven unos de otros, se ven y se tratan pocas veces..."⁵³.

Subrayaba también la dispersión de los numerosos pueblos y caseríos que el sacerdote debía atender, esto hacía que su presencia en cada uno de aquellos fuera efímera.

"El cura, —afirmaba—, único doctor y maestro de esta multitud dispersa, vive como en el centro del partido, y desde allí, unas veces impelido de su propio celo y otras, llamando de la ajena necesidad, sale a ejercer las sagradas funciones de su ministerio pero, como estas lecciones casi siempre son cortas pasajeras e interrumpidas por tener que asistir a varias partes y distintos días, es poco el fruto que producen y muy escasa la luz que dejan para poder desterrar la ignorancia"⁵⁴.

Observaba el pastor que en realidad el sacerdote por tener un nivel intelectual y de formación considerable era el único en la región capaz de educar y aun de aglutinar a la gente dispersa del medio rural. Este sueño del Obispo, no le hacía olvidar, sin embargo, la realidad lastimosa pero cierta de "la ignorancia... casi general en toda clase de sujetos. Si entre ellos —decía—, se halla alguno que sabe medianamente leer, escribir, rezar y responder a algunas preguntas del Catecismo... éste es ya mirado en la Parroquia como fenómeno y venerado en ella como un Doctor y Maestro sabio de la Ley"⁵⁵.

Aparte de la ignorancia religiosa se le sumaba también el desconocimiento de las autoridades civiles:

52. Ib. id., 372.

53. Ib. id., 372.

54. Ib. id., 373.

55. Ib. id., 374.

“Es regular que a proporción de los pocos y bajos conocimientos que tienen (de Religión), sea también la idea que se forman de la superioridad, de la grandeza y de la potestad del rey”⁵⁶.

San Alberto reconocía que no era responsabilidad de los habitantes el que ignoraran estas cosas, pero sostenía:

“...lo que no tiene duda es, que el mal es cierto y grave; que su gravedad se aumenta con los días; que sus resultas son lastimosas a la Religión y al Estado; y que puede serlo más, si no se piensa seria y prontamente en solicitar los remedios y aplicarlos...”⁵⁷.

Después de haber marcado el cuadro de situación, pasaba el prelado a aportar (como decía el mismo) los remedios para poder revertir las situaciones relatadas después de su visita:

Para el primero, que se refería a la población dispersa, proponía la unión de los caseríos al amparo de una campana, de una Iglesia y de un párroco:

“La residencia fija y la enseñanza continua de un cura celoso y vigilante sobre unos fieles que tendría siempre a su vista y a su disposición, la facilidad de hallar entonces en el mismo vecindario un Preceptor que por amor, por celo o por interés se aplicaría a la instrucción y enseñanza de los niños; ...instrucción —decía—, que naturalmente se comunicaría... de padres a hijos...”⁵⁸.

En segundo término recordaba que el celo de los curas, era muy importante en la tarea de exhortación y predicación en medios tan incivilizados y les recordaba:

“Desde que Dios y el Rey nos destinaron al gobierno de esta diócesis, nada hemos persuadido más frecuentemente, ni con mayor eficacia a nuestros curas, que este celo vivo y vigilante en exhortar, instruir, enseñar e iluminar las almas que Dios ha puesto a su cargo... como uno de los medios más principales para desterrar la ignorancia y con ella la corrupción de costumbres”⁵⁹.

y para esto concluía que ese mal “...será siempre grande en los campos, mientras lo sea tanto como lo es en el día (igual que en la actualidad),

56. Ib. id., 375.

57. Ib. id., 376-377.

58. Ib. id., 379.

59. Ib. id., 384.

la extensión de los curatos. Se hace, pues preciso el dividirlos y éste es el tercer remedio”⁶⁰.

El cuarto remedio estaba referido a la necesidad de que en el campo, se creasen escuelas.

Reconocía el prelado que en las ciudades de su jurisdicción estaban fundadas, pero el problema se encontraba en el medio rural, donde se hacía imposible conseguir el preceptor, donde eran escasos los medios para erigirlas, y además, se debía pensar en el lugar donde construirlas para que estuviesen en un sitio cercano a todas las aldeas del curato.

La quinta propuesta del prelado —para promover la educación de los niños—, consistía en la fundación de escuelas públicas, en donde decía: “...hay más proporciones para que la instrucción sea mayor y mejor; por lo mismo que los niños y niñas vivan en ellas de continuo y siempre al frente de maestros y maestras...”⁶¹.

Esta idea de las escuelas públicas coincidía con las fundaciones suyas de colegios, uno de los cuales ya funcionaba y colocaba como modelo.

“Cuando en el año ’80 llegamos a esta provincia del Tucumán —decía—, ninguna (de estas escuelas) encontramos, y en el día no tenemos otra completa y formada, que la que fundamos en esta ciudad el año 1782 y que destinada principalmente para Niñas Nobles Huérfanas, se extiende también a las que no lo siendo, quieren vivir y adecuarse sin otra paga que la de unos cortos alimentos”⁶².

Su proyecto consistía en crear estos establecimientos de enseñanza en cada una de las ciudades de la diócesis, pero a causa de su traslado, no pudo ni siquiera ver inaugurada una segunda fundación en Catamarca, abierta años más tarde por su sucesor D. Angel Mariano Moscoso.

La elección y enseñanza del Catecismo, era otro de los remedios para una buena instrucción de los fieles.

Adaptando el mensaje al medio en el cual se encontraba, el prelado decía que era preciso que la instrucción que se le diese al niño fuera completa, que su aprendizaje fuera el medio por el cual estos hombres y mujeres fueran útiles para la Religión y para el Estado.

Este último aporte de San Alberto acerca del catecismo, le servía como base para presentar su más famoso escrito, su *Catecismo Real*

60. Ib. id., 388.

61. Ib. id., 398.

62. Ib. id., 399.

o *Instrucción* y que figuraba a continuación de esta última Carta Pastoral enviada a sus feligreses del Tucumán, antes de marchar a su sede metropolitana de La Plata.

En la última página de su epístola estaba contenido el sentido de paternidad y solicitud pastoral que San Alberto entregó siempre a sus fieles:

...esta instrucción... os la dirigimos y ofrecemos como por despedida y últimas palabras de un padre, que hoy tiene el dolor de separarse de vosotros..."⁶³.

Y más adelante le pedía a Dios que les concediese "un prelado, cuya virtud supla y enmiende todos nuestros defectos y cuyo talento perfeccione en adelante la instrucción que hemos procurado daros en el camino de vuestras obligaciones".

Esta última CP la firmó en Córdoba el día de los Dolores de la Virgen en abril, de 1784.

Su partida para Charcas, se concretó recién el 29 de abril del año siguiente, habiendo recibido de España, los pontificales y el palio de metropolitano.

Su presencia en el Tucumán fue muy provechosa, muestra de esto fueron los variados e importantes proyectos que trató de llevar a cabo a lo largo de los escasos cuatro años de presencia permanente en estas provincias que de alguna manera se reflejan en las seis Cartas Pastorales.

Así como las que más tarde escribirá para su archidiócesis de La Plata, en general todas ellas se caracterizaron por ser observaciones de la realidad, otras se constituyeron en la más tradicional enseñanza pastoral y otras quisieron responder desde su óptica, a los desafíos de la evangelización y la instrucción de sus fieles en el difícil umbral del s. XIX. Todos ellos verdaderos aportes a la cultura rioplatense que quedaron en la memoria histórica que ofreció la Iglesia a nuestra nación.

Ernesto R. Salvia

63. Ib. id., 410.

CRISTIANISMOS Y DEMOCRACIA

Un debate teológico-político a mediados del siglo XIX

I PARTE

Francisco Bilbao en Buenos Aires

En el escenario agitado, política e intelectualmente, que caracterizó a la ciudad de Buenos Aires en los años subsiguientes a la caída de Rosas, la llegada de Francisco Bilbao importa un hecho que no ha de pasar inadvertido y, por el contrario, ha de producir una indudable repercusión. El que será llamado el apóstol del racionalismo, por las ideas que sostiene, por el viril temperamento que lo acompaña, por el fervor que lo anima, está llamado a desempeñar un papel protagónico entre las jóvenes inteligencias, sin que en la ciudad que lo cobija se le aplique, por las ideas religiosas que propaga, la extrema sanción de expulsarlo como le ocurre en su tierra, Chile, y como le sucede después en Lima, donde se refugia ocasionalmente¹. Su itinerario inevitable después de huir de su propia patria ha de ser ese centro de ebullición del pensamiento que tanta atracción ejerce en los jóvenes americanos, París, a donde orienta sus pasos el idealista deseoso de encontrarse con sus maestros y guías espirituales.

Arriba a Francia en febrero de 1845 y de inmediato se pone en contacto con su Universidad y con el no menos célebre Colegio de Francia, en donde enseñan Edgard Quinet y Julio Michelet escuchados por miles de jóvenes atraídos por el conjunto de ideas renovadoras que enseñan. Se siente americano y proscripto y ello le impide participar de las luchas entre los partidarios de la monarquía y quienes, entusiasmados por el credo de una generación que dice sentirse republicana y democrática, los enfrenta con el calor de quienes se sienten anunciadores de una nueva época. Ello no impide dejar de tomar contacto con quien es uno de los directores de esa nueva corriente, Hugo F.R. Lammenais, cuyo pensamiento ya conocía por haber traducido, cuando apenas había pasado el umbral de los veinte

1. Véase Manuel Bilbao. Su hermano, en la biografía que encabeza las *Obras Completas* (Imprenta de Buenos Aires, 1865). También DONOSO, Armando, *Bilbao y su tiempo* (Talleres Zig-Zag. Santiago, 1913).

años, *De la esclavitud moderna*, precedido de un prólogo de su autoría².

La permanencia en Francia durante cinco años consecutivos le permite a Bilbao conocer de cerca el proceso político que precede a la Revolución de febrero en París (1848) entre quienes resisten y quienes cuestionan el gobierno de Luis Napoleón y proponen la vigencia de un régimen de libertad y democracia a partir de las nuevas corrientes doctrinarias que alimentan a la generación joven y los sectores populares, así como, asistir a la Revolución, la abdicación del monarca y la expansión de la misma por los diversos estados europeos. Bilbao, alma generosa y corazón ardiente, inteligencia despierta y a la vez sedienta de saber, se siente parte de las corrientes que conducen aquellos aires renovadores, entre los cuales, en el campo de la inteligencia, se encuentran Edgard Quinet y Julio Michelet. No tarda en convertirse en un fiel seguidor de las ideas de ambos profesores que inflaman la mente de las huestes estudiantiles, convirtiéndose en un discípulo de ambos hasta su muerte, producida en Buenos Aires en febrero de 1866. Seguidor, discípulo y amigo de aquellos escritores que animan las generaciones juveniles de París, siente necesidad de volver a su tierra para divulgarlas. En Chile, apenas asume los primeros pasos en favor de sus ideas encuentra obstáculos insalvables por la reacción que produce y el temor que despierta en los sectores conservadores, debiendo exiliarse en Lima, no sin que antes se lo sentencie. En aquel país Bilbao permanece unos años, pero nuevamente sus ideas desafían tanto a los detentadores del poder político como de la Iglesia, debiendo huir apresuradamente luego de complirse en una revolución. Nuevamente París lo acoge por dos años (1855-1857), tiempo suficiente para consolidar su ideario. Pero la tierra americana lo atrae a pesar de que el clima intelectual de aquel país lo favorece de modo que emprende el viaje al Río de la Planta instalándose en Buenos Aires en abril de 1857.

Joven, ardoroso, lleno de ideas, Bilbao no puede considerarse un filósofo, sino más bien un brillante expositor y divulgador del racionalismo, dotado de una poca frecuente facilidad para escribir y de comunicación con sus lectores. La América, objeto predominante de su pensamiento, se concretará en Buenos Aires, la pequeña Atenas del Plata que ostenta la virtud de acoger sin limitaciones todo

2. La influencia de Lamennais no es sólo en el estilo literario, sino fundamentalmente en las ideas, a las cuales adhiere con admiración. En sus *Obras Completas*, t. I, hay dos trabajos referidos a este autor.

pensamiento amplio, abierto a las más diversas corrientes y que, al momento de su llegada, hierve como un caldero en una lucha que enfrenta a porteños y provincianos, nada menos que por el modo de realizar la unión nacional y asentar las bases del orden constitucional.

Bilbao, por temperamento, es un apasionado a la vez que un idealista que se consume, literalmente, en su propio fuego. Dos grandes ideales lo animan, siendo el primero el conjunto de ideas que se articulan en el credo racionalista que le transmitieran sus maestros Lamennais, Quinet y Michelet y que constituyen para él, como lo dirá, la religión última de la humanidad. Pero ese fervor que lo ilusiona y alimenta se conjuga con una realidad que comienza a emerger en algunos países de América casi como un signo de algo posible, no realizado todavía y potencialmente latente, que es la Unión Americana. No se trata de una Patria Grande única, sino más bien de la conformación de una estrecha y armoniosa articulación de los países del continente, visto como el paso decisivo luego de consolidar los estados nacionales. La Unión Americana se convierte en un ideal que moviliza a muchas inteligencias del continente, entre ellas la de Bilbao y alcanza su formulación a lo largo de la década de mil ochocientos sesenta. El Racionalismo y la Unión Americana son dos ideas fuerzas suficientemente grandes como para enamorar a quien, más allá de chileno, se siente americano y por lo mismo, capaz de servir las a través del pensamiento anunciador de un continente nuevo, reserva y garantía, según él, de la libertad y la democracia.

El oficio de Bilbao ha sido y lo será en Buenos Aires, el periodismo, labor a la que se lanza apenas pisa esta tierra. Lo favorece, sin duda, su nombre que es conocido de varios de los hombres públicos porteños que lo trataron en Chile, en su época de expatriación, entre ellos hombres de todas las corrientes, como Bartolomé Mitre y Félix Frías, para citar sólo dos. Tiene, sin embargo, un apoyo indudable en su hermano Manuel Bilbao, por entonces residente en la ciudad y que será su primer biógrafo³. Los que no lo conocen pronto advierten su presencia ya que su actividad en la prensa pronto adquiere cierta resonancia siendo, al mismo tiempo sus ideas expuestas en cenáculos o en columnas impresas causa de desconcierto, de disidencia y conflictos o de admiración. Sin embargo, el periodista se siente responsable de difundir y propugnar el credo racionalista, desde el

3. BILBAO, Francisco. *Obras Completas*. Imprenta de Buenos Aires, 1966, dos volúmenes. Prólogo de Manuel Bilbao.

cual juzga y sirve de guía a su pensamiento y ello lo conduce a escribir y traducir a los autores que estima en la línea de su propio ideario.

Es precisamente al servicio de ese ideario que funda *La Revista del Nuevo Mundo*, en abril de 1857, la que prolonga su vida hasta diciembre de ese año. Como su nombre lo indica esta publicación tiene el mérito de ser la mejor síntesis del pensamiento racionalista aplicado a ciertas cuestiones americanas, a la vez que la mejor muestra de fidelidad a sus maestros. El escritor no exhibe en esas páginas la agresividad que manifiesta en años posteriores, advirtiéndose en cambio, si bien en forma moderada, el adelanto de sus principales motivaciones: la incompatibilidad entre catolicismo y libertad, entre Iglesia y República, entre religión y libertad, a la vez que la atribución de única fuerza creadora de libertad a la "religión del racionalismo". No se detiene mucho en tales cuestiones, pero preanuncian los escritos que con posterioridad consagra a tales posiciones.

En los grupos católicos la presencia de Bilbao no produce ningún malestar y antes bien, algunos de los laicos más destacados le prestan ayuda y son sus amigos personales. Ello no impide que desde las columnas de *La Religión*, en las cuales aquellos hacen su contribución periodística, le dirijan en tono respetuoso ciertos dardos criticando sus ideas, sin que aquel salga en su defensa ocasionando polémicas.

Al cerrar *La Revista del Nuevo Mundo* Francisco Bilbao queda libre de compromisos, circunstancia que coincide con el movimiento que se produce en el diario católico *El Orden*, de propiedad de Luis L. Domínguez, siéndole ofrecido el cargo de Redactor, cuando aquel decide cerrar su propia publicación. Ello sucede en razón de mostrarse Bilbao partidario de la integridad nacional, idea que sostiene el periódico, sin estar embanderado ni con provincianos ni con porteños, pero sí comprometido en trabajar por la unión y fraternidad de los argentinos. La oferta a Bilbao se hace con la sola condición de no entrar a discutir ni rebatir las ideas católicas ya que el diario se declara un defensor de las mismas, siendo su labor como redactor prestar atención sólo al análisis de la cuestión política. No encuentra Bilbao, al parecer, conflicto alguno en este acuerdo, de modo que acepta la responsabilidad de redactor de *El Orden*, tarea que asume en marzo de 1858 y se prolonga hasta noviembre de ese año, en razón de haber quebrantado ese compromiso.

En el breve tiempo en que escribe en las columnas de ese diario se destaca por el desinterés, la inteligencia a la vez la fuerza con que sostiene el programa de la Unión Nacional, que es coincidente por otra parte, con el credo de fraternidad que propicia, lo que hace que Bilbao

pronto sea considerado el más destacado periodista expositor de ese programa, rechazando las propuestas separatistas que alientan unos pocos porteños. Ello le granjea las simpatías de los hombres de la Confederación que, desde Paraná, trabajan para lograrla. Pronto entabla cordiales relaciones con los hombres públicos de la Confederación, quienes ven en él a un autorizado sostenedor de la unión y la fraternidad de los argentinos, circunstancia que da ocasión a recibir una invitación a dirigir el diario *El Nacional Argentino* que ha dejado vacante Lucio V. Mansilla⁴. Tiene allí amplia libertad y en las ediciones diarias Bilbao encuentra espacio para servir a ese propósito, adquiriendo así su nombre, cierta dimensión nacional. El Pacto de San José de Flores firmado entre la Confederación y Buenos Aires el 11 de setiembre de 1859, que pone punto de partida para un entendimiento, es el momento que considera adecuado para retirarse de ese diario, en razón de haberse cumplido el objetivo que lo llevara a asumir la dirección del mismo. Su labor en esas páginas se extiende desde abril a diciembre de 1859.

Este será el último periódico que Bilbao redacte y ejerza la dirección. Al retirarse de *El Nacional Argentino* sabe que lo agobia una grave enfermedad y tiene conciencia de que sus años son contados, sin que ello lo detenga en su vasto programa. Aún le quedarán cinco años de vida, que utilizará escribiendo y traduciendo con la energía de un hombre sano. En ese período produce las dos obras que mantendrán vivo su nombre y son *La América en peligro* (1862) y *El evangelio americano* (1864) además de otros escritos siempre polémicos.

El credo racionalista de Francisco Bilbao

La persona y las ideas de Francisco Bilbao, así como el rastreo de su influencia en la generación de coetáneos y contemporáneos a su vida en Buenos Aires no ha merecido mucha atención en el país, siendo su nombre citado, muchas veces repetido, pero su obra no ha sido estudiada en profundidad⁵. Por nuestra parte nos hemos dedicado a su labor periodística en favor de la unidad nacional, contribución

4. AUZA, Néstor Tomás. *Lucio V. Mansilla*, Edit. Plus Ultra. Buenos Aires, 1978.

5. Su vida y su obra la estudia su hermano Manuel Bilbao en la biografía citada. Una visión general de sus ideas se encuentra fuera de ella, en el libro de Pablo Figueroa *Historia de Francisco Bilbao*. Santiago de Chile, 1894. También con provecho puede consultarse la obra escrita con posterioridad por Arnando Donoso titulada *Bilbao y su*

que es imposible no recordar, pero su pensamiento americanista y su credo racionalista, así como sus ideas religiosas no constituyen el objeto de ese análisis⁶. El autor que quizás mejor ha captado la personalidad y las ideas de Bilbao es Alejandro Korn, al referirse a la polémica Bilbao-Estrada y trazar el perfil de ambos contrincantes. De él dice que está “animado por una vocación apostólica, propagó el evangelio de la renovación religiosa y de la democracia y consagró el mismo odio a la tiranía y al catolicismo”; “sabía enardecer y levantar a las masas, no sabía guiarlas”; “no fue un hombre de pensamiento metódico y claro o por lo menos no supo expresar”; “ampuloso, incoherente, divagador, sus obras dejan la impresión de un gran esfuerzo malogrado”. Pero donde Korn quizás más acierta es cuando juzga que para “Bilbao el problema religioso es el centro en torno del cual giran todos los otros”⁷.

Por su parte José Ingenieros, cuando en 1914 publica *Las direcciones filosóficas de la cultura argentina* no olvida a Francisco Bilbao, a quien recuerda polemizando con Estrada y representando ambos dos corrientes opuestas, que son, según su interpretación, el porvenir el primero y el pasado el segundo, el progresismo y el conservadurismo. Sin embargo no se detiene en fundar seria y razonablemente esas categorías ni identificar de un modo sistemático el pensamiento de Bilbao⁸. Lo mismo ocurre con la obra de Alberto Caturelli, quien en *La filosofía en la Argentina actual* ubica a Bilbao en la corriente del “racionalismo laicista”, pero sólo le dedica unos pocos renglones que, por lo demás, no guardan el rigor que merecen al sintetizar su pensamiento⁹. Con acierto, en cambio, menciona Caturelli a Alejo Peyret, otro emigrado francés, también ubicado en la línea de ideas de Quinet y Michelet que, con posterioridad y durante largos años, mantuvo una activa y agresiva labor de difusión del racionalismo, posición desde la cual escribe obras sobre cuestiones religiosas y

tiempo Editorial Zig-Zag. Santiago, 1913. Entre nosotros se ha ocupado en reeditar algunos escritos de Bilbao, Dardo Cúneo, a quien pertenece el libro *Francisco Bilbao en Argentina* (Ver nota 13) que más bien es descriptivo de su actuación.

6. AUZA, Néstor Tomás. *El periodismo de la Confederación*. Editorial Eudeba. Buenos Aires, 1978, capítulos XI y XVII.

7. KORN, Alejandro. Francisco Bilbao y José Manuel Estrada en *Obras Completas*. Edit. Claridad. Buenos Aires, 1949, pág. 190/96.

8. INGENIEROS, José. *Las direcciones filosóficas de la cultura argentina*. Eudeba. Buenos Aires, 1963, pág. 80.

9. CATURELLI, Alberto. *La filosofía en la Argentina actual*, Editorial Sudamericana. Buenos Aires, 1971, pág. 39.

divulga su pensamiento en innumerables artículos. Este, mucho más virulento en su posición anticristiana con respecto al mensaje bíblico y la Iglesia¹⁰.

No presta atención a la corriente racionalista en la Argentina el estudio que Luis Farré dedica en *Cincuenta años de filosofía en la Argentina*¹¹. En la obra que este autor firma con Celina Lértora Mendoza, *La filosofía en la Argentina* se menciona al pasar a Bilbao, pero discutiblemente se lo incluye como "simpatizante" de la corriente del "espiritualismo ecléctico"¹².

Cabe pues, señalar que el racionalismo en la Argentina y el aporte de Francisco Bilbao en su breve pero fecunda residencia en Buenos Aires (1857-1865) no ha ocupado la atención de los estudiosos del pensamiento filosófico, como tampoco, lo señalamos, de quienes se ocupan de la historia y las cuestiones americanistas. Nosotros pretendemos detenernos en el análisis de uno de sus libros, *La América en peligro* (1862), a la vez que las reacciones que ocasiona, en especial, en el campo espiritualista, que da lugar a la que consideramos la primera obra de teología política escrita en Buenos Aires en el siglo pasado. Por separado nos ocupamos de *El evangelio americano* obra en la que Bilbao modera su posición con respecto a la Iglesia, aunque sin abjurar de su credo, asumiendo una posición americanista, en momentos en que esta cuestión se debate en el continente, así como de sus polémicos prólogos a las traducciones de las obras de Ernesto Renan¹³.

10. A lo largo de su labor periodística Alejo Peyret tenía presente el aporte de Francisco Bilbao. En 1883 escribirá un artículo recordativo de éste y lo llamará "...el iniciador del Racionalismo en Sud América" (*El Nacional*. Buenos Aires. 17 de febrero de 1883).

11. FARRE, LUIS. *Cincuenta años de filosofía en la Argentina*. Ediciones Peuser. Buenos Aires, 1958.

12. FARRE, Luis; LERTORA MENDOZA, Celina A. *La filosofía en la Argentina* (Editorial Docencia, Buenos Aires, 1981, pág. 55).

13. En 1943. Dardo Cúneo, al reeditar *El evangelio americano* de Bilbao coloca un prólogo analizando la actuación de éste en Buenos Aires, pero sin detenerse en el análisis de sus ideas. Reproduce en 1947 ese prólogo en su obra *Exposición y crítica* (Editorial La Vanguardia) con el título *Francisco Bilbao en la Argentina* pág. 77/110.

II PARTE

La América en peligro

En los primeros meses de 1862 se produce un acontecimiento sorpresivo e inesperado que convulsiona a toda América, cuando las tropas de Napoleón III desembarcan en México e inician la ocupación de ese territorio con el propósito de establecer un Imperio encabezado por Maximiliano de Habsburgo. Aquel suceso que sorprende a todas las cancillerías de este continente, resucita en buena parte de ellas, la antigua animosidad hacia Europa y hace resurgir el temor que iguales actitudes asuman otras monarquías en relación con sus antiguos territorios, en esos momentos constituidos en repúblicas independientes. Los países que dan al Atlántico —Brasil, Paraguay y Argentina—, al menos en sus posiciones oficiales, no muestran un considerable temor ante aquella ocupación militar y confían en que Francia recapacitará de su actitud, en tanto en el área del Pacífico, algunos gobiernos pero sobre todo sus intelectuales más sobresalientes, hacen públicas denuncias de los temores que abrigan y del peligro inminente que se cierne sobre el continente.

Cuando ello sucede, en Buenos Aires la prensa le asigna una relevancia relativa, si bien ofrece información y manifiesta su disconformidad, aunque sin llegar a la exasperación. Bilbao un hombre de mentalidad americanista, que sueña con la formación de un Congreso Americano que acerque a los países del continente y los estreche a través de una asociación permanente es, al respecto, un hombre que pone en evidencia el espíritu que lo anima y no oculta su temor al peligro potencial que aquella invasión involucraba para los países que luchaban por consolidar sus instituciones republicanas y democráticas¹⁴. Su voz, sin ser solitaria, tampoco alcanza a ser representativa de una inmensa mayoría. Representa en cambio, la de un grupo reducido que, rompiendo con la antigua concepción rivadaviana, quiere abrirse a una idea americanista. Su percepción de una América independiente y democrática estimulada por aquellos sucesos, la apatía que observa en algunos sectores y el coro que desde los países del Pacífico denuncian los riesgos probables que amenazan al continente, es suficiente para que su alma, se inspire y no para aplaudir a

14. El ideal americanista de Bilbao se halla expuesto en su trabajo *Iniciativa de la América. Idea de un Congreso General de las Repúblicas*. Imprenta de D'Aubusson y Kugelmann. París, 1856. Se incluye también en sus *Obras Completas*. t. I. pág. 286-304.

las tropas de Francia que él ama, sino para condenar la ocupación y advertir, con voz alta y levantada, que en América la libertad peligraba.

Con cierta premura, como lo demuestra el espacio existente entre la fecha de la invasión y la data del libro, Bilbao se lanza a escribir llevado por su exaltada sensibilidad, pero también, guiado por la filosofía que inspira su pensamiento, el racionalismo. Ese libro, fechado en Buenos Aires el 4 de agosto de 1862 recoge en su título el temor que abrigan muchos intelectuales americanistas: *La América en peligro*¹⁵. Hay, por tanto, en la base del ensayo de Bilbao, como dos planos que se proyectan y se conjugan en forma simultánea, como lo son, por un lado la realidad misma de América en ese momento y, por otro, esa misma realidad juzgada a partir de la concepción racionalista de la cual el autor se considera y en verdad lo es, un cultivador y un divulgador. Precisamente la *Dedicatoria* del libro pone de manifiesto esa admiración por sus dos maestros. Dice allí: "A los señores Edgardo Quinet y Julio Michelet, ex profesores del Colegio de Francia", y agrega "vuestro discípulo"¹⁶. Esa dedicatoria no impide que Bilbao reclame de sus maestros: "Y hoy que vuestra patria nos hiere, hoy que la tremenda espada de la Francia atraviesa el corazón de mis hermanos de México, hoy vengo a pedir a mis maestros, justicia contra la Francia"¹⁷.

La realidad: la invasión a México

El libro *La América en peligro* se divide en tres partes, dedicando la primera al análisis de la invasión al territorio mexicano por parte del ejército francés. Ello da origen a lo que Bilbao califica como el

15. BILBAO, Francisco. *La América en peligro*. Imprenta y Litografía de Berneheim y Boneo. Buenos Aires 1862, pág. IV. En adelante las citas corresponden a esta edición. Se incluye en sus *Obras Completas*. t. II. pág. 173 a 278. Ambas ediciones no fueron las únicas, ya que el libro en los cuarenta años siguientes alcanza a varias ediciones, algunas en España.

16. *Ibídem*, pág. IV.

17. Conforme a su actitud intelectual independiente y crítica. Edgard Quinet no aprueba con su silencio el apoyo francés a la invasión a México y correspondiendo a las esperanzas de Bilbao escribe un folleto para reprobarla. El trabajo le es remitido de inmediato a su discípulo en Buenos Aires y Bilbao lo traduce y publica por su cuenta con el título *La expedición a México*. Buenos Aires, 1862. las *Oeuvres Completes* de Quinet se editan en París (Pagnerre, libraire editeur) en 1858, razón por la cual *La expedición a México*, no se incluye en ninguno de los diez volúmenes de los que se compone la colección.

peligro para América. No es ese el único que percibe el autor, pues como veremos, hay otros peligros derivados de "causas físicas, intelectuales y morales que producen la debilidad de América y abren la puerta o facilitan la invasión", sobre los cuales se explaya Bilbao, introduciéndose así en la problemática política y teológica, que es la que ocasiona la mayor controversia en su momento.

No es Bilbao un analista político ni posee el método de análisis riguroso de cada una de las premisas que constituyen el punto de partida de su crítica. El tema se presta para un análisis político e histórico, mas ninguno de esos caminos es el elegido por el autor, que apela a la denuncia o a las afirmaciones retóricas. "México situado entre los dos océanos, entre las Repúblicas del Sur o las del Norte, es el centro estratégico del comercio y de la política del nuevo continente; México monarquizado, amaga a los Estados Unidos y a las Repúblicas del Sur". La imaginación del autor se enciende y concibe el peligro de la monarquización de las repúblicas y por lo mismo, la desaparición de la independencia conquistada y lo que es peor, "la exterminación de la república en el mundo"¹⁸. Es cierto que en Europa el planteo entre monarquistas y republicanos se halla inclinado en forma predominante en favor de los primeros. Lo peor, a juicio de Bilbao es que estas monarquías, por error, por instinto, por orgullo, se consideran escogidas para guiar los destinos de los restantes países y, muy probablemente, los de América.

Según Bilbao el prodigio histórico de América consiste en haber instaurado una forma de vida, además de gobiernos, de tipo republicano y se pregunta: "¿Hemos de perder esa herencia, hemos de faltar a ese deber, abdicaremos ese derecho, renunciaremos a ese destino?" Para Bilbao el peligro proviene de Europa ya que esos países no pueden aumentar sus fronteras en el viejo continente, por lo cual conciben la idea de "civilizar del otro lado del océano". Pero Bilbao percibe, también, el peligro por parte de América, en donde, al menos históricamente, no han faltado hombres propensos a facilitar la instauración de la monarquía y el hecho, a su juicio, puede repetirse, como lo acaba de demostrar el caso de Santo Domingo: "Vemos a la España apoderarse de Santo Domingo, también encubierto el atentado, bajo pretexto de llamamiento y votación por la España"¹⁹. Su opinión es: "Todo se perderá, si no queremos despertar, si nos entre-

18. *Ibidem*, pág. 12.

19. *Ibidem*, pág. 24.

gamos a la fatalidad, si no hacemos de la causa mexicana, la causa americana”²⁰.

Hasta este punto Bilbao se ha movido en el terreno de la interpretación política, deduciendo o conjeturando a partir de ciertos hechos reales, de situaciones históricas pasadas o recientes. Sin embargo el peligro para América no deriva de esos factores exclusivamente, existiendo otros de mayor y más profunda incidencia y que, como veremos, no provienen del campo político, ni siquiera del institucional. La preponderancia de factores de otra índole es tal, que ocupa en la estructura del libro, la mayor extensión. Es allí donde Bilbao, al abandonar el terreno político o histórico se ubica en el teológico. Indudablemente no es sólo un planteo teológico, pero sí predominante y tan esencial que, aun no existiendo el peligro derivado de las ambiciones monarquistas de Europa, bastaría para que la libertad y la república no se instauren o no se consoliden.

El peligro por la debilidad

El peligro de América radica en una debilidad ingénita que Bilbao denomina causa física. América, al igual que un organismo fisiológico, se halla debilitada por la constitución poblacional, que se manifiesta dispersa como “náufragos en el océano”. Bilbao calcula que con casi cuatro millones de kilómetros cuadrados se halla poblada por un número de habitantes muy semejante al que posee Francia que sólo dispone de 542.000 kilómetros cuadrados. Al hacer la estimación de población descubre que sólo hay unos 18.100.000, excluyendo a Paraguay y Brasil “porque no los creemos dignos de entrar en la línea de batalla”²¹. Esa cifra, a su juicio, evidencia la existencia de una población reducida y muy esparcida, “de modo que por grande que fuese el esfuerzo de una población tan esparcida, difícil es en un momento dado, presentar en el punto atacado, la aglomeración de fuerzas necesarias para hacer frente a un enemigo que tiene la facultad de escoger su hora, designar su punto de ataque y lo que es más, de concentrar sus fuerzas”.

Por otro lado, los centros de población y de poder, al situarse en “la cintura marítima de América”, se hallan a merced de un golpe de

20. *Ibidem*, pág. 10.

21. *Ibidem*, pág. 29.

mano. Esa debilidad de América radica “en la grandeza de espacio y lo diminuto de la población, sembrada, separada, aislada. El esparcimiento debilita, la separación aísla, el aislamiento empequeñece: Disminución de poder, de riqueza, de adelanto”²².

La debilidad física no es la única y a juicio del autor ella viene acompañada de otra, no menos relevante, cual es la causa intelectual. Según este punto de partida la causa intelectual es el error y el error es “la visión incompleta de la inteligencia”. Para Bilbao la inteligencia es la facultad de ver con conciencia los hechos, las leyes, la causa de los hechos y por lo mismo, “la razón es el tribunal supremo, inapelable” “es la facultad que ve, concibe, afirma lo necesario y lo absoluto”.

Desde esa perspectiva la visión de América padece de varios errores, los cuales pueden ser de orden “filosófico, religioso, político, moral, científico, económico y administrativo”. No se dedicará el autor al análisis de todos, eligiendo tan sólo uno que considera esencial y al cual presta la mayor extensión del libro, y se halla en el “error o contradicción” más fundamental que vive América.

El catolicismo como el peligro mayor

Francisco Bilbao ha llegado así, de un modo rápido, en menos de cuarenta páginas, al núcleo central del peligro que acecha a América según su interpretación. Su descubrimiento consiste en comprobar que la religión imperante en América es la Católica; en tanto que el principio político predominante es la República salvo en los dos países que excluye de su análisis, el Paraguay y el Brasil. Se pregunta Bilbao si existe armonía o conciliación entre el dogma y el principio político y su respuesta es categórica y partiendo de lo que considera un silogismo riguroso, concluye afirmando: “La lógica deducción política del catolicismo es la Teocracia: el Papado. La lógica inducción dogmática del principio Republicano es el racionalismo. Racionalismo y catolicismo se excluyen. El racionalismo anatematiza el racionalismo y éste aniquila al catolicismo”²³.

Se presenta así, a juicio de Bilbao, la contradicción y la solución sólo se encuentra en la eliminación de uno de los contrarios. El razonamiento de Bilbao se orienta, a esta altura de su exposición, en mostrar

22. *Ibidem*, pág. 31.

23. *Ibidem*, pág. 36.

el error que importa lo que él llama el catolicismo, que incluye el papado, la Iglesia, el clero y los fieles que practican la religión católica. Entra así en el terreno teológico y en sus disquisiciones nada queda en pie.

Para Bilbao el catolicismo destruye la autoridad de la razón al someter la inteligencia a la aceptación del dogma y despoja al hombre de la soberanía de sí mismo. "Un católico sincero niega la autoridad y soberanía de la razón, que es el fundamento de la soberanía del pueblo" afirma, así como "un republicano sincero, no puede creer en la Iglesia que le ordena la obediencia ciega y le impone la fe como condición de salvación". Bilbao no se muestra muy riguroso y exacto en la formulación de los principios cristianos, les otorga una interpretación que no es la de la Iglesia y luego los fuerza para mostrarlos como contradictorios con los principios del gobierno republicano.

El autor no comprende la distinción entre lo espiritual y lo temporal y por ello, a su juicio, existe contradicción entre sociedad religiosa o espiritual y la sociedad civil o política. "O la Iglesia o el Estado", manifiesta, queriendo ver así un dualismo sin posibilidad de conciliación, una contradicción esencial. La conclusión a que arriba la manifiesta en estos términos: "Y el católico tiene que inclinarse en favor de la Iglesia, y ser mal republicano. Y el racionalista tiene que inclinarse a favor del Estado y no puede ser buen católico"²⁴. Aquí radica, para Bilbao, la causa de las divisiones, la indiferencia, el cinismo, el servilismo, ante lo cual, el espíritu público sucumbe. "Tales son — dice — los efectos del error en que vive la América. ¿Qué mayor causa de debilidad?"²⁵.

Con tales afirmaciones generales Bilbao considera que fortalece su argumentación si entra al análisis de diversos aspectos del dogma y, por supuesto, con la seguridad de poner al descubierto los errores que contiene. No es posible seguirlo por ese largo camino, ya que no se trata de razonamientos rigurosos sometidos al procedimiento de la argumentación bien fundada y pruebas, sino el sistema de afirmaciones rotundas bajo formas especiosas. Así tergiversa la historia para encontrar pruebas a su favor, sosteniendo que los católicos niegan la soberanía del pueblo, que la Iglesia aspira al poder temporal y civil, impone dogmas y se declara infalible en todas las cuestiones, niega la gracia y malinterpreta el tema de la salvación; que lo espiritual tiende a dominar lo material, que las verdades de la fe han sido creadas en

24. Ibidem, pág. 44.

25. Ibidem, pág. 45.

los concilios, que los fieles se hallan sometidos a cumplir una obediencia ciega, provocando fatalmente la muerte de la razón. Hay más cuestiones en Bilbao que no mencionamos, ya que basta lo enumerado para dejar sentado que se lanza sobre cuestiones teológicas sin profundizarlas, conformándose con respuestas carentes de doctrina y sin reflexión fundada, para deducir de todo ello la imposibilidad de los católicos para vivir y sostener un sistema republicano y democrático. Es esa situación la que produce que los cristianos hayan sido y sigan siendo estériles en América y sólo los protestantes, con el reconocimiento de la supremacía de la libre interpretación a través de la soberanía de la razón, son capaces de producir pueblos superiores. De ello deduce que la libertad deriva del libre examen, que hace a cada hombre un ser soberano.

El tratamiento de los problemas teológicos no posee en Bilbao rigor lógico, pues no se ocupa de analizar con método y reflexión cada cuestión, sino más bien de acumular lo que supone pruebas en favor de su actitud negadora de todo cuanto se refiere a la fe revelada y a la misión de la Iglesia. Sin embargo, lo significativo en su exposición es que, mientras reconoce ciertos enunciados evangélicos niega y aún más combate las verdades de la fe y el mensaje de salvación y de esa negación, de ese rechazo absoluto, deriva consecuencias beneficiosas para el orden político. Si Bilbao ataca a lo que engloba bajo la denominación, sin mucho análisis, de catolicismo, no es tanto por considerarse un agnóstico total en religión sino por ser un racionalista en filosofía, y deducir que la persistencia de la fe religiosa según la Iglesia Católica es el más grave de los males para la democracia en América. Su interés primordial y dominante, no obstante la extensión otorgada al cuestionamiento teológico, radica en combatir el catolicismo por su repercusión política, por su dimensión social.

Bilbao intenta demostrar que "La América vive en el dualismo. Ese dualismo es entre el dogma religioso y el principio político: El catolicismo y la República. Para resolver esta cuestión en América sería necesario o el predominio absoluto del catolicismo con todas sus consecuencias como en Roma o el predominio de la libertad como en Estados Unidos. No hay otro medio. (...) Negación del catolicismo y afirmación de la república o negación de la república y afirmación del catolicismo"²⁶. La Iglesia Católica produce al cristiano, y éste para Bilbao, no es un ser libre, ya que ha abdicado de su razón y por lo

26. *ibidem*, pág. 84.

mismo, carece del libre razonamiento de las cuestiones temporales. Tampoco por ser cristiano es un dechado de virtud, pues el catolicismo, según afirma, "es la abolición de la virtud, luego no puede fundar Repúblicas", que requiere de ciudadanos virtuosos. Pero aun suponiendo el predominio del catolicismo lo que se fundaría sería una república católica, que a juicio de Bilbao no sería tal, pues deriva automáticamente en dictadura o despotismo, que ejerce por igual un dominio del cuerpo y del espíritu.

Bilbao no es un creyente y más aún, es un no creyente militante, un anticlerical que posee un sentido naturalista del cristianismo, e indudablemente, es un hombre que admira y trabaja por fortificar el sistema republicano de gobierno. No creyendo que sea conciliable la fe religiosa con la libertad y estando convencido de tratarse de dos cuestiones irreconciliables, vuelca sus fuerzas morales e intelectuales en combatir el catolicismo para asegurar la República. El ha optado y ha hecho de esa opción un programa personal de militancia. Quienes disienten con su forma de pensar deben situarse en su mismo terreno para enjuiciarlo y, en consecuencia, es previsible que quienes se atrevan a acometer esa empresa, deban salir, inevitablemente, de las filas católicas.

El programa propuesto por Bilbao

El libro de Francisco Bilbao se conforma de tres partes: la invasión a México; las causas del peligro en América; los remedios. Hemos contemplado las dos primeras y nos falta verificar las soluciones que Bilbao presenta a sus lectores. Ellas parecen dirigirse en dos direcciones simultáneas que son, por un lado la contribución que América puede brindar a México en su resistencia al invasor y, por otro, la respuesta a los peligros que ha enunciado.

Al final del libro Bilbao retoma la cuestión de México y hace una rápida enumeración de las actitudes asumidas por los diversos gobiernos o pueblos americanos al conocer la invasión de la República de México, lamentándose del silencio que se ha producido en la Argentina. Su principal propuesta consiste en reunir un Congreso General para crear la Unión Americana en base a un vasto programa de acuerdos que harían del continente un solo país. Luego propone iniciar una acción diplomática ante los Estados Unidos y Europa denunciando la invasión francesa, a la vez que acordar entre todos los países ejercer lo que llama la "interdicción comercial con la Francia",

o sea, aplicar el boicot al comercio de esa nación y favorecer el de los restantes países europeos. Finalmente, contribuir con recursos en ayuda de la resistencia de México.

En la segunda línea de soluciones Bilbao no se muestra ni tan claro ni tan pragmático, planteando el retorno a lo que llama el espíritu religioso, que según el autor "consiste en la creencia de aquello que se afirma como fundamental y eterno, en el amor a esa creencia y en la práctica de los actos que la creencia dogmática y moral, a la voluntad impone"²⁷. Completa su idea, agregando: "El espíritu religioso consiste particularmente, en sentir el impulso y la atracción de algo de eterno que damos por fundamento a nuestros pensamientos, sentimientos y acciones"²⁸.

El espectáculo de los católicos de doble conciencia le produce a Bilbao un rechazo total y del reflejo de su fe que estos le muestran nace, en buena medida, su rechazo de la Iglesia. Propone como programa formar personas auténticas, de una sola conciencia, tanto en público como en privado, en su fuero íntimo como en sus manifestaciones exteriores. Bilbao sostiene un deísmo difuso, aunque reconoce que esa creencia obliga al hombre en sus actos. "El Ser infinito es el axioma de los axiomas. El axioma metafísico" y agrega: "El problema consiste en vivificar la justicia, la libertad, la ley con el convencimiento y fuerza de un imperativo del Eterno". El problema consiste en acercar, unir, poner en comunicación directa a la criatura con su Dios, por medio de la razón emancipada y del amor a la ley. El problema consiste en transformarse con el entusiasmo de la verdad revelada a toda razón independiente".²⁹.

Su concepción racionalista admite la existencia de una religión natural, sin Iglesia, con un Dios vinculado al hombre y su conducta, pero rechaza lo sobrenatural, la revelación y, por ello, luego de manifestar que "queremos que la conciencia se una, que no haya dos hombres en la unidad de la persona", completa su idea con esta otra en la que acepta la relación con Dios según el principio racionalista: "Queremos que la conciencia crea en la religiosidad indivisible de sus pensamientos y acciones". Sin embargo retoma una idea cristiana aunque admitiéndola parcialmente cuando afirma: "que el asunto de *salvarse*, empieza aquí en la tierra y tiene relación con todas las cosas

27. *Ibidem*, pág. 98/9.

28. *Ibidem*, pág. 99.

29. *Ibidem*, pág. 101.

de la tierra: que el *pecado* no es sólo relativo a la conciencia íntima y privada, sino a la vida pública y social”³⁰.

Al escribir esa tercera parte Bilbao piensa, de manera predominante, en los que se adhieren al racionalismo. “En esta parte de la obra, me refiero a los que han salido de la vieja Iglesia, a los que no reconocen la verdad de sus dogmas, ni la justicia en sus principios, ni la moralidad en su doctrina, ni la libertad en los resultados de su práctica. Me dirijo al filósofo, al racionalista, al verdadero republicano”³¹. Conforme a ello Bilbao enuncia las acciones concretas que debe ejecutar el racionalista a quien atribuye, una vez más asumiendo virtudes cristianas, el carácter estoico: “El motivo de sus acciones es el deber. El móvil de sus acciones el amor a la justicia”³².

Su esperanza en el triunfo racionalista lo ilusiona, pero antes será preciso que los hombres de pensamiento se unifiquen en América y como resultado se les dará el triunfo. “Si el racionalismo llegara al poder, a ser autoridad, gobierno, educación, entonces llegará el momento de decir lo que debe hacer, para la garantía religiosa de la libertad y extirpar la superstición”³³.

La religión racionalista

Para Francisco Bilbao el grave peligro que se cierne sobre América radica en su fe católica predominante ya que ella encierra, según él la concibe, todos los errores, todas las debilidades y todas las contradicciones. Por otro lado, la Iglesia busca y ejerce un poder de tales dimensiones que ha impedido consolidar el sistema de libertad y de república. Ante esa posición no cabe más que sustituir la fe religiosa cristiana por la religión de la ley, la religión racionalista que, partiendo del libre examen, de la razón como última instancia de la conciencia, hace al hombre libre. Libre de toda sujeción, aun la espiritual, lo constituye en un ser soberano, auténtico, puro, sólo guiado por el deber, la justicia y el amor. El hombre racionalista es la única garantía de un orden social fundado en la libertad y de un orden político dirigido a formar una república.

El catolicismo es, en consecuencia para Bilbao, además de una

30. *Ibidem*, pág. 103.

31. *ibidem*, pág. 112.

32. *Ibidem*, pág. 115.

33. *Ibidem*, pág. 118.

superstición, una religión de sometimiento, de esclavos, que ha inventado el modo de instalarse en el poder, gozando de ciertas concesiones que no otorga en los países donde domina. Sus fieles no son virtuosos y han mostrado apatía e indiferencia por la política, ya que ejercen el dominio por otros medios. Combatir el catolicismo es, desde su punto de partida, una condición para afirmar al hombre racionalista e impedir la debilidad social de América.

La verdad, el bien, la justicia, el amor, el deber, son virtudes que sólo la razón descubre y que al conocerlas, impulsa a la voluntad convirtiéndolas en el impulso creador y animador de orden social. La justicia es el criterio de la inteligencia. La justicia es capaz de conciliar los intereses, de unificar a los hombres. Creyendo y practicando la justicia proclama la religión de la ley, pues la justicia se transforma en ley. "El hombre religioso —dice— necesita religión, es decir, creencia y ley. Creencia en la verdad de la ley. Tal es la esencia del principio religioso. La ley es la justicia"³⁴.

Con tales ideas Bilbao no sólo enuncia su creencia en la que llama la religión de la ley, sino que, desprejuiciado y violento, plantea un ataque a toda la concepción cristiana, la revelación y la Iglesia. Toda la teología entra en su discusión y crítica y por derivación, la proyección política y social de los principios allí formulados. Pero, al mismo tiempo, elabora un racionalismo teológico negador de todo lo sobrenatural, de todo misterio no justificable por la razón y sin admitir revelación divina formula la idea de la religión de la ley, que constituye un difuso espacio de deísmo, racionalismo, naturalismo y panteísmo.

III PARTE

Un discípulo inesperado

Los periódicos porteños reciben con simpatía el libro de Bilbao, no sólo anunciándolo y saludándolo al publicarse y, algunos, solidarizándose con sus ideas, en especial con la condenación a la invasión producida en México y sus ideas en torno a la libertad y la democracia, si bien no todos sustentan esas ideas con los fundamentos esgrimidos por el autor chileno. El racionalismo no constituye una vertiente

34. *Ibidem.* pág. 64.

filosófica que fuera conocida y compartida por amplios sectores de la opinión pública y difícilmente los periodistas que escriben los impresos diarios disponen de una visión clara en torno a esa corriente filosófica aunque sí, en cambio, dan prueba de haber asimilado algunos de los postulados de esa filosofía, sin entrar en mayores análisis. En consecuencia es posible observar que el cuestionamiento de los principios religiosos, la negación de la revelación y del magisterio papal, la dimensión social y pública de la fe, constituyen aspectos que la prensa en general comparte, probablemente sin comprender que derivan de una vertiente racionalista y naturalista. Una cosa, sin embargo, esa misma prensa, no postula de un modo tan radical y terminante, como lo plantea Bilbao y es la actitud anticristiana desafiante y combativa. La Iglesia, el sacerdocio, los principios cristianos no constituyen temas que ocupen a los periodistas como un objetivo fijo y permanente. No obstante la posición que asumen practican cierto pluralismo, una cierta convivencia respetuosa que no impide que algunos escritores católicos, Estrada entre ellos, colabore en sus páginas, aun refiriéndose a cuestiones religiosas.

El aspecto menos conocido y no planteado hasta entonces en Buenos Aires es el formulado por Bilbao, consistente en llevar un ataque a la Iglesia en razón de considerarla el factor más peligroso, no sólo para la libertad individual, sino también para la vigencia de la democracia y por lo mismo, para el porvenir de los pueblos de toda la América. No sólo en su escrito se niega la revelación y el contenido de los dogmas como corresponde al racionalismo cuando ingresa al terreno teológico, sino que, como una derivación en el campo de la política, atribuye a toda la Iglesia el propósito de constituir un poder, —una teocracia la llama equivocadamente— y por las ideas que sostiene, un peligro para la existencia de repúblicas democráticas en el continente.

Este enfoque que, más allá de su intención de atacar o negar a la Iglesia, posee una dimensión política que no se ha planteado en el debate que de ocasiones suele producirse en el periodismo, de un modo tan enérgico y radical. Esta posición asumida por Bilbao no obtendrá un consenso generalizado en la prensa liberal, que es la dominante y la más propicia a recepcionar ese tipo de mensajes aunque ello no impide que Bilbao disponga las puertas abiertas para publicar y con él, los que piensan de igual manera. Es por ello que en la prensa de aquel año Bilbao constituye un nombre inevitable de no mencionar, así como su libro, de igual modo que no se puede ocultar el cuestionamiento que proviene de las filas católicas a sus ideas. No se encuentra

sin embargo, que al estímulo de su libro se presenten apoyos a su pensamiento, salvo dos que hemos localizado y que poco agregan a sus ideas. El primero de ellos es un remitido que cobija el diario *La Nación Argentina* y, significativamente, lleva por firma dos iniciales: G.G. Se trata de un comentario extenso al libro de Bilbao que se publica en dos entregas, seguido de otro remitido que se oculta bajo la denominación de Fray Pollo, titulado *El hereje Bilbao*.³⁵ No nos detendremos en estos trabajos pues coinciden con otro que obtiene el beneplácito de Bilbao.

El otro trabajo aparece publicado en *La Tribuna* y pertenece a Francisco López Torres, que se proclama racionalista y copiando el estilo de Lamennais, poco agrega y más bien exploya las ideas de Bilbao, aunque por lo que dice, muestra indudable endeblez en sus formulaciones.

Este discípulo de Bilbao no es un periodista ni un escritor, si bien no faltan ocasiones en que hace irrupción en la prensa con sus escritos, todos fuertemente contrarios a la Iglesia. Su racionalismo se manifiesta como en este caso, predominantemente anticristiano, aunque con recursos escasamente reflexivos y fundados. López Torres encuentra acogida en el periódico que más se acomoda a ese modo de pensar, *La Tribuna*. Allí envía López Torres un artículo con el mismo título de la obra de Bilbao, asumiendo más la forma de un análisis bibliográfico que una ampliación del pensamiento de éste, pero sólo alcanza a ser una reiteración del mismo. El discípulo imita también el estilo, de tono altisonante y de frases enunciativas, resultando en su contenido insustancial y vacío. Pero López Torres se atreve también a proponer soluciones. Así, para “el rechazo de la usurpación vandálica que le prepara Europa”, propone estas tres soluciones: 1. Organizar la democracia; 2. Para lograr ese objetivo es necesaria la separación de la Iglesia del Estado, la inculcación del racionalismo en el ciudadano, y organizar la Confederación Americana. Para realizar estos objetivos el autor considera indispensable reformar las constituciones para producir esa separación de los dos poderes, seguido de la reforma del clero. El centinela garantizador del programa debería ser “la inteligencia individual”, que es la defensora de la “verdad eterna y de la eterna justicia”³⁶.

El apoyo que recibe Bilbao no lo sorprende, probablemente por

35. G.G. *La América en peligro*, en *La Nación Argentina*, 30 de setiembre y 3 de octubre de 1862.

36. LOPEZ TORRES, Francisco, *La América en peligro*, en *La Tribuna*, 3 de octubre de 1862.

conocer a su autor, pero lo mueve a la gratitud ya que dos días después, Bilbao le contesta con un breve texto que titula *La esperanza de la libertad*.³⁷ En ese envío, que también reproduce *La Tribuna*, Bilbao sintetiza su mensaje: "Salve, razón liberadora y pacificadora. (...) Hablábamos de democracia desde el pedestal de la teocracia. Invocábamos la libertad de rodillas ante el sacerdote de la servidumbre. Invocábamos la igualdad acatando la aristocracia de la Iglesia. Apelábamos a la libertad en el altar del odio al hereje. Buscábamos la verdad, que es universal, omnipresente en toda razón, en las aras del culto a la fe y de la obediencia ciega". El racionalismo que ostenta Bilbao parte de afirmaciones sin razonamiento, como verdades indiscutidas e indiscutibles y por lo mismo, sin someter los términos de discusión a análisis pormenorizado.

La intención de Bilbao es plantear la discusión: "el problema está planteado, la discusión está hecha". Muy reducido es el apoyo incondicional como el de López Torres que recibe, así como escasos son los que se sienten llamados a entrar al debate, no obstante la actualidad de la cuestión planteada en el mismo momento que en el país se asiste a la institucionalización de la vida democrática y al funcionamiento del sistema republicano con la definitiva integración de Buenos Aires al modelo formulado en Santa Fe en 1853³⁸. No es de extrañar que, si bien al principio las ideas de Bilbao expuestas en *La América en peligro* producen un remolino en la opinión, pronto se acalla, como se opaca la voz de quienes salen a combatirlo. La invasión de las potencias europeas a México produce, lamentablemente, la misma escasa reacción. El debate, pues, que parece augurar el libro de Bilbao queda planteado entre tres contendientes: el de quien, en nombre del racionalismo, sale a exponer sus ideas y el de los dos que, desde posturas diametralmente opuestas se proponen demostrar la endeblez filosófica y teológica de la propuesta.

37. BILBAO, Francisco, *La esperanza de la historia*, en *La Tribuna*, 5 de octubre de 1862.

38. Efectivamente, el 12 de octubre asume la Presidencia Bartolomé Mitre, habiéndose logrado la incorporación definitiva de Buenos Aires y con pleno funcionamiento de los tres poderes.

La voz del obispo

El libro de Bilbao, más allá del racionalismo filosófico que lo anima produce un acontecimiento nuevo al provocar que el obispo diocesano haga sentir su voz de protesta. Es que Francisco Bilbao, rompiendo la tradición hasta entonces vigente, se ha lanzado con una virulencia desconocida hasta entonces en el periodismo, a denunciar a la Iglesia como un peligro para la vigencia de la democracia y el sistema republicano, lo que realmente constituye un cargo hasta entonces no formulado, y recurriendo, de paso a negar la existencia de la divinidad de Jesucristo y los dogmas de la Iglesia. Desde el punto de vista de ésta se trata de un pronunciamiento muy radical, casi una blasfemia pública realizada a la luz del día y por medio de la prensa, que le otorga difusión y un alcance inesperado. ¿Admitirían en silencio los hombres de Iglesia las ofensas implicadas a su doctrina y el gravísimo cargo de constituir el catolicismo el mayor peligro para las repúblicas americanas?

No es la primera vez que Bilbao enuncia tales ideas, pero nunca hasta entonces lo ha hecho en el país y menos dedicando un libro y ateniéndose a un método, desarrollando un pensamiento y teniendo, como centro único de sus críticas, al mensaje revelado, la fe y la Iglesia y todo ello expuesto con una fuerza y un estilo altisonante que bien podía captar a mentes poco analíticas o escasamente propensas al pensamiento doctrinario. Ello es la causa que lleva al arzobispo de Buenos Aires a asumir un público pronunciamiento en un gesto poco frecuente en su persona.

El documento del obispo dado a conocer por la prensa y también editado en hojas sueltas a fin de distribuirlo probablemente entre los fieles, se imprime con este título *El doctor Don Mariano José de Escalada y Bustillo Zeballos, por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica, Obispo de esta Diócesis de la Santísima Trinidad de Buenos Aires, a todos los fieles de nuestra diócesis*. Como se observa es el propio jefe de la Iglesia, el obispo Escalada quien firma acompañado de su Secretario el presbítero Federico Aneiros. Conociendo los textos pastorales de monseñor Escalada, así como la actuación, el pensamiento y la formación intelectual del entonces presbítero Aneiros, no guardamos la menor duda de que la redacción del mismo es obra indiscutida de este último, aunque la iniciativa haya partido del primero. Aneiros es por lo demás, quien mejor conoce a Bilbao dentro del clero, ya que siendo redactor junto con Félix Frías y Olegario Correa del periódico *La Religión*, cuyo cierre se produce en 1859, le

toca seguir de cerca las ideas de aquél y ser, probablemente, quien escribe algunos artículos breves que tienden a rebatirlo sin nombrarlo. Habría que agregar, abundando en razones, que Federico Aneiros es, indudablemente, el hombre mejor formado del clero, el que posee estudios de derecho, buen conocedor de cánones y para más, con una sólida formación en materia política, como tendrá oportunidad de demostrarlo a lo largo de toda su vida. Precisamente, el documento a que hacemos alusión, atiende, en primer lugar, al cuestionamiento erróneo que Bilbao hace del pensamiento cristiano en su dimensión social y política y recién, en último término, a los errores y blasfemias que aquél tributa a la Iglesia. Este orden no deja de ser significativo y evidenciar, por lo demás, el modo como se juzga el libro y la índole y el temperamento del obispo y su secretario.

No obstante esta conjetura, que a nuestro entender es fundada, el documento para poseer autoridad debía ser firmado, como lo es, por el obispo monseñor Escalada, que por otro lado es un celoso guardián de la fe y hombre que pertenece a la generación formadora de la patria, pues nace en 1799 y posee por lo mismo de una muy clara noción, entonces indiscutida, que patria y religión se aúnan y más aún, aquélla le debe el apoyo que ésta le brindara a todos los esfuerzos por consolidar la formación del estado nacional. De modo que Escalada comparte con Aneiros la convicción de que nada tan ajeno y extemporáneo podía afirmarse, como incriminar al catolicismo ser el peligro de la República cuando Escalada tenía a su favor, la historia de los cincuenta años del país que había vivido y protagonizado, pues contaba con casi sesenta y tres de vida.

La intervención de monseñor Escalada está dirigida a condenar el libro de Francisco Bilbao, pues “sólo un espíritu de error y libertinaje puede inventar calumnias tan injustas contra nuestra Santa Religión Católica, como la que pretende persuadir el desgraciado autor del folleto que reprobamos”. El obispo le atribuye un pernicioso efecto al libro ya que, según sus palabras, abre “un vasto campo a la licencia, a la blasfemia y a la inmoralidad”, lo que está llamado a producir trastornos en la sociedad. Siendo ello así la conclusión que extrae es clara y terminante: “No pudiendo por tanto mirar con indiferencia tan graves males a los deberes de nuestra conciencia, que nos impone nuestro Ministerio Pastoral, os hacemos conocer el mortífero veneno que contiene ese infame libelo, para que os precaváis de él; y en el ejercicio de nuestra Divina Autoridad, en el nombre de Dios Todopoderoso, por la civilización de la América que es eminentemente Católica, por la paz y prosperidad de la República, prohibimos la

lectura del panfleto intitulado *La América en peligro* y os exhortamos a que por todos los medios que estén a vuestro alcance, impidiáis la circulación de ese escrito capaz de seducir a los ignorantes y a los espíritus noveleros”³⁹.

Una resolución tan grave y tan escasamente frecuente en Buenos Aires y en las demás diócesis, evidencia que el obispo debe haberle atribuido una influencia considerable al libro de Bilbao, el cual por otro lado, no alcanza una edición numéricamente muy elevada y, a juzgar por las repercusiones periodísticas, de un alcance limitado. Pero hay que tener en cuenta, quizás, que más que el número de posibles lectores, lo que influye en la decisión, es salvaguardar la doctrina católica por un lado y, por otro, el no ofrecer la sensación de indiferencia ante un ataque tan radical a la Iglesia como causa de perdición de la democracia. Pero al margen de ello, el obispo agrega, atendiendo al “mortífero veneno que contiene”, que en la condenación se tiene en cuenta “la civilización de América que es eminentemente católica”, a la vez que “la paz y prosperidad de la República”, lo que importa velar también, desde la perspectiva del obispo, indirectamente, por la armonía en la sociedad.

Este último aspecto, sin embargo, es el que domina en la línea argumental del documento episcopal, pues sobre un total de diez largos párrafos, la condenación del libro sólo ocupa el último, dedicando los nueve restantes a la consideración de la cuestión catolicismo-república, religión-democracia y la explicitación de la contribución de la Iglesia al orden democrático y republicano.

Los primeros párrafos guardan cierta ironía al llamar a Bilbao “nuevo maestro de la América” y atribuirle conocer “la causa y el remedio” del mal de América y suponer una “conjuración de los que se llaman pensadores, letrados y políticos para no tocar estas materias”. El obispo considera errónea la afirmación de Bilbao que “lo fundamental de la república sea la soberanía de la razón”, para sostener que en la República sólo la ley es soberana y su fundamento es la justicia y la obediencia por parte de los ciudadanos. Luego recuerda que las ideas de Bilbao no son nuevas y que por ellas ya fue enjuiciado en su propio país Chile y sancionado a la vez que suficientemente rebatido. Escalada lamenta que Bilbao sólo se atenga a la lectura de dos autores, como lo son Federico Colín y Mateo Findal, además de Quinet

39. La condenación del obispo se publica en los diarios del 25 de setiembre de 1862. El impreso por separado puede verse en el Archivo General de la Nación. Sala VII, §11§.5.7, folio 63.

y Michelet. Por el contrario, manifiesta que la mejor base de la democracia es la religión católica, porque ofrece las más sublimes nociones sobre la dignidad, la libertad, la igualdad del hombre y por exigir todas las virtudes que religiosamente practicadas forman la felicidad, la gloria y el espíritu de una buena república. En apoyo de sus ideas cita Escalada la experiencia de los Estados Unidos y la obra de Tocqueville, invitando a Bilbao a mirar reflexivamente aquella realidad de católicos sirviendo al sistema democrático.

Si los hombres rigiesen su conducta por la religión católica, afirma monseñor Escalada, dejarían de existir los dos monstruos "más temibles de toda sociedad humana: el despotismo y la anarquía". Por el contrario, afirma, sintetizando la proyección política de los principios cristianos, "la religión católica obtiene el doble privilegio de garantizar a los pueblos contra las vejaciones de los mandatarios y poner a éstos a cubierto de los terribles atentados de la insurrección. Al paso que dulcifica y modera el ejercicio penoso y grave de la autoridad, aligera también y ennoblece la humilde autoridad de la obediencia. Ella infunde en los magistrados las ideas más puras y sublimes sobre la naturaleza de las funciones públicas y los deberes que deben llenar para con el pueblo. Ella les hace entender, que no son más que unos cooperadores de la Divina Providencia y que a su imitación deben gobernar a los hombres de un modo desinteresado, generoso y benéfico. Desde su tribuna sagrada clama sin cesar a los depositarios de la Autoridad para hacerles entender, que no están constituidos sobre sus demás conciudadanos, sino para establecer la felicidad pública a expensas de su reposo, placeres, salud y aun de su propia existencia. ¿Y qué otra religión que no sea la Católica puede conducir así a las sociedades humanas a la felicidad verdadera, que no sólo nos promete otra vida, sino que nos procura también en ésta?"⁴⁰.

En este largo párrafo que no hemos querido omitir, el obispo sintetiza la dimensión social del Evangelio cuando es vivido por los cristianos y por lo mismo, más que existir compatibilidad entre Iglesia y democracia sostiene que es aquélla la que mejor guarda el sistema político democrático y que éste se acerca a lo mejor deseado, cuando reúne en su seno ciudadanos virtuosos que la misma Iglesia prepara.

De esta manera la respuesta del obispo se esfuerza por ubicarse en el mismo terreno en que lo planteara el apóstol del racionalismo, pero arribando a conclusiones opuestas a las que aquél formulara.

40. *Ibidem*.

La Contra-Pastoral

Francisco Bilbao no era hombre de callarse fácilmente, pues sentía vivamente sus convicciones y en favor de ellas jugaba toda su existencia, sin mirar el destino de sus propios intereses. La pastoral del obispo Escalada indudablemente lo afecta no tanto por los argumentos allí esgrimidos sino, sobre todo, por la prohibición de lectura de su libro que emite. Para un racionalista amigo del libre examen, que hace de la razón el supremo juez, una tal prohibición, además de resultarle anacrónica le ofrece el mejor argumento para denunciar, según su posición racionalista, la sumisión de los fieles, el exceso de autoritarismo y la esclavitud intelectual que la Iglesia ejerce a través de sus obispos. En ningún otro momento se le ha ofrecido una prueba tan próxima en favor de sus ideas, de modo que no la desaprovecha. Su respuesta no se hace esperar y se publica con el sugestivo e irónico título de *La Contra-Pastoral*⁴¹. Demás está decir que encuentra cabida en los periódicos al mismo tiempo que se imprime en tirada separada. Probablemente el obispo Escalada no alcanzó a prever esa intervención y menos con la extensión que el autor le otorga.

La Contra-Pastoral en su forma impresa posee una extensión de treinta páginas, lo que ya está indicando el cuidado puesto por Bilbao en su respuesta. Digamos que el autor no muestra signos de un enojo o malestar y antes bien, da pruebas de cierto humor y la posesión de una fina ironía que, en ocasiones como ésta, produce más malestar que un golpe. El autor va desmenuzando los argumentos esgrimidos por Escalada en diez capítulos, dedicando uno a cada cuestión. Una vez más vuelve Bilbao a la historia, en especial, la europea de los últimos años, en donde indudablemente muchos católicos, inmensa mayoría de ellos, han sido el sostén del tradicionalismo político, las monarquías, los gobiernos fuertes y autoritarios. Lo que sucede es que Bilbao aprecia la posición de esos católicos, de muchos hombres del clero y aun de la jerarquía a favor de esas ideas como una oposición de los católicos a las formas democráticas, como una derivación inevitable y única de la doctrina evangélica. En ningún momento tiene en cuenta el esfuerzo de los católicos democráticos que también, en esos años, luchan por conciliar el cristianismo con la libertad y de asociar el evangelio a las formas democráticas y a la lucha por la justicia. No

41. BILBAO, Francisco *La Contra-Pastoral*, en *Obras Completas de...*, op. cit. pág. 279 y sig. Hay también una edición en folleto, impreso en Buenos Aires en ese mismo año de 1862.

mira tampoco el catolicismo de América Latina, en donde, en la mayoría de los casos, la Iglesia y los hombres de la Iglesia han sido un factor decisivo para el triunfo de la Independencia y de la formación de los Estados democráticos del continente. Le resulta más fácil asociar el conservadurismo autoritario de Gaspar de Francia, de Gabriel García Moreno, de Manuel Montt o de Juan Manuel de Rosas a la Iglesia, sin probar si esa alianza se dio verdaderamente y en qué condiciones. Bilbao no se cuida mucho en tales sutilezas y simplifica el cuadro histórico, así como elude referirse al pasado argentino en donde los hombres de Iglesia han sido sostenedores y promotores de la institucionalización republicana, de la libertad, del funcionamiento político con participación popular.

Al mirar el pasado americano Bilbao supone una tragedia en el católico que no sabe o no puede conciliar su fe religiosa con su condición de ciudadano de una democracia, no estando, por lo demás, dispuesto a considerar cualquier esfuerzo por demostrar que no hay tal tragedia y antes bien es posible la conciliación sin perjuicio para ninguna de las partes. Tres son las conquistas que Bilbao supone que ya se han obtenido y son:

1. Distinción entre cristianismo y catolicismo;
2. El cristianismo identificado con la moral del evangelio con exclusión de los dogmas;
3. La vida política separada de Roma, la Iglesia, el catolicismo.

Hay otra conquista que rescata y es "la razón como única autoridad para toda creencia; la razón como fundamento de la personalidad del hombre y de los pueblos; la razón libre asentando la libertad razonable; la razón individual, único juez, criterio, autoridad de todo dogma y la razón o mayoría, único poder legislador y juez de todo lo temporal"⁴².

La inspiración racionalista y naturalista de Bilbao lo lleva, como a muchos de los que se colocan en esa posición, a combatir a la Iglesia, que es como el último baluarte que debe derrumbarse para lograr sus propósitos. "La razón afirma a Dios, a la libertad y a la justicia y el gran crimen imperdonable que comete esa razón consiste en abolir entre Dios y el hombre, la intervención de la Iglesia. La razón nos pone en comunicación directa con el Eterno y suprime al fraile"⁴³. La Iglesia como institución nada ha dicho de la invasión a México de las huestes

42. *Ibidem*, pág. 280.

43. *ibidem*, pág. 281.

monárquicas, de modo que Bilbao supone se asocia a los invasores y al sistema político al que pertenecen y de ello deduce otro elemento para condenarla como contraria a la democracia.

En el texto de *La Contra-Pastoral* Bilbao se muestra menos exaltado que en su libro y recurre a un lenguaje moderado, nada ofensivo a la persona del obispo y lleno de ironía a las ideas que combate. Comienza por un acto poco frecuente, que es transcribir textualmente el texto de la pastoral de monseñor Escalada para entrar luego a rebatirla. Ya que se trata de una contra-pastoral asume desde el principio el tono imitativo de aquella: "Francisco Bilbao, racionalista republicano, ciudadano de la ciudad universal, apostólica y humana, a todos los fieles de la causa del libre pensamiento, salud y alegría". Luego dedica un capítulo, el último, a demostrar que el obispo lo ha ultrajado y enumera los calificativos poco felices que aquél ha colocado en su pastoral. Así cuando le atribuye "tendencia al desenfreno de las costumbres y perseguir la virtud y entronizar el vicio"; o cuando califica su libro de "libelo infame", que "abre vasto campo a la licencia, a la blasfemia y a la inmoralidad". Bilbao no devuelve una palabra ofensiva y con humor niega esos cargos "No y mil veces no, os emplazo ante la justicia de Dios y la razón de los hombres, a que lo demostréis, porque si no lo hacéis, si no justificáis esos ultrajes, si no probáis esas imputaciones, tendrá derecho para llamaros... al orden, ilustrísimo señor".

Uno de los capítulos se titula "el obispo desobedece al obispo" y allí Bilbao se queja de que se considere su libro un "acto infame", lo cual le hace decir que el obispo falta a la caridad, Bilbao considera que tiene derecho a esperar otra respuesta: "Cuán edificante no hubiera sido el espectáculo del anciano pastor procurando convencer, sino con la razón y con la ciencia, al menos con el amor de un cristiano al que podía considerar como oveja descarriada".

Bilbao ha sido un lector y conocedor del pensamiento de Lamennais, a quien sigue en muchas de sus páginas y cuyo estilo imita con cierto parecido. En este caso recuerda la condenación de aquél por parte de la Iglesia para intentar demostrar con este caso, que ello implica la imposibilidad de conciliar a la Iglesia con la libertad, y usa, al respecto, el texto en que la Santa Sede desaprueba las ideas de Lamennais. Igual utilización hace de un texto de Pío IX, cuando éste prohíbe en los dominios papales la instalación del régimen parlamentario. Uno y otro texto, referido a situaciones concretas no se relacionan con la cuestión debatida, la conciliación entre libertad, democracia y cristianismo, pero presentados como lo hace Bilbao asumen el

carácter de pensamiento político de la Iglesia y más de un lector debió quedar impresionado.

La respuesta contenida en *La Contra-Pastoral* es presentada con habilidad y con método, para concluir que ha mostrado al señor Obispo cinco pruebas concluyentes de hallarse equivocado, pero no puede dejar de acudir a su racionalismo al apelar a textos bíblicos y evangélicos e interpretarlos a su gusto y, a la vez proponer lo que denomina “programa de la joven América”: No más religión de Estado; no más subsidios al error (la Iglesia); libertad e igualdad para los cultos; organización de la enseñanza de la justicia; el libro (la Biblia) de la religión de la ley; escuela racionalista⁴⁴.

IV PARTE

Entra al debate José Manuel Estrada

La intervención del prelado en nombre de toda la Iglesia, parecía haber dado por concluido con el cuestionamiento que, desde la perspectiva católica, se eleva al libro de Bilbao. En el planteo episcopal se sostiene que la doctrina católica no significa el peligro para ninguna república americana y, por el contrario, constituye la garantía de su existencia misma. ¿Quién podía mejor que el obispo cuestionar las ideas de Bilbao si éste combatía a la Iglesia? Este, al escribir su libro, dispuso del tiempo necesario para darle fin, mas quienes le salieron al paso, no gozarían de igual margen ya que el cuestionamiento así como el apoyo, si existía, debía ser inmediato, para actuar sobre el movimiento de ideas que el libro provocara. Cuando el obispo hace conocer su opinión, el 24 de setiembre, manifiesta de entrada: “acaba de publicarse en esta ciudad por Francisco Bilbao, un folleto con el título *La América en peligro* cuyo autor...”. Esto implica que quien se decidiera a intervenir en el debate debía hacerlo con el saber que disponía, sin posibilidades de recoger información, investigar datos o buscar apoyo en autores. Sólo contaba con el tiempo suficiente para escribir y remitir lo redactado. Esto, precisamente, le sucederá a José Manuel Estrada, quien tiene preparada su intervención a escasas dos o tres semanas de la fecha en que el libro de Bilbao entra en circulación.

44. Ibídem, pág. 309.

El dato referente a la rapidez con que Estrada ingresa al debate con un escrito que abarca un libro de ciento treinta páginas no es baladí y mucho menos si se tiene en cuenta que el autor a la fecha de dar a conocer su obra está cumpliendo los veinte años. La juventud del autor, el contenido del libro, las ideas que comprende y la rapidez con que lo redacta son factores que contribuyen a otorgar un singular mérito al autor y al escrito. Muy pocos son en verdad en Buenos Aires, en las filas del catolicismo, los que se hallan en condiciones de realizar tal aporte y más aún, si se tiene en cuenta, como enseguida veremos, el especial ángulo de enfoque con que Estrada asume la tarea de demostrar la tesis contraria a la que sostiene Bilbao.

La juventud del autor es sin duda el dato más singular ya que el lector desprevenido y desconocedor de ese hecho, podría quizás apreciar un cierto tono juvenil y romántico en el estilo, mas difícilmente supondría encontrar detrás de esas páginas un autor de tan escasos años y menos teniendo en cuenta la argumentación expuesta por Estrada, no intentada hasta entonces por ningún otro en el país. Atendiendo al escrito en relación a la edad y al escaso tiempo de dos o tres semanas que dispone para la elaboración se vislumbra que se trata de una mente privilegiada, habituada al estudio, con formación filosófica y teológica segura, mostrando un universo muy amplio de lecturas. En todo sentido Estrada evidencia que entra al debate no de un modo balbuciente o inseguro, sino, por el contrario, ofreciendo pruebas de hallarse en posesión de la formación suficiente en el campo de la teología, la filosofía y la ciencia política como para responder y a la vez cuestionar a su contrincante ocasional con tal vigor, que las tesis de Bilbao se deshacen en la contradicción y brilla, por el contrario, la tesis opuesta, a saber, el catolicismo es el camino para consolidar la república y garantizar hombres libres y virtuosos para la democracia.

La actitud de Estrada al entrar al debate responde a una modalidad que no asoma en él por vez primera en esa ocasión, sino que, por el contrario, ratifica una conducta puesta de manifiesto desde los dieciséis años cuando comienza a ejercer el periodismo en *Las Novedades* (1860), *La Paz* (1860) y *La Reforma Pacífica* (1860-1862). Esa nota singular que lo caracteriza consiste en escribir sobre las cuestiones que agitan a la sociedad, sobre los temas que ocupan la atención ciudadana, atendiendo de lleno a los problemas y haciéndolo desde una perspectiva original que proviene de lo que pocos conocen o vislumbran que es su formación filosófica y teológica, aunque ello no se perciba a primera vista. A los diecisiete años escribe *Signum*

Foederis (1859), que subtítulo “Efectos sociales y religiosos de la armonía” y referido nada menos, que a la grave cuestión que entonces enfrenta a los argentinos: la unión nacional. Aquel trabajo, en que Estrada plantea la unidad, la concordia, la paz, la conciliación como prenda de grandeza y la desunión, la discordia, la división, las pasiones, como seguros agentes de la destrucción de la nacionalidad, no obstante los arrebatos juveniles, envuelve una visión teológica y antropológica de la historia y de los pueblos y ha de ser, sin saberlo él, el camino que lo lleve a escribir *El catolicismo y la democracia*. Pero este escrito denota, lo que es relevante, que por encima del joven ocupado en reflexionar sobre los problemas del país, hay en él un corazón cristiano y de un demócrata convencido, pero a la vez, fundado en profundos principios que poco o nada tienen que ver con la cháchara de los fáciles demócratas que pululan en el periodismo o en la vida de los partidos.

Si aquel trabajo puede considerarse tan sólo un ensayo, más acabado, más maduro, quizás también más reposado que los que le han precedido, es el pequeño librito, casi un opúsculo, que publica en los primeros meses de 1862 y que lleva por título *El génesis de nuestra raza*. El joven estudioso necesitaba terrenos más amplios que los artículos periodísticos y asuntos más elevados que los cotidianos en donde probar sus armas y lo halla en refutar al profesor de la Universidad de Buenos Aires doctor Gustavo Minelli, quien pronuncia en esa casa de estudios una conferencia en la que ataca el dogma, la revelación, la creación. La audacia de las ideas, que por otro lado no eran nuevas en labios de escépticos y no creyentes, produce cierto regocijo entre la juventud descreída, agnóstica o simplemente no cristiana, a la vez que encuentra eco en la prensa general del país, que no se caracteriza precisamente por alinearse en el pensamiento cristiano. Acontecimiento que alcanza tanta repercusión, que agita innecesariamente el ambiente cultural, tiene escasa respuesta en las filas del catolicismo. Hay, sin embargo, una intervención que es la de Estrada, que si bien no dispone del mismo ámbito universitario no goza de los favores de la prensa, tiene en cambio, el mérito de hacer callar al atrevido profesor que no supo o no pudo levantar los cargos que el joven le cuestiona, demostrando la endeblez de los fundamentos y argumentaciones así como lo falso de las tesis sustentadas.

Es en ese mismo año en que Estrada acaba de dar a conocer su opúsculo refutando a Minelli, cuando aún no ha saboreado la derrota de su contrincante, es cuando debe, nuevamente, abocarse a intervenir en otra contienda intelectual, pero esta vez, enfrentando a un

amigo y en un terreno en el que se mueve con soltura y seguridad y que, además, se ajusta a sus gustos de incipiente pensador de los problemas del país y de América. El joven Estrada llega así, en cierta manera preparado para salirle al paso a Francisco Bilbao, hacerlo con elegancia y lo que es más meritorio, con una solvencia inusitada, anuncio indudable de una inteligencia muy bien dotada y de la que podrían esperarse en el futuro frutos más sazonados.

Una vez más el joven Estrada desafiado por el libro de Francisco Bilbao encuentra la ocasión de mostrar qué representa en su generación: una mente ilustrada como pocas y capaz de enfrentar las cuestiones más actuales del pensamiento con la preparación de un intelectual católico comprometido con su fe junto a un pensamiento político de igual naturaleza, convencido sostenedor de la libertad y la democracia.

En el periodismo y el libro

El director y redactor de *La Nación Argentina* es José María Gutiérrez, hombre estrechamente vinculado a la corriente poco propicia a las ideas católicas, sin que ello le impida abrir el diario a los que militan en esa corriente. Tal es lo que sucede con la colaboración de José Manuel Estrada, que recurre a las páginas de ese periódico para rebatir a Francisco Bilbao y desarrollar la tesis contraria. Es naturalmente José María Gutiérrez, al igual que su hermano el Rector de la Universidad de Buenos Aires Juan María Gutiérrez un hombre que mantiene fluida comunicación con la generación joven que se inicia en la vida pública y su diario acoge con criterio amplio a todos los que, dentro de ella, manifiestan cualidades para aportar un pensamiento propio. Son, por lo demás, amigos que se respetan mutuamente, no obstante las diferencias de edades que los separan.

La respuesta de Estrada a Bilbao lleva por título *El catolicismo y la democracia. Refutación a "La América en peligro" del señor D. Francisco Bilbao* y su publicación se inicia en las páginas de *La Nación Argentina* el 28 de setiembre. Este diario, como ya lo señalamos se alinea con las ideas expuestas por Bilbao, catalogando a su escrito de notable. No obstante Estrada encuentra cierto elogio al ser anunciada su participación en el enjuiciamiento a *La América en peligro*. Así lo presenta el redactor: "Publicamos en el lugar correspondiente el artículo que nos ha enviado el señor Estrada sobre el notable folleto de Don Francisco Bilbao. Aquel escrito, como los demás del

señor Estrada revelan un fondo de conocimientos y una inteligencia digna de ser consagrados a una gran causa". El reconocimiento a las cualidades del autor no impide que el redactor deje sentado que no ha de acompañarlo en sus ideas: "En cuanto a los principios que sostiene poco vemos que pueda impugnarse en este primer artículo, pero sospechamos desde luego que no estaremos de acuerdo con lo que exponga en adelante, si, —como probablemente sucederá—, llega a tocar algunos puntos de las cuestiones religiosas"⁴⁵.

Esta advertencia se debe a que Estrada sólo adelanta en esa primera entrega, los capítulos iniciales, el planteo de la cuestión, mas allí se señala el tipo de argumentación que ha de seguirle, razón por la cual el diario se adelantaba a fijar su posición. El texto de *El catolicismo y la democracia* se publica en cuatro entregas del diario, los días 28 de setiembre y 1^ª, 3 y 8 de octubre. De inmediato el autor realizará una publicación separada en forma de libro que circula en el comercio⁴⁶.

La posición filosófica sustentada por Bilbao no ha impedido mantener una amistad cordial con los hermanos Estrada, tanto José Manuel como Santiago. De ello deja constancia el primero al comenzar el análisis del libro de Bilbao, sin que tampoco, esa amistad, constituye un obstáculo insalvable a una crítica severa realizada en el terreno de las ideas y ello le hace manifestar que Bilbao "no vea nada personal en nuestras palabras, sino el grito de la conciencia indignada, contra los verdugos de la humanidad, que en su delirio inventaron las doctrinas bárbaras, que han extraviado su excelente corazón y su bella alma"⁴⁷. Al concluir reitera que sólo rechaza las ideas formuladas por Bilbao, "con quien —agrega— nos ligan lazos de sangre y de amistad", pidiéndole que si "encuentra una frase, una palabra que pueda herirle personalmente, bórrela; nosotros la retiramos"⁴⁸. Demás está manifestar que a lo largo del texto no se encuentra una frase, una palabra, que sea ofensiva ni aun molesta a la persona del enjuiciado, lo que prueba la calidad y altura con que Estrada realiza su crítica.

45. La Nación Argentina, 28 de setiembre de 1862.

46. La edición en forma de libro, que es inmediata a la publicación periodística, lleva el mismo título y corre por cuenta de Imprenta y Litografía de Bernheim, Buenos Aires, 1862, 128 páginas. Se incluyen en la edición de las *Obras*, tomo I, página 145 a 282. Nosotros, en las citas, utilizamos esta última edición.

47. *Ibidem*, pág. 133.

48. *Ibidem*, pág. 282.

De entrada el autor desecha el camino de recurrir a la historia para deshacer, con la experiencia del pasado, la tesis de la incompatibilidad entre la Iglesia y el mundo civilizado sostenido por Bilbao y manifiesta que “refutando a un filósofo, me ha parecido conveniente seguirlo en su terreno”. El terreno será el de la filosofía y el de la teología, que aquel niega, sin embargo, siendo tantas las afirmaciones, tantas las negaciones y tantos los cargos infundados a la Iglesia formulados en *La América en peligro*, Estrada se ha de concretar a refutar las dos últimas partes del libro que son las causas del peligro para América y los remedios que el autor formula. Desecha probar las contradicciones en que incurrió Bilbao “porque sería obra interminable”; ni el probar que Bossuet no ha sostenido el poder divino de los reyes, ni el respeto a la creación, ni la doctrina de que fuera de la Iglesia no hay salvación, ni en la demostración del pecado original, así como un conjunto de otros desaciertos que enumera, a fin de probar los errores en que incurre Bilbao y que rechaza, así como tampoco entra a levantar calumnias formuladas en contra del catolicismo. Estrada se decide por tomar en conjunto el pensamiento fundamental de Bilbao y allí concentra su argumentación, sabiendo que al deshacer ese núcleo se desmorona el resto de la estructura ideológica.

¿Cuál es el método con que Estrada enfrenta las ideas de Bilbao? “No vamos —dice— a probar ningún dogma; vamos a estudiar algunos a la luz de la filosofía y a descubrir en ellos la fuente de donde brota a raudales ese elemento de la vida de los pueblos, ese fuego sagrado de la patria, que llamamos la libertad”⁴⁹. Y a paso seguido, afirma: “Profundizamos un poco a la luz de la razón y la sana filosofía los dogmas fundamentales del catolicismo”⁵⁰. Nada mejor, para ilustrar esta posición que describir la estructura de la obra de Estrada, que se compone de diecisiete capítulos: Introducción; El libro del señor Bilbao; La cuestión, el dogma; La creación; La Providencia; Premios y castigos eternos; La encarnación; La familia. La virgen María; Virtudes católicas. La caridad; Sacramentos; La fe. El racionalismo; Complemento de los anteriores; La república fuera del evangelio es impracticable; La revolución francesa; El mal de Sudamérica. El remedio; Misión del Nuevo Mundo; Conclusión.

Los títulos enunciados son suficientes para señalar el método de extraer, de las verdades fundamentales de la fe católica aquellos

49. *Ibidem*, pág. 139.

50. *Ibidem*, pág. 140.

aspectos que, vividos, practicados por los fieles, poseen necesariamente irradiación e implicaciones político-sociales. Para Estrada no debe existir quiebra entre religión y sociedad, entre existencia religiosa y vida política y por ello su labor de apologista en el sentido de auténtico defensor de la fe, es y lo será toda su vida, rechazar las consecuencias de la ilustración, que se prolonga en el naturalismo y el positivismo, que crea una fractura en la propia conciencia de los hombres y por consecuencia, en la concepción de la sociedad. Para Estrada la fe, los dogmas, no son sólo privativos de la conciencia y poseen por el contrario, una dimensión social como todo el mensaje cristiano. Veamos cómo Estrada lo desarrolla.

Una obra de teología política

El enfoque que Estrada elige como el más eficaz para rebatir a las ideas de Bilbao tiene la virtud de haber dado origen al primer trabajo de teología política que se escribe entre nosotros en el siglo XIX. Estrada, como lo mencionamos, pudo haber optado por recurrir al método histórico y salir a demostrarle a Bilbao que la historia, en buena medida, se hallaba de su lado, bastando para ello con hacer el recuento del evidente mejoramiento de la humanidad a partir de la existencia del cristianismo, de la armonía que se daba en una comunidad, y entre ellos los diversos sistemas políticos y la forma democrática, tal cual se daba en los Estados Unidos y con imperfecciones pero indudablemente conciliable, con los ejercicios de vida democrática que practican los estados nacionales en América.

Sin embargo Estrada elude ese camino para colocarse en el mismo terreno elegido por Bilbao, ya que lo que está en juego no es el pasado con sus experiencias históricas, por más que Bilbao las use a discreción, sino el presente y el futuro, ante el cual el apóstol racionalista denuncia al catolicismo como un peligro para la vida republicana. Bilbao se sitúa en el terreno de la filosofía y de la teología, realizando una crítica racionalista a la religión y a la Iglesia y más allá de sus afirmaciones contra los dogmas, intenta demostrar que el catolicismo implica una creencia que aliena al hombre para vivir en democracia, crea un ciudadano carente de libertad, incapaz de poseer cualidades para la práctica social de la pluralidad democrática.

Al eludir el planteo histórico el joven escritor católico se ubica en un terreno nuevo cual es demostrar, a partir de la teología y la filosofía, todo lo contrario de la tesis sustentada por Bilbao y, a la vez, probar

lo errado y peligroso para la democracia del planteo sostenido por éste. Al situarse en esta posición Estrada debe necesariamente prestar atención a las implicancias político-sociales del cristianismo, a la irradiación del mensaje evangélico en la vida cívica de la sociedad, saliendo así del molde puramente personalista o existencial de la teología y atender a su irradiación política. Lo notable es que quien asume esa actitud es un joven que, guiado por el pensamiento cristiano cuyo estudio ahonda y abreva en la teología de su época, sabe encontrarle, más allá de lo metafísico y de lo dogmático, una dimensión que no todos perciben: relación entre Iglesia y dimensión pública, entre revelación y sociedad, entre fe, virtud y vida política.

La relación que Estrada percibe tempranamente, desde muy joven, entre teología y realidad, entre fe y praxis social y política es uno de los aspectos más novedosos de su posición de intelectual católico, actitud que domina a lo largo de toda su vida y le otorga esa claridad de visión en la última etapa de su vida⁵¹. Si el cristianismo es algo vivo, que se encarna y transforma al hombre, ello repercute y se proyecta necesariamente al orden público donde éste se desenvuelve. Las virtudes cristianas no pueden ser consideradas como algo privado, reducidas al fuero de la conciencia y si son tales, deben ser necesariamente actuadas o practicadas. Hombre, paz, justicia, libertad, tolerancia, fraternidad, caridad, igualdad no son sólo denominaciones de sentimientos íntimos sin proyección social ni pueden ser consideradas como algo privado, sino que inevitablemente poseen relación con la responsabilidad social. Es por ello que Estrada manifiesta, a partir del mensaje cristiano, que un católico fiel a las exigencias de su fe, inevitablemente proyecta sobre el cuerpo social la irradiación de su fe liberadora instaurando o actuando a través de una vivencia real, la justicia, haciendo más armónica la convivencia, más clara la fraternidad; siendo un agente de pacificación, de conciliación, de vida democrática.

Pero Estrada agrega algo que más bien merece destacarse, previo a la formulación de su pensamiento teológico-político y es la crítica del racionalismo. Su crítica puso en evidencia que el racionalismo es no sólo una concepción que niega las verdades reveladas y rechaza a la Iglesia, sino que es, por sobre todo, una concepción errónea de la razón por el absolutismo que atribuye a ésta y por lo mismo, ejerce una

51. Véase nuestra obra *Católicos y Liberales en la generación del ochenta*. Ediciones Culturales Argentinas. Buenos Aires, 3ª edición, 1993.

función disgregadora y anárquica de lo social. En este sentido Estrada, a partir de la teología, encuentra la relación exacta entre fe y razón y rechaza con buena argumentación el abuso de esta última convertida en religión y centro único de referencia de la vida individual y social. La deificación del individuo por su razón constituye un dogma político tan peligroso como el contrario, la absorción del individuo por el Estado. Desde la altura de su visión teológica sabe Estrada derivar una teología política crítica y mostrar, por el contrario, que sólo el hombre cristiano queda liberado de esos dos errores paralelos y opuestos.

Que el cristiano es el germen potenciador de la vida democrática lo encuentra Estrada en la dignidad de la persona redimida por la Encarnación y llamada a realizar una misión de fraternidad. "La dignidad del hombre —manifiesta— no es otra cosa que la conciencia de su personalidad libre y el amor que entre las facultades del alma y la libertad su síntesis, se establece como impulso poderosísimo, que levanta la voluntad hasta el heroísmo, la razón hasta la ciencia, el amor hasta la caridad"⁵². Y ello se manifiesta, en última instancia, en la fórmula política que se llama democracia.

Para Estrada la democracia es el sistema que mejor se ajusta al cristianismo, siendo éste el fundamento de esa forma política y las demás expresiones políticas que no derivan de la visión evangélica del hombre, se asientan en la pura razón, lo que no es garantía de acierto. La fórmula de la libertad, igualdad y fraternidad sólo adquiere genuino sentido, cuando surge de la fuente evangélica, de la cual se las ha sacado para entenderlas como manifestación de la ilustración y el racionalismo. Ellas sólo tienen sentido en la medida en que están vivificadas por el amor cristiano, que es principio de vida.

Sin embargo es posible advertir que al hablar de cristianismo y democracia Estrada no esté pensando en una Iglesia del poder. Son los fieles los llamados a actuar en la democracia desde la dimensión de la fe y al hacerlo le otorgan una vitalidad hecha de amor, de caridad, de fraternidad, de justicia, de respeto al hombre. La democracia sólo florece en la libertad y el cristiano, si lo es realmente, es la mejor expresión de un ciudadano libre.

Quizás haya que destacar la relevancia de la intervención de José Manuel Estrada, quien entra al debate para defender que no hay contradicción alguna entre democracia y cristianismo, pero que de

52. *El Catolicismo y la Democracia*, op. cit., pág. 134.

paso, desde el mismo dogma, sale a cuestionar las posiciones del racionalismo cuando éste se extiende al campo de la revelación, la dogmática y la exégesis. El tema no era nuevo dentro de la Iglesia, en especial en Europa y en ese sentido los maestros de Bilbao representaban la corriente francesa de un proceso que reconocía sus orígenes en Lessing, Kant, Fichte, Schelling, Hegel y la indudable contribución de los teólogos protestantes, sin mencionar a los autores que provenían del naturalismo y el panteísmo. La singularidad de la intervención de Estrada reside en que, sin dejar de sustentar la posición derivada de la filosofía cristiana en orden a la democracia, demuestra los errores de ese racionalismo en relación a la fe, la revelación y la interpretación bíblica. Si bien Estrada no aporta nada nuevo a lo que han expresado destacados teólogos y pensadores católicos respecto a esta cuestión, su mérito reside en destacar los peligros del pensamiento racionalista tanto en el campo político como en el teológico, y al hacerlo en un medio alejado de aquellos debates y sin antecedentes en tales cuestiones, su mérito se acrecienta. Ocho años después de este debate en Buenos Aires, el Concilio Vaticano I, al promulgar el 24 de abril de 1870 la Constitución *Dei Filius*, condena los errores del racionalismo y sus derivaciones.

Una respuesta teológico-política

Estrada declara que es católico y en consecuencia, estudia “a luz de la filosofía de los dogmas que aceptamos y al llevarlos a la política, decimos: somos Republicanos”⁵³. Para demostrar que puede serlo sin contradicción, entra el autor a plantear el dogma católico en sus principales enunciados para demostrar que en ninguno de sus elementos halla el cristiano conflicto alguno con la libertad, la vida democrática y la república. “La libertad —dice— es hija del Evangelio, es la encarnación política del cristianismo y se deduce del estudio de sus dogmas”⁵⁴.

El hombre se halla en el plan de Dios y al crearlo lo ha hecho a su imagen y semejanza y de ello deduce Estrada una filiación directa: “Soy la imagen de Dios: debo reflejar en mis acciones y consagrar en mis pensamientos íntimos, en mis ideas, en mis aspiraciones, los

53. *El Catolicismo y la Democracia*, op. cit. pág. 130.

54. *Ibidem*, pág. 143.

atributos de que Dios me ha dotado”⁵⁵. Pero ese mismo Dios, al crearlo a su imagen y semejanza le ha dado “una chispa de inteligencia, una ascua encendida del fuego de su alma, de su amor y el tipo de esa vehemencia de la vida, de esa energía del alma, que llamamos voluntad: inteligencia, voluntad y amor, fundidos y amalgamados en el instinto, en la gloria, en la potencia de la libertad”⁵⁶. Siendo obra de Dios, todos los hombres son iguales, todos son hermanos, no hay superior ni inferior. Por ello, fuera de las tradiciones del Génesis no hay explicación para la noción de igualdad, debiendo por tanto convenir “en que este dogma encierra en sí el germen y la garantía de la libertad moral, de la razón y por consecuencia de la democracia y de la ley”⁵⁷.

Dios respeta la libertad del hombre, de modo que siendo libre de su Creador, se pregunta Estrada “¿Cómo no lo será respecto de los demás hombres?” Con ello el catolicismo lleva “la humanidad a la afirmación y la práctica de la democracia absoluta, que consagra en la vida de los hombres los elementos y facultades de la criatura racional”⁵⁸.

La dignidad del hombre no puede ser explicada desde el punto de vista del racionalismo, que es impotente para resolver la naturaleza humana y explicar su sentido. La respuesta debe buscarse en el dogma de la Encarnación manifiesta Estrada: “He ahí la raza humana engrandecida, vivificada e iluminada en la revelación del Cristo y la manifestación personal del Verbo”⁵⁹. Si Bilbao niega el pecado original no puede explicar la naturaleza humana por la fisiología, arguye Estrada. “Sólo Jesucristo, manifestación personal del Verbo podía producir la santidad y la luz del Evangelio”. El raciocinio del cristiano, según Estrada, puede explicar todo el misterio del hombre a la luz de la revelación: “La dignidad del hombre es afianzada por la unidad histórica en la expectación de Jesucristo por las revelaciones y comunicaciones, de Dios con nuestro linaje; por la unión personal del Verbo a nuestra naturaleza; por la misión divina del Mesías, Maestro y Redentor del mundo y por la enseñanza y los dogmas del Evangelio, testamento del que siendo hijo de Dios e hijo del hombre, ensanchó los

55. *Ibidem*, pág. 155.

56. *Ibidem*, pág. 156.

57. *Ibidem*, pág. 157.

58. *Ibidem*, pág. 168.

59. *Ibidem*, pág. 179.

horizontes de la razón humana y abrió nuevas esferas en que pudiera agitarse nuestra energía y nuestra libertad”⁶⁰.

Bilbao desea obtener una república plena y virtuosa pero Estrada le replica que su raciocinio falla al admitir que los hombres pueden ser virtuosos si quedan librados a la sanción de su propia ley racional. Precisamente por no disponer de ninguna referencia y relación a la ley moral sancionada en la conciencia impresa por Dios y afirmada en su revelación, todo lo que el hombre haga ha de poseer la fugacidad del mismo raciocinio, que hoy afirma lo que mañana niega. Tampoco ha de contribuir a formar hombres virtuosos el matrimonio civil que Bilbao propicia, por ser un simple contrato y la ley civil se elude fácilmente. Por el contrario, “llevado por todos estos medios la familia a su perfección, conduce la sociedad a su ideal, de manera que considerada la cuestión bajo este punto de vista, se arroja una nueva luz sobre esa gran mentira de la república racionalista y del catolicismo despótico y la Iglesia que alza sobre las nubes la imagen de la Virgen, consuelo de los afligidos, madre de la humanidad y único refugio y esperanza de los que peregrinan en el valle de las amarguras, concurre con este gran dogma a la formación de esa aspiración inmensa del hombre libre, de ese gran ideal de los pueblos, de esa democracia que amamos y cuya única garantía son los dogmas, la caridad y las virtudes que Jesucristo despenó desde el Calvario derramando en su sangre de verdad y de justicia, que ha de nutrir y vivificar las venas del universo moral, del universo social y del universo político”⁶¹.

Bilbao ha mostrado indudablemente ceguera y pasión al afirmar que la Iglesia no produce hombres virtuosos, lo que Estrada ha considerado una blasfemia injustificada, dándole tema para analizar la tesis contraria; el buen cristiano centra su vida en la fe y en la caridad y la vivencia de las mismas posee irradiación social: “Conven-gamos —afirma— en que siendo el amor recíproco la única promesa definida y fundada de que ninguna exigencia limitará la acción del hermano, ni ningún egoísmo entorpecerá la propia actividad, la caridad católica es poderosísima garantía de la libertad individual”. Pero no conforme, afirma esta proposición como conclusión: “Y siendo la libertad, la igualdad y la fraternidad, el análisis de la democracia, salta como una chispa esta verdad incontestable, que el catolicismo,

60. *Ibidem*, pág. 184.

61. *Ibidem*, pág. 203.

que lleva esos santos principios hasta la esfera de la virtud, que lleva el nivel moral hasta sembrar el más dulce de los sentimientos y definir el infinito y la creación racional, con la palabra de más ternura, con la palabra de padre, con la palabra de hermanos, favorece por lógica inducción de sus dogmas el afianzamiento y el reinado de la democracia y de la república”⁶².

Indaga más Estrada, ya que analiza el valor de los sacramentos para obtener la gracia personal y vivir en la virtud, ocupando el sacramento de la penitencia y el de la eucaristía una función salvadora “y una garantía de virtud. La república, según Montesquieu y Bilbao se funda en la virtud, luego protege el catolicismo con este principio su radicación”⁶³. Más aún, Estrada pone al descubierto que el hombre según el racionalismo es sólo una concepción individualista y por lo mismo, favorecedora tanto de la anarquía como de la absorción por parte del Estado. Por el contrario, el cristianismo representa la libertad guiada por el amor al prójimo, la solidaridad, la caridad. “Quitad el catolicismo e imponed la religión de la ley; quitad la fe, la revelación y proclamad el triunfo universal del racionalismo. ¿Sabéis que producirá? El resultado es muy claro. La razón es el único juez. El hombre a nada tiene que consultar. Concibo; he ahí el dogma, he ahí la verdad. La razón habla a la razón por medio de la razón. No hay más Verbo que la iluminación interior de mi propio espíritu, ni más revelación que la que mi entendimiento alcanza, ni más virtud que la que mi voluntad ama y escoge”⁶⁴. El método empleado por Estrada es riguroso y aplicando la lógica reduce al absurdo muchas de las proposiciones de Bilbao, al tiempo que, por el contrario, desenvuelve hasta sus últimas consecuencias los resultados derivados de los principios cristianos, el racionalismo no contribuye a formar hombres virtuosos y por tanto no favorece a la República, derivando hacia el individualismo, la anarquía, el socialismo y el comunismo, pues se funda sólo en la razón. Distinta es la situación para el católico, ya que el “estudio filosófico de los dogmas católicos nos demuestra que ellos favorecen en altísima manera al desarrollo y a la radicación de la libertad”⁶⁵.

62. *Ibidem*, pág. 215.

63. *Ibidem*, pág. 225.

64. *Ibidem*, pág. 232/33.

65. *Ibidem*, pág. 236.

Más de un centenar de páginas dedicadas a demostrar los errores del racionalismo del que se ha hecho vocero Bilbao y a la vez, probar que, por el contrario, la Iglesia, con sus dogmas en la mejor salvaguardia del hombre virtuoso, de la libertad con orden, de la justicia, el bien común, la solidaridad, la fraternidad y la convivencia pacífica y armónica, le permite arribar a una conclusión que da título a un capítulo: "La república fuera del evangelio es impracticable". Estrada demuestra que el catolicismo encierra en sí el germen de la libertad y de la ley. "El principio religioso es indispensable: es él la única garantía de la ley y eslabonando las relaciones de la tierra con el infinito y del hombre con el hombre, asegura el buen orden y la paz y la libertad". Constituyendo la razón el supremo legislador como lo propone Bilbao se destruye la noción de república, pues no es fácil armonizar tantas razones como ciudadanos existen. Aplicando este criterio Estrada demuestra que para el racionalismo no puede haber sistema representativo legítimo, ni puede existir un sistema judicial de decisiones válidas para todos, ya que la delegación de funciones se convierte en un absurdo.

Bilbao dedica la tercera parte de su libro a lo que llama, según lo hicimos constar, los remedios que propone el racionalismo para mejorar la realidad americana. Por su parte Estrada también hace lo mismo al cerrar su libro en el capítulo "El mal de Sud América. El remedio". Naturalmente, sus proposiciones, derivadas de los principios evangélicos, son diametralmente opuestas a las de Bilbao y coherentes con el pensamiento que ha expuesto. Allí enumera Estrada algunos de los males que él observa en este continente: imitación de filosofías extrañas, la indiferencia, el odio, el falso sentido de la libertad, el escaso amor entre los hombres, el caudillismo, la tiranía, la ausencia de educación, la demagogia. Para Estrada "Ha faltado en América la base de toda verdadera democracia y los pueblos han buscado en los hombres lo que sólo podían encontrar en Dios y en sí mismos"⁶⁶.

Como un resumen de cuanto lleva escrito Estrada sintetiza su pensamiento: "La libertad pública se funda en el dogma de la libertad moral. La ley social se funda en la noción de la ley absoluta, del axioma moral. La igualdad se funda en el dogma de la creación: igual origen, iguales deberes, igual destino; quiere decir, idénticos derechos. La

66. *Ibidem*, pág. 264.

fraternidad se funda en la revelación: unidad de la redención, reversibilidad de la gracia; quiere decir, comunidad de medios y de dones para lograr el objeto final de la creación del hombre y de la libertad de su espíritu. La dignidad humana se funda en la Encarnación; la naturaleza de la criatura unida a la del Creador; es el punto más alto de la filosofía cristiana y el término de las aspiraciones del alma. La familia se funda en el dogma de la Virgen María, que elevando la dignidad de la mujer, garante su perfeccionamiento y su constitución. El amor republicano se funda en la caridad”⁶⁷.

Unas pocas páginas más dedica Estrada para analizar lo que considera la “misión del nuevo mundo”, al que atribuye el de “llevar la palabra en el gran combate de la libertad y de la república; he aquí la misión de la América”, agregando: “¡Fe y libertad! Esa es la misión de América en la historia”⁶⁸. Las últimas frases están consagradas a cantar con vigor juvenil la idea de libertad, igualdad y fraternidad, no según la concepción racionalista, sino con el sentido en que ellas nacieron, como derivadas de las verdades evangélicas.

Relevancia del debate

El debate teológico-político que hemos analizado no tiene más protagonistas que los mencionados, así como tampoco derivaciones posteriores de alguna significación. Los dos planteos quedan formulados, siendo el propuesto por Francisco Bilbao, un derivado de las fuentes de la ilustración, el racionalismo y el naturalismo y ser, posteriormente, propiciado por el positivismo; el otro, diametralmente distinto tiene a José Manuel Estrada como su diseñador y su expositor y a una porción de los católicos como los sostenedores. Ambos planteos no pertenecen sólo al pasado, ya que siguen siendo vigentes y siempre actuales aunque desde otras posiciones filosóficas y políticas. Ello es lo que otorga a ese debate una significación que no se puede ocultar.

Más de ciento treinta años han pasado desde que se planteara por vez primera sin que luego volviera a presentarse de igual forma, si bien en la praxis de la vida democrática, ambas corrientes disputarán cuestiones vinculadas a la democracia y la república. El esfuerzo de Estrada y la capacidad demostrada en el abordaje de la cuestión

67. *Ibidem*, pág. 270.

68. *Ibidem*, pág. 275.

cuando sólo tiene veinte años, ha pasado inadvertido, probablemente por considerarlo un trabajo de juventud, no obstante tratar una temática que luego vuelve a desarrollar en su madurez desde otros ángulos y a raíz de otros cuestionamientos. Tanto desde el punto de vista de la historia de las ideas en nuestro país, así como el de la relación entre Iglesia y sociedad civil, esa controversia que tiene a Estrada por su mejor expositor, merece rescatarse. Lo merece también desde el punto de vista del pensamiento de Estrada, pues sin tener en cuenta ese trabajo no se comprende el núcleo central de su ideario político ni de sus preocupaciones religiosas y continuado en sus escritos posteriores. Por último, este trabajo se inscribe en la perspectiva del pensamiento político y las preocupaciones religiosas de los laicos católicos, empezando por Facundo Zuviría que Estrada recuerda con emoción en las páginas de este debate, continuando por Félix Frías y siguiendo por el autor de este escrito que tempranamente se adscribe al programa de evangelizar de la vida social y política que aquellos iniciaron.

No deja de ser sugestivo que en este debate tenga participación monseñor Mariano José Escalada, que podía ostentar el mérito de haber resistido a Rosas y ser, además, un representante de la patria vieja, de los que habían visto nacer y formarse la incipiente democracia republicana. En este debate monseñor Escalada también representa la corriente católica que intenta abrir la respuesta evangélica a la problemática política, en franca oposición a la que representa Bilbao como expositor de racionalismo político y teológico. Escalada y el joven Estrada son así como el cauce tenue, pero visible, de un pensamiento político elaborado a partir de los principios cristianos que de alguna manera ha estado presente en toda la historia de la formación del estado nacional desde 1810 en adelante. Pocas veces se ha planteado de un modo tan sistemático, pero ha estado presente en los cincuenta años de vida independiente que preceden al debate. El libro de Estrada es un hito en ese itinerario, a la vez que constituye uno de los esfuerzos por pensar la democracia desde la revelación y el evangelio.

El pensamiento que de alguna manera representa y expone Francisco Bilbao tiene alguna divulgación a través del periodismo, ya que la versión racionalista, naturalista y empirista de la democracia nutre a fuentes diversas. Bilbao no abandonará las ideas expuestas en *La América en peligro* reiterándolas, aunque bastante amenguadas, en un libro que publica en 1864 y que conforme a su rasgo romántico de predicador titulará *El evangelio americano*. Sin embargo la acusa-

ción central de Bilbao es que el cristianismo es el mayor peligro para la vida democrática y republicana. Ese postulado no volverá a plantearse, reiterándose en cambio la cuestión, si es la Iglesia un poder dentro del Estado y hay que convenir que en esto la historia ofrece algunos ejemplos, ya que la Iglesia, en ciertas circunstancias, así ha actuado, mas será ésta otra temática en la que también Estrada tendrá su visión crítica, pero lo que no puede negarse es que, en los tres decenios posteriores al debate estudiado, las manifestaciones políticas dominantes se apropian de varias de las proposiciones de la corriente de ideas que Bilbao representa.

La vertiente que fundamenta la democracia en los principios evangélicos y que desde ella aspira al ejercicio del mando o al menos, de las propuestas de solución, no ha de desaparecer tampoco, actuando como cuestionadora, como crítica, como formuladora de otra alternativa, sin que en ningún momento adquiera el carácter de una expresión dominante y mucho menos triunfadora. Pero su persistencia demuestra toda una línea que viene desde el inicio de la vida republicana y que se proyecta a lo largo de todo el siglo, en un esfuerzo constante por asociar el catolicismo a la consolidación de la libertad política, de la democracia personalista y las instituciones republicanas.

Néstor Tomás Auza

CRONICA DE LA FACULTAD

I. Cuestiones académicas

1. *Cursos*: Se dictó desde el 19 de abril al 28 de junio de 1994 un curso sobre el Catecismo de la Iglesia Católica, a cargo de un grupo de profesores de la Facultad, que tuvo el propósito de servir a la formación de agentes pastorales en la nueva evangelización y ayudar a profundizar la fe que la Iglesia profesa, celebra, vive y ora, y promover, a su vez, el diálogo entre los profesores de teología y los agentes de pastoral.

La Facultad de Teología, con ocasión del Sínodo de los Obispos, celebrado en Roma, en octubre de 1994, acerca de la vida consagrada, ofreció un curso de reflexión teológica, espiritual y pastoral en torno a la identidad y misión de los consagrados por el Reino de Cristo, en la Nueva Evangelización, y con el fin de poner de relieve el valor que tiene en la Iglesia la rica variedad de carismas que, como todo don de Dios, deben ser puestos al servicio de la totalidad del cuerpo eclesial y servir para la comunión.

Este curso tuvo lugar en la sede de la Facultad de Teología, los días jueves 6, 13, 20 y 27 de octubre y el 3 de noviembre. El sábado 5 de noviembre finalizó con una jornada de retiro espiritual y adoración eucarística, en el templo parroquial de la Inmaculada Concepción (Villa Devoto).

2. *Jornadas*: Organizada por la Facultad de Teología a través de su Instituto para el Matrimonio y la Familia, de reciente creación, se realizaron las Jornadas teológico-pastorales sobre el matrimonio y la familia, teniendo lugar las mismas en el Teatro del Carmen los días 4 y 5 de noviembre, en las que se trataron cuatro temas específicos, finalizando con la celebración de la Santa Misa por S.E.R. Mons. Mario Serra, obispo auxiliar de Buenos Aires y presidente del Secretariado Arquidiocesano para la Familia.

Estas jornadas dirigidas a todos los fieles cristianos, de todas las diócesis del país, interesados por el matrimonio y la familia y a agentes efectivos o potenciales de la pastoral familiar, contó con el auspicio a nivel nacional de la Comisión Episcopal de Pastoral Familiar y el Secretariado Permanente para la Familia, y a nivel

arquidiocesano del Secretario de la Familia, el Movimiento Familiar Cristiano, el Consejo de Educación Católica, la Federación de Uniones de Padres de Familia de Colegios Católicos, la Junta de Catequesis y la Vicaría Pastoral.

Asimismo la Comisión Episcopal de Fe y Cultura de la Conferencia Episcopal Argentina organizó en la sede de la Facultad de Teología y durante los días 4, 5 y 6 de octubre de 1994, un coloquio sobre el siguiente temario:

- a. Filosofía - antropología: ¿dónde se encuentra la filosofía? Oradores: Dr. Edgardo Albizu y Dr. Enrique Corti.
 - b. Ética: específicamente ¿qué se está produciendo en el mundo laico con la ética aplicada? orador: Dr. Juan Carlos Tealdi, del equipo científico de la Fundación Mainetti (La Plata).
 - c. Educación: el desafío educativo en la Argentina a propósito de la nueva ley de universidades. Oradores: Dr. Shuberoff, Rector de la UBA y Lic. Tobías, Rector de la Universidad del Salvador. Si bien este coloquio destinado, en primer lugar a los peritos de la Comisión Episcopal de Fe y Cultura y a los profesores de teología, se hizo extensiva la invitación a los alumnos del ciclo de Licenciatura de la Facultad de Teología, quienes pudieron participar del mismo en calidad de oyentes.
3. *Promoción de profesores*: Han sido designados Profesores Eméritos de la Facultad de Teología—por haber sido promovidos a las más altas responsabilidades eclesiales—Mons. Lic. Juan Carlos Maccarone, Mons. Dr. José Luis Mollaghan y Mons. Lic. Héctor Aguer.

Fue promovido a Profesor Ordinario Asociado el Decano de la Facultad, Mons. Dr. Alfredo H. Zecca.

4. *Designaciones*: S.S. Juan Pablo II designó Obispo titular de Ucres y auxiliar de la Arquidiócesis de Buenos Aires al profesor de nuestra Facultad S.E.R. Mons. Dr. Guillermo Rodríguez Melgarejo.

Asimismo, el profesor de la Facultad de Teología, Mons. Dr. Juan G. Durán ha sido designado Prelado de Honor de S.S. Juan Pablo II.

5. Con motivo de cesar en sus funciones como Rector de la Universidad Católica Argentina, Mons. Dr. Guillermo Blanco fue agasajado por toda la comunidad universitaria en un emotivo acto en reconocimiento de la valiosa tarea que desempeñara en ese cargo y a través del cual tanto bien a la Iglesia hiciera. La Facultad de Teología le hizo llegar su cariñosa adhesión al mismo.

El 9 de diciembre ppdo. asumió el cargo de nuevo Rector de la U.C.A. el R.P. Dr. Domingo Basso, quien fue acompañado por autori-

dades académicas, profesores y numeroso público que adhirió a dicho acto.

6. *Institutos afiliados*: La Congregación para la Educación Católica aprobó la afiliación del Seminario de la Arquidiócesis de Paraná a la Facultad de Teología. Con esta nueva afiliación se eleva a seis el número de los centros de formación teológica afiliados a nuestra Facultad.

II. Colación de Grados

El 5 de julio de 1994 tuvo lugar la trigésima segunda Colación de Grados Académicos de la Pontificia Universidad Católica Argentina en la que fueron distinguidos los siguientes alumnos de nuestra Facultad:

Medalla de oro: Diego Daniel García Canton, Pedro Miguel Doherty, Pablo Emilio Alvarez, Angel Amadeo Torres y José Ignacio Lastra.

Por mejores promedios fueron distinguidos Fabián González Balsa y Javier Víctor Aquino.

III. Ciclo de Licenciatura: Seminarios y Cursos

Seminario Anual de Teología Dogmática: *Lectura y reflexión de la Constitución Gaudium et Spes*. Mons. Dr. Lucio Gera.

Seminario Anual de Sagrada Escritura. R.P. Lic. Enrique Lapadula y Pbro. Lic. Felipe Doldan.

Testimonio y martirio. Mons. Lic. Juan Carlos Maccarone.

Ministerio de la celebración del culto cristiano. Mons. Lic. José L. Duhourq.

Teología Espiritual. R.P. Dr. Juan Carlos Meinvielle.

Discernimiento de la voluntad de Dios y dirección espiritual. R.P. Dr. Juan Carlos Meinvielle.

Pastoral Familiar. Pbro. Lic. Antonio Valiño.

Pastoral Parroquial y diocesana. Pbro. Lic. Rafael Morán Díaz.

Catequética. Pbro. Lic. Alejandro Puiggari.

Doctrina Social I. Pbro. Lic. Carlos Accaputo.

Doctrina Social II. Pbro. Lic. Carlos Accaputo.

Actualización Teológica. Mons. Dr. Ricardo Ferrara, Mons. Dr. Antonio Marino, Lic. Silvia Rodríguez Quiroga.

Método Teológico I: Hermenéutica Bíblica. R.P. Lic. Enzo Giustozzi.

Curso de Exégesis: El itinerario de Lucas. R.P. Horacio Lona.

Lectura guiada del Antiguo Testamento en Hebreo. Pbro. Lic. Felipe Doldan.

Método Teológico II Introducción a la Suma Teológica. Mons. Lic. Juan Carlos Maccarone.

Curso "A" de Teología Dogmática: La Iglesia como Pueblo de Dios. Pbro. Dr. Carlos María Galli.

Metodología para la planificación, programación y evaluación pastoral. Ing. Constantino Alvarez.

Cuestiones médicas relacionadas con la persona y la familia. Dr. Julio Maffei.

Pastoral a enfermos, difuntos y deudos. Pbro. Roberto Lella.

Interpretación pastoral de la historia latinoamericana y argentina hasta el 1º Concilio Plenario. Dr. Néstor T. Auza.

* * *

Lectio Brevis en la apertura del año académico 1994, dictada por el Sr. Decano Mons. Dr. Alfredo H. Zecca

LA CARIDAD PASTORAL COMO NUCLEO UNIFICADOR DE LA FORMACION SACERDOTAL

Me ha parecido oportuno en esta ocasión dedicar la tradicional Lectio Brevis de apertura del año académico no a la consideración de un tema teórico, como lo hice el año pasado al reflexionar sobre el aporte del catecismo a la nueva evangelización, sino a un tema de índole más bien práctica, espiritual, que tomo de *Pastores Dabo Vobis* y que formulo así: la caridad pastoral como núcleo unificador de la formación al presbiterado.

Ciertamente no olvido que a nuestra facultad concurren no sólo candidatos al sacerdocio sino también religiosos, religiosas y laicos cuya presencia nos enriquece y a quienes de ninguna manera quiero dejar de lado; pero no puedo pasar por alto que la mayoría de nuestros alumnos son seminaristas y tampoco que la Constitución Apostólica *Sapientia Christiana* declara, en su proemio, que a las facultades eclesíásticas se ha confiado ante todo la importantísima misión de preparar con cuidado particular a sus propios alumnos para el ministerio sacerdotal (SC Proem. III).

Así, pues, este año más que una Lectio en sentido estricto habrá más bien una reflexión de carácter teológico-espiritual sobre un tema que siendo en definitiva núcleo unificador de toda la formación, constituye también, a su modo y en su medida, el presupuesto, el espíritu que ha de animar la misma formación intelectual pero que, como todo presupuesto, corre el riesgo de ser olvidado. De tanto en tanto conviene volver nuestra mirada a lo aparentemente obvio, recordar las cosas que ya sabemos, porque esto dispone mejor nuestros corazones a hacerlas vida y a transmitir las.

Que toda la educación de los seminaristas debe tender a la formación de *verdaderos pastores de almas, a ejemplo de Jesucristo Maestro, Sacerdote y Pastor* (OT 4) no constituye ninguna novedad. Desde el Vaticano II en *Optatam Totius* no han cesado de reiterar este principio todos los documentos sobre formación sacerdotal. Lo que sí, en cambio, constituye una novedad que aporta *Pastores Dabo Vobis*, inspirándose en un texto del Vaticano II, de *Presbyterorum Ordinis* al que más adelante aludiré explícitamente, es la utilización del término "caridad pastoral" para expresar esta verdad; novedad¹ y diría también insistencia, porque el mismo aparece en el texto una treintena de veces y atraviesa prácticamente todos los capítulos.

I. La caridad pastoral, núcleo de la espiritualidad sacerdotal

Basta hacer una breve recorrida del capítulo III, dedicado a la vida espiritual del sacerdote, sin pretensión ninguna de exhaustividad para tomar rápida conciencia de ello:

— Las actitudes y comportamientos que son propios de Jesucristo, Cabeza y Pastor de la Iglesia, se compendian en su caridad pastoral (21 b).

— El principio interior, la virtud que anima y guía la vida espiritual del presbítero en cuanto configurado con Cristo Cabeza y Pastor es la caridad pastoral, participación de la misma caridad pastoral de Jesucristo (23 a).

— Y todavía un poco más adelante en este mismo número se añade que esta misma caridad pastoral constituye el principio interior y

1. Cfr. a propósito de esto el interesante artículo de C. DUMONT S.J. "La Charité pastorale et la Vocation au Presbytérat. A Propos de l'Exhortation post-synodale Pastores dabo vobis" en *Nouvelle Revue Théologique* 115 (1993) 211-226, especialmente pp. 213-217.

dinámico capaz de unificar las múltiples y diversas actividades del sacerdote (23 g).

La caridad pastoral constituye, en consecuencia, el nexo que une al sacerdote con Cristo y el principio que compendia y unifica, en ambos, las actitudes, los comportamientos y la pluralidad de las actividades apostólicas.

El sacerdocio queda así definido no sólo por la configuración a Cristo Cabeza, Pastor y Esposo de la Iglesia —subrayo de paso la alusión a la dimensión sponsal de la consagración sacerdotal que retorna una y otra vez, sobre todo en el capítulo III (Cf. 23 f; 25 f; 29 d)— sino también y fundamentalmente por una participación, a través de la ordenación sacramental, de su caridad pastoral. De este modo el sacerdote es visto como un hombre que por caridad se obliga libremente a entregar toda su vida en favor de la salvación de sus hermanos, como lo hizo Cristo.

Por ello escribe Juan Pablo II *el contenido esencial de la caridad pastoral es la donación de sí, la total donación de sí a la Iglesia, compartiendo el don de Cristo y a su imagen...* y un poco más adelante agrega: *no es sólo aquello que hacemos sino la donación de nosotros mismos lo que muestra el amor de Cristo por su grey* (23 b), con lo que se anticipa un tema que será también objeto de un amplio desarrollo: el de la íntima relación y correspondencia entre consagración y misión puestas ambas bajo el signo del espíritu, bajo su influjo santificador (24 a).

Me parece un punto fundamental a destacar porque pone de relieve la prioridad de la dimensión ontológica sobre la funcional, del ser sobre el hacer; en otros términos que la consagración del sacerdote a Dios antes que un “obrar” es una “donación total de sí” con lo cual la Exhortación se ubica por encima de la conocida distinción entre espiritualidad y apostolado que ha sido con frecuencia motivo de innecesarias tensiones logrando una síntesis integradora: no hay verdadera consagración si falta la íntima tensión hacia la misión y tampoco hay auténtica misión cuando falta el presupuesto de una sólida consagración, de una vigorosa vida espiritual en íntima unión con Cristo. Con ello se evita, además, el peligro de la reducción del ministerio a pura funcionalidad separada de la vida.

La reflexión acerca del vínculo que liga el ser al hacer y la consagración a la misión conduce a una más directa consideración de la relación entre vida espiritual y ejercicio del ministerio que *Pastores Dabo Vobis* explica, una vez más, recurriendo a la caridad pastoral en estos términos: *El ministerio del sacerdote, precisamente porque es*

una participación del ministerio salvífico de Jesucristo, Cabeza y Pastor, expresa y revive su caridad pastoral, que es a la vez fuente y espíritu de su servicio y del don de sí mismo. En su realidad objetiva el ministerio sacerdotal es «amoris officium» según la expresión de San Agustín... y agrega a renglón seguido: Precisamente esta realidad objetiva es el fundamento y la llamada para un ethos correspondiente, que es el vivir el amor, como dice el mismo San Agustín «Sit amoris officium pascere dominicum gregem», Este ethos, y también la vida espiritual, es la acogida de la «verdad» del ministerio sacerdotal como «amoris afficium» en la conciencia y en la libertad, y por tanto en la mente y el corazón, en las decisiones y las acciones (24 e).

Este pasaje tiene una fuente remota en *Presbyterorum Ordinis* 14 y en realidad lo explicita. Allí el Vaticano II declara que los presbíteros hallarán en el mismo ejercicio de la caridad pastoral el vínculo de la perfección sacerdotal, que reduzca a unidad su vida y acción apoyando esta afirmación en dos referencias implícitas: el vínculo de perfección que hace alusión a Col 3,14 y el término caridad pastoral que es puesto en relación con este pasaje de Agustín que acabamos de citar de *Pastores Dabo Vobis* que combina felizmente los dos términos “amar” y “apacentar”: que sea —dice San Agustín— tarea de amor apacentar el rebaño del Señor.

Qué hermoso resulta pensar nuestro ministerio sacerdotal presente o futuro en términos de amor; descubrir que el apacentar es resultado y consecuencia del amor, más aun, que es el mismo amor hecho vida y acción. Hay una frase de Santo Tomás en la Suma Teológica que viene muy a propósito y que, aunque él la aplique al obispo creo que vale también para el presbítero: *La perfección del oficio episcopal —escribe— consiste en que un hombre se obliga, por amor a Dios, a consagrarse a la salvación del prójimo* (Cf. S. Th II-II q. 185, a.4, c.). Vivir en plenitud la caridad pastoral, ser sacerdote no es en definitiva otra cosa que eso: consagrarnos por entero, por amor a Dios, a la salvación de nuestros hermanos.

Esta es la “verdad” del ministerio sacerdotal a la que —lo subrayo con el texto— corresponde un ethos y una vida espiritual que lo concreta. Y aquí nos sale al paso otro principio fundamental que quisiera destacar: nuestra libertad no puede entregarse a la acción sólo desde sí misma, desde su propia autonomía, librada a su pura espontaneidad e inventiva sino que es indispensable que se deje determinar por la verdad. La norma moral y la espiritualidad han de ser, en consecuencia, expresión de lo que somos: sacerdotes de Cristo hechos partícipes de su caridad pastoral.

No sorprende así que la Exhortación Apostólica afirme en el número 23: *Con la caridad pastoral, que caracteriza el ejercicio del ministerio sacerdotal como «amoris officium», el sacerdote, que recibe la vocación al ministerio, es capaz de hacer de éste una elección de amor, para el cual la Iglesia y las almas constituyen su principal interés y, con esta espiritualidad concreta, se hace capaz de amar a la Iglesia universal y a aquella porción de la Iglesia que le ha sido confiada con toda la entrega de un esposo hacia su esposa (23 c).*

En esta perspectiva la caridad pastoral aparece no como una virtud aparte que sería como una especialidad de la espiritualidad del sacerdote ya que no hay más que una misma y única caridad de la que viven todos los fieles sino como expresión de la libertad —y del amor— de quien, recibiendo del Espíritu Santo por la unción sacramental que hace participar de la caridad pastoral del supremo sacerdote Jesucristo el oficio sacerdotal, se sitúa “frente a” la Iglesia, en actitud sponsal para entregarse totalmente —en estrecha relación con el obispo y el presbiterio del que forma parte— a la misión de pastor que no es otra cosa que el servicio de la salvación.

Basten estas breves reflexiones que —repito una vez más— no tienen ninguna pretensión de exhaustividad para concluir que Juan Pablo II, siguiendo en ello al Sínodo y en comunión con él, ha querido hacer de la caridad pastoral un verdadero leitmotiv colocándola como el principio interior, el resorte y el motor, el alma y la forma del ministerio sacerdotal. Pero veremos inmediatamente que es también la misma caridad pastoral la que determina en *Pastores Dabo Vobis* la formación sacerdotal tanto inicial como permanente aun en su dimensión intelectual.

II. La caridad pastoral, alma de la formación intelectual

Hagamos, en primer lugar, una rápida recorrida de los textos:

— Al hablar, en el capítulo V, de la formación de los candidatos al sacerdocio se subraya ante todo la importancia de la vida espiritual en la que la liturgia juega un papel capital porque en las acciones sacramentales se nos comunica aquella caridad pastoral que constituye el ama del ministerio sacerdotal (48, a).

La referencia a la relación entre formación espiritual y educación litúrgica cuando ésta es concebida no como mero rubricismo sino como verdadera inserción vital en el misterio pascual de Jesucristo muerto y resucitado, presente y operante en los sacramentos de la Iglesia me

parece decisiva, porque determina un estilo de espiritualidad sacerdotal que lleva el sello de la objetividad y de la verdad.

Recordemos al respecto las palabras que el obispo dirige al recién ordenado sacerdote que celebrará la eucaristía: *considera lo que realizas, imita lo que conmemoras y conforma tu vida al misterio de la pasión del Señor*. No es superfluo señalar también, en este contexto, que la atención a la dimensión espiritual y litúrgica constituye una parte integrante de la reflexión teológica, que a veces olvidamos, y que, sin duda, este aspecto de la formación merece una especial atención en la planificación de las actividades del seminario.

Pero también la formación intelectual, como lo señala explícitamente el n.51, tiene una motivación pastoral. Y en este texto quiero detenerme especialmente porque pone de relieve algunos nexos de los que no siempre somos conscientes.

El primero es la relación entre formación intelectual y acción pastoral que la Exhortación presenta en estos términos: *La formación intelectual de los candidatos al sacerdocio encuentra su justificación específica en la naturaleza del ministerio ordenado y manifiesta su urgencia actual ante el reto de la nueva evangelización a la que el Señor llama a su Iglesia a las puertas del tercer milenio*.

Se nos dice, en pocas palabras, que sin una sólida formación intelectual de los futuros sacerdotes será imposible para la Iglesia superar el desafío de la nueva evangelización. Por ello mismo la necesidad de una formación intelectual más sólida que nunca, como dirá el texto más adelante, es calificada de urgente. Y es que resulta más que evidente que si todo cristiano debe estar dispuesto a defender la fe y a dar razón de la esperanza (Cf. 1 Pe 3,15), esto vale ante todo para los presbíteros que son, junto con los obispos, los primeros responsables de la salvación de sus hermanos.

Otro motivo para insistir en la seriedad de la formación intelectual surge de las actuales circunstancias culturales: indiferencia religiosa, desconfianza en la capacidad de la razón para alcanzar la verdad objetiva y universal, acentuado pluralismo tanto en la sociedad política como en la misma comunidad eclesial que exige una gran capacidad de discernimiento crítico, y otras. La necesidad de una sólida formación doctrinal halla su fundamento, entonces, en una motivación pastoral: resulta indispensable —dice explícitamente el texto— un excelente nivel de formación intelectual, que haga a los sacerdotes capaces de anunciar —precisamente en este contexto— el inmutable Evangelio de Cristo y hacerlo creíble frente a las exigencias de la razón humana.

Para decirlo en una palabra: porque deseamos ser buenos pastores capaces de evangelizar a este mundo nos esforzamos por adquirir una sólida formación intelectual. Lo digo de otro modo más claro: quien no se esfuerza por adquirir una sólida formación intelectual no desea, en el fondo, ser un buen pastor o bien lo desea veleidosamente: quiere el fin a lo mejor con sinceridad, pero no pone los medios. Y la dolorosa consecuencia es que no será finalmente un buen pastor porque no estará a la altura de las exigencias y desafíos que el mundo presenta al Evangelio que él debe anunciar.

El segundo nexo que debemos destacar es el que liga la formación intelectual con la humana y la espiritual. La dedicación al estudio ocupa una buena parte de la vida de quien se prepara al sacerdocio y a veces pensamos que esto es porque sí, arbitrario, fruto de una opción unilateral que descuida otros aspectos. Olvidamos que el estudio no es algo extrínseco al crecimiento humano, espiritual y vocacional sino, por el contrario, un elemento fundamental para ese mismo crecimiento. La formación intelectual hace crecer humana y espiritualmente porque contribuye en mucho a la maduración personal. Además, a través del estudio, sobre todo de la teología, cuando éste es asumido con seriedad, el futuro sacerdote se dispone a realizar su ministerio pastoral.

En este sentido resultan luminosas las palabras finales de este número tomadas del *Instrumentum Laboris* del Sínodo: *Para que pueda ser pastoralmente eficaz, la formación intelectual debe integrarse en un camino espiritual marcado por la experiencia personal de Dios, de tal manera que se pueda superar una pura ciencia nocionística y llegar a aquella inteligencia del corazón que sabe «ver» primero y es capaz después de comunicar el misterio de Dios a los hermanos* (51).

Nuevamente se pone de relieve la finalidad pastoral de la formación intelectual pero ahora vista no tanto desde el destinatario de la evangelización: el hombre actual con su cultura, sino más bien desde el agente evangelizador, el futuro sacerdote. Como no se trata sólo de preparar un científico no basta con alcanzar una ciencia nocionística. Un pastor es más que esto, es un testigo de la fe, alguien capaz de vivir en profundidad una experiencia de Dios y de comunicarla, de iniciar a otros en el camino espiritual que el mismo ha recorrido previamente.

Me parece que esto marca un cierto talante espiritual frente al estudio que comienza por reconocer la importancia del mismo para el crecimiento humano, espiritual y vocacional y que, consecuentemente, nos lleva a asumirlo como una vía de acceso al conocimiento del

misterio de Dios, el mismo que celebramos en la liturgia, contemplamos en la oración y hacemos vida en nuestra existencia cotidiana.

Con toda evidencia esto presupone también una cierta concepción de la teología y del teologizar que no es justamente la dominante en nuestros tiempos y que H.U. von Balthasar ha expuesto con tanta claridad en ese precioso estudio titulado *Teología y Santidad*² en el que presenta como ideal de formación teológica la personalidad total: el "Doctor", el "Pastor" y el "Santo". A ello, me parece, debemos tender no disociando lo que se encuentra íntimamente unido. Los grandes evangelizadores han sido siempre, cada uno a su modo, personalidades totales, integrales: hombres de pensamiento, de oración y de acción. Y esas personalidades son las que necesita hoy la Iglesia para evangelizar con eficacia.

También el Cardenal Ratzinger discurriendo sobre la relación entre teología e Iglesia ha hecho notar que *la conexión entre teología y santidad no es un discurso sentimental o pietista sino que tiene su fundamento en la lógica de las cosas y su parte en el testimonio de toda la historia. No es pensable —dice— Atanasio sin la nueva experiencia de Cristo hecha por San Antonio Abad; Agustín sin la pasión de su camino hacia la radicalidad cristiana; San Buenaventura y la teología franciscana del siglo XII sin la nueva y gigantesca reactualización de Cristo en la figura de San Francisco; Tomás de Aquino sin la pasión de Santo Domingo por el evangelio y la evangelización; y se podría continuar, así, a través de toda la historia de la teología*³.

Estos son los modelos que hemos de imitar siendo plenamente conscientes de que la reflexión teológica encuentra su centro en la adhesión a Jesucristo, Sabiduría de Dios (53 c) y de que sólo una teología como unidad de santidad y testimonio en la vida de la Iglesia merece este nombre⁴.

Resultan muy a propósito de cuanto venimos diciendo, las palabras finales del número 53 que se coronan con una cita de San Buenaventura que todos, profesores y alumnos, deberíamos meditar: *La formación intelectual teológica y la vida espiritual —en particular la vida de oración— se encuentran y refuerzan mutuamente, sin quitar por ello nada a la seriedad de la investigación ni al gusto espiritual de la oración. San Buenaventura advierte: «Nadie crea que le baste la*

2. H.U. von BALTHASAR "Teología y Santidad" en *Verbum Caro*, Madrid, 1964, pp.235-268.

3. J. RATZINGER "Teologia e chiesa", en *Communio* (ed. ital.), 87 (1986), p.101.

4. *Ibidem*, p.225.

lectura sin la unción, la especulación sin la devoción, la búsqueda sin el asombro, la observación sin el júbilo, la actividad sin la piedad, la ciencia sin la caridad, la inteligencia sin la humildad, el estudio sin la gracia divina, la investigación sin la sabiduría de la inspiración sobrenatural».

Es cierto que en el número 51 que estamos comentando no aparece mencionado el término “caridad pastoral” ni siquiera una vez. Pero resulta evidente que está implícito en todo su desarrollo. No es sino la caridad pastoral la que nos mueve a estudiar con seriedad para crecer humana, espiritual y vocacionalmente y ser, como sacerdotes, pastoralmente eficaces, capaces de “ver” primero y de comunicar después el Misterio de Dios a los hermanos.

Por último, el “alma”, y la “forma” de la formación permanente de los sacerdotes queda constituida, precisamente, por la caridad pastoral y tiende a asegurar, por una parte, el afianzamiento y maduración del don de Dios recibido en la ordenación (Cf. 2 Tm 1,6) y, por otra, una más eficaz presencia evangelizadora en el mundo. Dice, al respecto, la Exhortación Postsinodal en el n.70: *En este sentido la formación permanente es una exigencia intrínseca del don y del ministerio sacramental recibido, que es necesaria en todo tiempo, pero que hoy es particularmente urgente, no sólo por los rápidos cambios de las condiciones sociales y culturales de los hombres y los pueblos, en los que se desarrolla el ministerio presbiteral, sino también por aquella “nueva evangelización”, que es la tarea esencial e improrrogable de la Iglesia en este final del segundo milenio.*

III. Conclusión

Al concluir estas reflexiones acerca de la caridad pastoral que constituye, como hemos visto, el núcleo unificador y casi diría el alma de la formación al sacerdocio quisiera exhortar vivamente a los alumnos a asumir con verdadero entusiasmo el estudio de la teología como camino para adquirir una forma mentis, una sapientia christiana que, precisamente por serlo, halla el modo de asumir y de integrar en un todo armónico la sapientia sæcularis.

No olviden nunca que el conocimiento sapiencial de Dios crea y nutre la relación vital, personal, familiar con Jesucristo resucitado y vivo en su Iglesia. Dicha sabiduría es cálida y llena de dinamismo, de inspiración y de alegría aun en medio de la cruz. Es un conocimiento que es comunicativo y que tiende a llevar a Jesucristo al mundo, más

aun, que quiere hacer del mismo Cristo el corazón del mundo y que, por lo tanto, es misionero en todos sus aspectos.

La meditación reflexiva de las diversas materias que afrontarán en este año debe vivificar la ciencia en ocasiones árida y desembocar en la oración. De este modo la ciencia, la investigación y el estudio podrán nutrir la plegaria y la plegaria podrá sostener el esfuerzo intelectual. Y todo ello para gloria de Dios y salvación del mundo. A esto vienen a la Facultad, a prepararse para asumir el "amoris officium" en el que consistirá el ministerio sacerdotal que ejercerán en el futuro.

Quiero dirigir también una palabra de especial agradecimiento a monseñor Marino que me acompaña en el vicedecanato, a los profesores y a todo el personal administrativo por su trabajo en bien de la marcha de la Facultad y por su constante apoyo a mi gestión como decano. Dicho apoyo me es tanto más necesario cuanto más siento la dificultad de compartir esta tarea con mi oficio de rector del Seminario de Buenos Aires que insume, como es lógico, una considerable parte de mi tiempo.

A los Señores obispos y Superiores que nos acompañan gracias también por su presencia, y su constante cercanía y aliento.

No puedo olvidar a nuestro Gran Canciller, el Señor Cardenal Antonio Quarracino, quien tanto se interesa por la Facultad y que hoy está ausente por motivos de salud. Invito a todos los miembros de esta comunidad universitaria a recordarlo en la plegaria para que pronto pueda reintegrarse plenamente a sus tareas.

Queridos profesores y queridos estudiantes, afrontemos todos este año con el gusto, el amor y la pasión por la verdad, sobre todo por la Verdad con mayúscula de la que procede y con la que se mida toda verdad. "Veritatis Splendor". Esta verdad nos iluminará y liberará, pero al mismo tiempo nos empeñará a seguirla en nuestra vida cotidiana y en nuestras opciones. De este modo la doctrina y la fe se harán vida y el esfuerzo intelectual será alma de nuestra actividad apostólica y misionera.

A la intercesión de María siempre virgen, Sede de la sabiduría, patrona de nuestra Facultad de Teología encomiendo particularmente las actividades de este año académico 1994 que ahora declaro abierto. Que ella nos lleve a su hijo Jesús.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

GARUTI, Adriano o.f.m.: *S. Pietro unico titolare del primato. A proposito del decreto del S. Uffizio del 24 gennaio 1647*. E.F.B. Bologna 1993, 415pp.

El título dado por el P. Garuti a su interesante y bien documentado estudio nos introduce directamente en el tema de fondo que el autor pone en forma interrogativa: es indudable que el apóstol San Pablo tiene un vínculo estrecho que lo liga a la sede de Roma, que ha fundado junto con San Pedro y, más aún, que ha consagrado con su propia sangre. Sin embargo, esto no obstante, hay que preguntarse si de esta afirmación es lícito deducir que las prerrogativas de que goza el Obispo de Roma en el seno del Colegio episcopal y, particularmente, su singular autoridad provengan de la “eminencia de su sede”, de aquella “sedes” apostólica que él preside. A este interrogante fundamental es importante añadir todavía otros dos, a saber, si es lícito derivar la propia grandeza y el puesto particular de la Iglesia particular de Roma de “su especial vínculo con los gloriosos apóstoles Pedro y Pablo” en tanto ésta ha sido el lugar de su enseñanza y el “teatro de su martirio” y, finalmente, en qué sentido se

podría afirmar que el primado de la Iglesia de Roma se manifiesta “sobre todo” en la “función de memorial de la grandiosa y gloriosa confesión de Pedro y de Pablo, que la convierte en piedra de parangón y punto de referencia de la fe apostólica (pp.20-21).

Estamos frente a un estudio de índole histórico-doctrinal cuyo tema, en sentido restrictivo, viene indicado por su subtítulo “A propósito de un Decreto del S. Oficio, del 24 de enero de 1647”. Pero la lectura de esta obra —y muy particularmente el propio planteo inicial— ponen de manifiesto que, sin desdeñar el análisis de documentos históricos hasta el momento inéditos, sus miras van más allá: se trata, en realidad, de mostrar la actualidad de este decreto de siglo XVII para el actual debate sobre el primado.

La preocupación ecuménica ha llevado a algunos autores contemporáneos —J.J. von Allmen, J.M. Tillard y, más recientemente, W.R. Farmer y R. Kereszty— a la búsqueda de nuevos desarrollos eclesiológicos en torno al acuciante tema del “Primado”. Más allá de las diferencias que ocurra establecer entre sus diversas posiciones hay una fundamental coincidencia que resulta de im-

portancia relevar: se tiene la impresión de que un cierto espíritu ecuménico tienda a fundar el primado del Romano Pontífice no sobre la sola sucesión de Pedro, sino sobre el hecho de la fundación de la "Iglesia local" de Roma acontecida por la acción de los Apóstoles Pedro y Pablo y sobre la particular autoridad que de ello deriva.

El argumento no es, ciertamente, nuevo y Garuti recuerda que, además del presente, no han faltado planteos en los períodos patrístico y medieval. Pero la cuestión se presenta con particular intensidad en la época moderna en la que se verifica el intento de parte de algunos autores críticos del poder pontificio de utilizar las "auctoritates" de la Tradición para disminuir el papel de Pedro en la sucesión de los Romanos Pontífices a quienes se los presenta, además, como sucesores de Pablo.

No es el caso aquí de repetir lo que el autor presenta con toda claridad en la Introducción dividida —aunque sin decirlo— de facto en dos partes: el marco contemporáneo de este debate (pp.17-21) y el marco histórico que da origen al decreto que se estudiará (pp. 21-29), pero sí de nombrar, por así decirlo, a los "protagonistas". La ocasión próxima del Decreto del 24 de enero de 1647 fue la tesis inserta por Martin de Barcos (1600-1678) en la prefación a la cuarta edición de la obra "De la fréquente commu-

nion", Paris 1644, de Antonio Arnauld: "De sorte que l'on voit dans les deux chefs de l'Eglise qui n'en font qu'un, le modèle de la pénitence". Más allá de las ásperas polémicas que había suscitado en su oportunidad la obra de Arnauld sobre la disciplina penitencial en relación con la comunión embebida de jansenismo, del que el autor era el "jefe espiritual" la tormenta se desató por la afirmación de que "los dos jefes de la Iglesia (Pedro y Pablo) no son en el fondo más que uno".

El libro está dedicado, precisamente, a estudiar con todo detalle este Decreto y el mismo justifica la propia división de la materia. La parte que podríamos llamar más propiamente histórica se encuentra en los tres primeros capítulos dedicados, sucesivamente, a la ilustración de la ocasión próxima de la intervención de Santo Oficio (I. pp.31-67); a las diversas fases de su preparación hasta la promulgación y el relevamiento de las primeras reacciones en Francia (II. pp.69-103); finalmente, la reflexión de los teólogos contemporáneos y, en particular, de algunos que intervinieron más directamente en la condenación (III. pp.105-135). Como se aprecia con facilidad ningún aspecto ha sido descuidado por Garuti quien ha procurado siempre poner de manifiesto su interés no puramente histórico sino también doctrinal, teológico y, por ello mismo, se ha preocupado por examinar no sólo el

origen y el desarrollo del conflicto sino aun la propia recepción del Decreto por parte de los teólogos y ello con una intención muy precisa: "allo scopo di precisare il valore dottrinale del decreto stesso" (p.30).

El último capítulo (IV. pp.137-174), aunque sin desdeñar lo histórico, pone el acento en lo doctrinal ya que en él se repropone la actualidad del problema —y del Decreto— en la más reciente literatura teológica.

Finalmente, en la Conclusión —y mediante un análisis crítico de las posiciones relevadas— se ponen de manifiesto no sólo a la luz del Decreto estudiado sino, además, de los Concilios Vaticano I y II, los riesgos y los efectivos problemas doctrinales que comporta el intento de delinear —aunque sea por un encomiable interés ecuménico— una visión común del Primado del Romano Pontífice partiendo del rol conjunto de los Apóstoles Pedro y Pablo en la fundación de la Iglesia de Roma.

El libro cuenta, además, con tres valiosos apéndices que contienen documentos hasta ahora inéditos: "Preparación del Decreto" (I. pp. 193-301); "Textos del MS 2119 conservados en la Biblioteca Casanatense" (II. pp.303-378) y, finalmente, "Textos relativos a Arnauld y Barcos" (III. pp.379-400).

Nos hallamos ante una obra de indudables valores no sólo por la seriedad de su planteo, tanto

en el orden histórico como en el doctrinal, sino —y sobre todo— por el valor de la documentación aportada y por la claridad y fuerza argumentativa. Garuti, por su parte, se muestra un autor respetuoso de las posiciones teológicas con las que dialoga y a las que dirige crítica con fundamentos sólidos.

El Decreto del Santo Oficio que en 1647 había condenado como "herética" la posición de Barcos de la "absoluta igualdad de Pedro y Pablo en el gobierno de la Iglesia", que había encontrado, por lo demás, al inicio del siglo XX una amplia acogida en el Príncipe Max de Sajonia que motivó una nueva intervención pontificia, esta vez de San Pío X, ha sido prácticamente olvidado por los autores contemporáneos. No sucede lo mismo, sin embargo, con la problemática en él implicada, aunque sea por intereses diversos de aquellos que movieron en su tiempo a Barcos. Lo que preocupa, en efecto, a nuestros contemporáneos es la cuestión ecuménica y, más en concreto, la posibilidad de remover el más difícil obstáculo en la ardua vía del entendimiento ecuménico: el Primado del Obispo de Roma en su origen, naturaleza y ejercicio.

Sería simplista y pernicioso desconocer la importancia que reviste para la Iglesia —y para el futuro de la evangelización— el ecumenismo. Pero es indispensable recordar que éste debe fo-

mentarse en base a la verdad. Como bien señala el autor el concreto ejercicio del primado puede y debe ir encontrando formas más adecuadas a nuestro tiempo, como lo prueba la explícita voluntad de los recientes Pontífices de dar desarrollo "cum et sub Petro" a la colegialidad episcopal y a sus expresiones mediante el aggiornamento de los organismos ya existentes o mediante la creación de nuevos organismos. Sin embargo, buscar impulsar el diálogo ecuménico con argumentos teológicos que no se compadecen con la salvaguarda de la pureza de la fe católica en su sentido genuino y preciso no parece ser la vía indicada.

En este sentido hay que agradecer al P. Garuti su contribución al actual debate con una obra de gran calidad teológica, bien documentada y didáctica hasta en su presentación en la que ha puesto de manifiesto que después de tres siglos y medio el decreto del Santo Oficio conserva todavía toda su validez y actualidad.

Alfredo Horacio Zecca

PAZOS, Anton M. (Coord.) *Un siglo de catolicismo social en Europa. 1891-1991*. EUNSA. Pamplona 1993, 168 pp.

El centenario de la *Rerum Novarum* no pasó inadvertido en los países europeos, donde ha

dado ocasión para que se reexaminara el largo camino recorrido por los católicos en el campo social y político a partir de dicha encíclica en 1891. Para los europeos es imposible pensar históricamente la Iglesia excluyendo la dimensión social y política de la misma, de modo que este centenario ha sido objeto de numerosos encuentros que han motivado una vuelta reflexiva a los últimos cien años de la Iglesia en ese continente. No ha ocurrido lo mismo en el nuestro, donde el centenario de la *Rerum Novarum* sólo ha merecido un ligero recuerdo.

La obra que comentamos recoge las exposiciones que se llevaron a cabo en uno de esos festejos, en este caso, en Pamplona bajo los auspicios de la Universidad de Navarra, en abril de 1991. En la organización del coloquio organizado con ese propósito se optó por presentar una exposición sintética y valorativa referida a cada uno de los principales países europeos, encargando la misma a destacados especialistas en la materia. El método elegido significaba una revisión crítica y actualizada, ya que no soslaya las últimas investigaciones aportadas en los últimos años.

La producción bibliográfica de los movimientos y actividades sociales de los católicos no ha cesado de producirse en Europa en los últimos veinte años. Basta revisar las revistas especializadas y en general las católicas

para advertir que se viene produciendo un renovado interés por este tipo de estudios, no siendo ajeno al mismo el repliegue que desde el Concilio se manifiesta en los movimientos sociales de los católicos en ese continente. No obstante, ese conjunto de obras no parece que la presente recopilación pueda ser considerada innecesaria ya que se realiza desde una perspectiva distinta y con un propósito de revisión crítica y de alguna manera comparativa.

El capítulo inicial se titula *Cien años (y algo más) de catolicismo social en España*, presentado por dos historiadores de ese país. José Andrés Gallego, profesor de Historia Contemporánea y director de la revista "Hispania Sacra" y Anton Pazos, profesor de Historia de la Iglesia en la Universidad de Navarra y recopilador del libro. Exponen estos autores, en grandes procesos, el nacimiento, fundamento y variedad de las formas que asume el catolicismo social en ese país desde el siglo XVIII hasta los tiempos presentes, no ocultando las encrucijadas que se encuentran en la actualidad. Las viejas cofradías, las asociaciones devocionales, el periodismo en cuanto éstas tienen de dimensión social; el descubrimiento del mundo obrero, la formación de sindicatos, los congresos de los católicos, el Patronato, los Círculos de Obreros, hasta la formación de la Asociación Católica, la Juventud

Obrera Católica y de nuevo el conflicto entre apostolado y sindicato obrero profesional. No se puede ocultar que el catolicismo social español tiene muchas similitudes con el argentino, hasta en sus desencuentros, en sus ambivalencias, así como en las dificultades encontradas en el interior de la Iglesia y el desinterés de la misma hacia la problemática social. En el caso español se advierte, como ocurre con los otros países, que en el trasfondo de las formas prácticas de la acción y de su ubicación con respecto a la Iglesia institucional, entra en juego indudablemente una problemática eclesiológica o lo que es lo mismo, teológica y hasta tanto ella no sea dilucidada claramente, los comportamientos, las estrategias, la ubicación de los laicos, carecen de fuerza, se viven tensiones y conflictos y se realizan esfuerzos muy costosos que no rinden frutos.

Siempre en el caso español, reveladoras son las páginas dedicadas al catolicismo posterior a 1960 y las perspectivas actuales, en especial las referidas a la visión de la jerarquía con respecto a su concepción del laico y el derrumbe de los movimientos existentes hasta esa fecha que deja a España sin un tejido social de formas plurales. Ese derrumbe, precisamente por la visión teológica predominante, no ha permitido hasta 1991 reconstruirse, dejando pendiente, la pregunta final, sobre cuál es la

forma de entender la acción social del laicado según *Gaudium et spes* y *Centesimus annus*.

El capítulo referido a la experiencia francesa se halla a cargo del profesor Yves-Marie Hilaire, profesor de Historia Religiosa Contemporánea y autor de estudios de amplia difusión, quien encara de un modo didáctico reseñar el itinerario tanto en pensamiento como en obras, del siempre renovador y variado movimiento social de los católicos de ese país. Distingue este autor cuatro épocas o etapas, cuyas características, aciertos o debilidades de línea en grandes trazos. La primera de 1830 a 1870; la segunda de 1870 a 1914; la tercera de 1914 a 1945 y la cuarta de 1945 a 1965. No es fácil con un catolicismo que ofrece tal variedad de obras y movimientos y con tanto aporte de figuras relevantes, trazar un balance global, de modo que el autor opta por hacerlo en dichos períodos. Los aportes del clero, de los obispos, de los laicos con sus diversas estrategias de organizaciones, son expuestos con claridad, haciendo comprensible la experiencia vivida por ese país en el campo social. El autor se detiene en señalar la crisis del catolicismo a partir de 1965, la invasión del mesianismo marxista en los movimientos católicos y aun en el clero, la ausencia de reflexión social, el cierre de las Semanas Sociales en 1973 y la malsana influencia del libro de Domini-

que-Marie Chenu *La doctrina social de la Iglesia como ideología* (París, 1979), que en última instancia, favorece el secularismo, la pérdida de la fe en la doctrina social y otorga una aprobación al método de análisis social del marxismo. Enumera, sin embargo, aunque sin suficiente fuerza, lo que considera síntomas de renacimiento del catolicismo social francés, pero que no dan la sensación de gozar de la solidez para producir un real florecimiento.

El capítulo dedicado a la *Asociación social de los católicos italianos antes y después de la Rerum Novarum* pertenece a Luigi Trezzi, profesor de la Universidad Católica de Milán y especialista en las cuestiones económicas del movimiento social católico. Como en el caso francés la experiencia social de los italianos resulta imposible de sintetizar en medio centenar de páginas. Por ello el autor se ha centrado en un enfoque que privilegia las relaciones entre movimiento social, actividad política y sociedad. Destaca el papel preponderante jugado especialmente por el clero de provincia, generalmente de extracción social baja, como animador y aun organizador de las diversas experiencias puestas en marcha. El autor demuestra como, a partir de Toniolo, el notable referente de todo lo social en Italia y aun fuera de ella, los dirigentes de las obras sufren un cambio radical al pa-

sar los provenientes de los sectores sociales medios a desplazar a los iniciadores, que pertenecían a los sectores elevados y nobiliarios. El impedimento para ir a la acción política que pesa sobre los católicos por orden del Papa ha de producir el surgimiento de un fuerte entramado de obras sociales: cajas rurales, cooperativas, periódicos, centros de estudios, bancos, sociedades de socorro, resultando útil comprobar que la mediación de tales obras es un instrumento de recuperación de la religiosidad popular y de neutralización del avance de des cristianización proveniente de otras fuerzas. Asimismo, cuando pierde cierta fuerza la organización vertical, se produce una expansión de las obras en su base diocesana o regional. Las obras sociales y la organización del movimiento obrero se inscribe en ese país, según el autor, como movimiento obrero y social estrictamente y no como de apostolado, lo cual les permite una fuerte inserción y una experiencia de trabajo aun con los no católicos. Significativamente el autor señala cómo ya desde 1954 se viene planteando en las filas de la Democracia Cristiana y de las organizaciones sindicales católicas una formulación de ideas que no es ni capitalista ni estatista ni tampoco está supeditada al juego del mercado, así como resulta valioso el análisis de la tensa experiencia vivida entre la primacía de lo político que los parti-

dos reclaman y el poder de los sindicatos, incluso los católicos y las formas de salida que a ese conflicto se fueron dando desde De Gasperi hasta la fecha.

El capítulo dedicado a *El catolicismo social en Bélgica* corre por cuenta de Emmanuel Gérard, investigador de la Universidad de Lovaina, autor de una obra sobre el movimiento obrero belga, de ediciones de fuentes y de una obra de elaboración colectiva en dos volúmenes sobre el mismo tema. Explica el autor primeramente el contexto belga, en el cual se realizan las múltiples experiencias entre las dos zonas, la Valona y la de Flandes. Favorece al movimiento católico la continuidad del Partido Católico en el poder, el monopolio de buena parte de las obras sociales en mano de los observadores y la fuerte intervención del clero y los obispos. Este autor también divide su exposición en períodos, partiendo del primero, que se extiende de 1830 a 1886, en el cual nacen las llamadas obras sociales, como las cajas rurales, cooperativas, bancos de socorro, congresos católicos y la formación de varias federaciones nacionales. El segundo período se extiende de 1886 a 1914, en el que aparece la figura del sacerdote con un fuerte compromiso con las obras sociales y el nacimiento de la Democracia Cristiana como rama del Partido Católico, pero enfrentándolo, la aparición del canónico George Rutten

y la figura preminente del cardenal Mercier. Nacen también con identidad propia, el sindicalismo cristiano profesional y las grandes Ligas Nacionales de las obras, todo lo cual no impide que se perciba la confusión y las contradicciones que surgen entre la acción social y la acción política. El panorama belga se complica con la interpretación que desde Roma se da a la acción social llamada acción católica, que no coincide con la que se practica y entiende en Bélgica. El tercer período va de 1918 a 1940 y se halla protagonizado por la llegada de la Acción Católica y el conflicto que se plantea, en especial, con el movimiento obrero, que aspira gozar de autonomía y no desea ser considerado obra de la Iglesia. Otro actor de este período es la aparición de la Juventud Obrera Católica que conduce Joseph Cardijn. El conflicto por la concepción de la Acción Católica "a la italiana" y el giro propio de las obras hacia la especialización ocasiona tensiones hasta que la muerte del cardenal Mercier y la llegada del cardenal Ernest Van Roey (1927) dan lugar a un desenlace que produce un movimiento acelerado de formación de asociaciones especializadas, dejando al movimiento obrero fuera de las estructuras de la Acción Católica y gozando de autonomía. Otro conflicto que debilita a los católicos es el enfrentamiento entre los "católicos tradicionalistas" y la Democracia Cristiana, siendo uno

de los puntos en debate, la idea corporativa de aquéllos, aunque coinciden en el campo de la política económica, con un modelo de libertad subsidiada, que impide que se produzca el crecimiento abusivo del Estado. El cuarto y último período se extiende según el autor, de 1936 a la actualidad, destacando como singular que los obispos se inclinan hacia el nucleamiento de los católicos en un Partido Social Católico a la vez que sostienen e impulsan las organizaciones sociales católicas. El impacto del Concilio a partir de 1962 no alcanza a influir en el proceso de desconfesionalización que invade las obras sociales en Francia o los Países Bajos, de modo que, las organizaciones, se siguen identificando con el catolicismo. A la fecha el movimiento obrero cristiano es sólido y engloba varias organizaciones articuladas en un organismo centralizador. Entre ellas, la Confederación de sindicatos cristianos, la Alianza de Mutualidades y la Federación de Cooperativas cristianas.

El último capítulo está dedicado a los *150 años de catolicismo social en Alemania*, escrito por Konrad Repgen, profesor de la Universidad de Bonn, co-director con Hubert Jedin del *Manual de Historia de la Iglesia* y a la vez especialista en Historia Religiosa Contemporánea. Es el catolicismo social alemán el más antiguo de Europa y de ahí el título, pues sus orígenes se remontan a

1835. El autor precede a su trabajo de algunas distinciones básicas sobre el significado del catolicismo social y el contenido del mismo, ya que abarcaría aspectos muy variados. Entre ellos, la inclusión de escritos, autores, antecedentes e iniciativas tanto de la jerarquía como el laicado, así como las diversas direcciones que esas obras pueden poseer, como el caritativo, el social (muy amplio), el previsional o asistencial, la movilización de masas, el político, el análisis y exposición doctrinaria.

Para Konrad Repgen el verdadero sistematizador inicial es el célebre monseñor Wilhelm E. Ketteler, quien antes de ser obispo de Maguncia, lleva varios años de análisis de la cuestión social y de actuación personal en ese campo y el político. Es Ketteler el hombre que prepara el ambiente intelectual y mental para el futuro, el que logra influir en la jerarquía para orientarla con sentido social. Le sigue Adolfo Kolping, quien anima la primera gran asociación denominada *Gesellenverein*, fundada en 1847 y la Asociación de Agricultores. Si Ketteler es el iniciador y Kolping su continuador, le cabe a Franz Hitze ser animador de todo el movimiento social alemán hasta su muerte en 1921. Le cabe ser el fundador de la más grande de las asociaciones creadas por los alemanes en el campo social, la más ágil y eficiente, conocida como el *Volksverein*, cuya acción desde

1890 se prolonga hasta 1930. Es, además, el fundador y animador de otra organización poderosa conocida como la central de Asociaciones Obreras. Entre ésta y el *Volksverein*, dentro de formas flexibles, se logra dar unidad y coherencia al catolicismo social que tiene, también, proyección en el campo de la acción política. Para este último aspecto el autor trae el recuerdo de otra gran figura célebre e indispensable en la historia religiosa alemana, Ludwig Windthorst, quien con su realismo supo dar apoyo decisivo al *Volksverein*, cuando se le oponía como alternativa, una institución de carácter caritativo exclusivamente.

Varias páginas dedica este autor al análisis de las diversas estrategias que debieron afrontar los alemanes para las asociaciones obreras, la decisión que al respecto toman los obispos, el abandono de la misma posteriormente, así como los conflictos y las apelaciones a Roma que se producen, sin que ésta se pronuncie ante la división de enfoques que existen en el seno del catolicismo alemán, hasta que, finalmente, la primera guerra mundial, diluye el conflicto, aunque sin desaparecer del todo. Pero tales conflictos prueban, según el autor, que, en el seno de aquella experiencia se estaba dibujando en forma oscura todavía, el camino que llevaría al desenlace que proclama el Concilio Vaticano en *Gaudium et Spes* y en *Dig-*

nitatis Humanae. Muy sugerente y abierto al análisis son las últimas páginas en que este autor plantea varias cuestiones referidas al presente y que tienen punto de partida en la posguerra (1945). Catolicismo, según el autor, es en ese país, una palabra homónima, pues ella se refiere a todas las cosas. Hablar de catolicismo social es más tener en cuenta el pasado que llega, a lo sumo y con esfuerzo, hasta 1965. La gran realidad que se denomina "catolicismo" esta marcada por incon continuidades cuyo comienzo puede marcarse en el decenio del sesenta al setenta y cuyo destino hacia adelante no se conoce y es difícil predecir.

Vale la pena señalar que las ponencias reunidas en este volumen no se conforman a un patrón único de presentación ni utilizan el mismo método y de ello deriva que se presenten como experiencias singulares, siendo muy difícil establecer parámetros para una valoración global. Hay, sin embargo, algunos aspectos en donde esa valoración es posible, pero que aquí no podemos desarrollar. Destacamos, sí, que indudablemente el concilio Vaticano II ha producido un fuerte impacto en todo lo que se venía englobando en movimientos sociales católicos y que aún no se ha producido la reconversión hacia las líneas fundamentales del mismo. Otro, nada despreciable, el proceso moderno de industrialización y la problemática introdu-

cida por la economía de mercado, así como nuevas formas de sociabilidad, parecen influir sobre los modelos puestos en práctica por los católicos europeos.

Otro aspecto que se percibe al concluir la lectura del libro es que los autores, como expositores de su propia realidad nacional, no parecen vislumbrar con claridad el posible derrotero futuro de los movimientos actuales existentes llamados sociales. Se muestran prudentes, casi pesimistas, respecto al resurgimiento de las formas conocidas del pasado, coincidiendo en que el Concilio abre el camino a formas nuevas. Por lo demás, se advierte que esas formas nuevas deberán afrontar los nuevos desafíos presentados por las sociedades desarrolladas y las subdesarrolladas, las del Norte y las del Sur, la ingeniería genética, las comunicaciones, el medio ambiente, las formas capitalistas, etcétera.

Sin embargo conocer la experiencia vivida, compenetrarse del pasado y más del pasado reciente, tener idea de los orígenes, aprovechar las lecciones, aunque sean ajenas, evitar sus errores, es siempre provechoso. En este sentido la obra, por su contenido y por la abundante y actualizada bibliografía que presenta, merece la atención de los que sienten vocación social y la lectura que instruye a todos los cristianos.

Néstor Tomás Auza

INNERARITY, Daniel. *Libertad como pasión*. Pamplona, Eunsa, 1992. 123 pp.

Este ensayo podría haber sido subtítulo, como el cuento de J.L. Borges, "El jardín de los senderos que se bifurcan". Con pluma amena pero precisa desarrolla los diferentes estadios en que la libertad se muestra o se esconde, y cada línea nos invita a recorrer un jardín lleno de alturas y de abismos. Se destaca en toda la obra la pasión en su sentido más pleno, el de sentirse "entusiasmado", poseído por los dioses. Pero no hay aquí ni improvisación ni apresuramiento, sino que se transparenta la serena lectura, que lejos de la crudición, fue, como quería Nietzsche, rumiada por el autor. El ensayo parte de un "status quaestionis" actualí-

simo, para pasar a un tipo de hombre heroico, trágico pero nunca desesperado ni adolescente. Pinceladas de romanticismo para tratar del "genio de la virtud" y de "la voluntad de aventura". En nuestras culturas tan alejadas de toda iniciativa desinteresada son estos capítulos una cabal esperanza, que se concreta en "la pasión por comenzar". Concluye la obra con dos temas de importancia frente a la tan sonada "comunicación". Tratan ellos de libertad de inexpressión y de la serenidad, donde se escuchan ecos de Guardini o Picard. Una obra, en fin, seria y profunda que invita en todos sus aspectos a seguir pensando. Y esto no es poco.

Pablo Etchebehere

LIBROS RECIBIDOS

- Rodolfo Ferreira Sobral: *Nazaria Ignacia March. Profeta de la Nueva Evangelización*. 3 t. Córdoba, 1973.
- Juan Cruz Cruz: *Razones del corazón. Jacobi entre el romanticismo y el clasicismo*. Navarra, EUNSA, 1993. 318 pp.
- Antón Pazos (coord.): *Un siglo de catolicismo social en Europa*. Navarra, EUNSA, 1993. 268 pp.
- Ricardo Yepes Stork: *La doctrina del acto en Aristóteles*. Navarra, EUNSA, 1993. 516 pp.
- Regla de San Basilio*: Traducción de B. Bianchi de Cárcano y M.E. Suárez. Notas de M. Alexander y E. Contreras. (Nepsis, 4). Luján, ECUAM, 1993. xxii, 142 pp.
- Orabona, Luciano: *Medioevo cristiano e pensiero economico*. Roma, Erf 1993. 137 pp.
- José Mario Juan Cravero: *La crisis del hombre a la luz de las concepciones antropológicas*. Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales y Económicas de la U.C.A. 1993. 216 pp.
- Fernando Salom Climent: *Una lectura teológica del Concilio Vaticano II en la frontera del protestantismo y mundo de hoy. Catolicidad y justificación*. (Series Valentina, XXVIII). Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 1992. 195 pp.
- Enrique Contreras, osb - Roberto Peña, osco: *Introducción al estudio de los Padres latinos, de Nicea a Calcedonia. Siglos IV y V*. Monasterio Trapense de Azul. Azul, 1994. XX, 766 pp.
- Cándido Martín Estalayo: *A nuestra imagen. En torno a la religiosidad sectaria*. 1º ed. Madrid, Religión y Cultura, 1993. 265 pp.
- El sacerdocio en la obra y el pensamiento de Pablo VI*. Giornata di studio. Brescia - Roma, Istituto Paolo VI - Edizioni Studium, 1994. 176 pp.
- Philippe Chenaux: *Paul VI et Maritain les rapports du "Montinianisme" et du "Maritanisme"*. (saggi, 3). Brescia - Roma, Istituto Paolo VI - Edizioni Studium, 1994. 128 pp.
- Antonio Piolanti: *Dio nel mondo e nell'uomo*. Roma, Libreria Editrice Vaticana - Pontificia Accademia Teologica Romana. 2 ed., 1994. 869 pp.
- Naukowe, Katolickiego (ed.): *Mitosc w postawie ludzkiej - Praca zbiorowa pod redakcja (ks, Waleriana Stomki)*. (Homo meditans, VIII). Lublin, Uniwersytetu Lubelskiego, 1993.

- Benito Méndez Fernández: *El problema de la Salvación de los "infieles" en Francisco de Vitoria. Desafíos humanos y respuestas teológicas en el contexto del descubrimiento de América*. (Publicaciones del Instituto Español de Historia Eclesiástica. Monografías, 33). Roma, Iglesia Nacional Española, 1993. 381 pp.
- María Angélica Cabrera: *Dottrina della guerra giusta e la pace in confronto all conflitti internazionali dell'Argentina: (1965-1985)? Valuazione e partire dalla teologia morale cattolica*. Roma, Pontificia Universitas Lateranensis, Academia Alfonsiana - Institutum Superius Theologiae Moralis, 1993. ix. 168 pp.
- Juan Carlos Meinvielle, sdb: *La Fe en el pensamiento de Pablo VI*. (Estudios Proyecto, 13). Buenos Aires, Centro Salesiano de Estudios, 1993. xiii, 133 pp.
- Néstor Tomás Auza: *El éxodo de los pueblos. Manual de Teología y Pastoral de la movilidad*. Obra en colaboración. (Colección PEL-LAL, IV), Santafé de Bogotá, CELAM-DEVYM, 1994, 459 pp.
- Bernhard Fraling: *Vivir la experiencia espiritual. La espiritualidad en el ministerio pastoral*. Buenos Aires, Paulinas, 1993. 129 pp.
- Eugenio Ayape: *Semblanza de San Ezequiel Moreno*. Madrid, Augustinus, 1994. 140 pp..
- Ramón Trevijano: *Patrología*. (Sapientia Fidei, 5). Madrid, 1994, 277 pp.
- Edgar Gabriel Stoffel: *El Presbítero José María Gelabert*. (Centenario de la Diócesis de Santa Fe 1897-1997,1) Arquidiócesis de Santa Fe de la Veracruz, 1994. 40 pp.
- Anneliese Meis: *El rostro amado. Aproximaciones a la antropología teológica*. Santiago de Chile, Comala - Ediciones "Reflexiones de fin de siglo". 347 pp.
- Rafael Lazcano: *Bibliographia Missionalia Augustiniana - America Latina (1533-1993)* (Guía Bibliográfica, 3). Madrid, Editorial Revista Agustiniiana, 1993. 646 pp.
- Hugo Humberto Beck: *Relaciones entre blancos e indios en los territorios nacionales de Chaco y Formosa. 1885-1950*. (Cuadernos de Geohistoria regional, 29) Resistencia, Instituto de Investigaciones Geohistóricas. CONICET - Fundanord, 1993. 206 pp.
- Giovanni Strina: *La Teologia Mistica del Ven. P. Giovanni di Gesù María*. Bruxelles, Editions Soumilion, 1993. 227 pp.
- Fr. Juan de Jesús María: *El culto de la prudencia*. Bruxelles, Editions Soumilion, 1994. 249 pp.
- Ven. P. Ioannnis a Iesu Maria: *Theologia Mistica*. Bruxellae, Soumilion, 11993, 313 pp.
- P. Juan de Jesús María: *La Teología Mística*. Bruxelles, Soumilion, 1993. 297 pp.