

TEOLOGÍA

Eduardo Briancesco: La exploración del mal moral en el último Tomás de Aquino • *Héctor Aguer*: Razón y pecado • *Néstor Tomás Auza*: La historiografía argentina y su relación con la Historia de la Iglesia • Crónica de la Facultad

TEOLOGIA

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

TOMO XXIII - Nº 47

AÑO 1986: 2do. semestre.

SUMARIO

<i>Eduardo Briancesco: La exploración del mal moral en el último Tomás de Aquino.</i>	5
<i>Héctor Aguer: Razón y pecado</i>	37
<i>Néstor Tomás Auza: La historiografía argentina y su relación con la Historia de la Iglesia</i>	55
<i>Crónica de la Facultad.</i>	85

LA EXPLORACION DEL MAL MORAL EN EL ULTIMO TOMAS DE AQUINO:

Introducción a la lectura de la Q.D. De Malo

Como su título lo indica, el artículo de William J. Hoye *Pecado y amor de Dios según Tomás de Aquino* intenta establecer una correcta apreciación de la noción de pecado en Tomás de Aquino (TA) a la luz de su doctrina sobre el amor de Dios¹.

Teniendo en cuenta el actual silencio de los teólogos al respecto, signo de la indiferencia general que rodea al lenguaje sobre el pecado en la vida religiosa, el autor trata de revalorizarlo acentuando su apreciación positiva en el contexto del amor de Dios para mejor situarlo dentro de la antropología cristiana y con relación a la vida humana.

La conclusión de su esfuerzo consiste en centrar la verdadera idea del pecado en el *pecado objetivo* claramente distinguido del pecado subjetivo o "intención". El pecador, ángel u hombre, no quiere propiamente pecar, *ie* no tiene intención de ofender a Dios (contemptus, aversio), pero sin embargo peca porque, aunque ama a Dios a través de su acto pecaminoso, no lo ama como El quiere ser amado. En sus términos, no es el *was* ni el *ob* del pecado lo que cuenta sino el *wie* y el *inwiefern*. Se peca prefiriendo un bien menor (minus bonum magis amat) del que Dios propone y, por lo mismo, privándose de una *posibilidad moral* más enriquecedora. En concreto y en especial para el ángel, el orden sobrenatural. El pecado es, en esa medida, privación y defecto y, aunque el pecador no lo siente como él, el *desorden objetivo* de su acción, causado por él *accidentalmente* (per accidens, indirecte, praeter intentionem), constituye lo *específico* de una actitud pecaminosa de la que él lleva entera responsabilidad.

He aquí, creemos, lo esencial de la posición de Hoye que luego será expuesta y analizada más en detalle.

Consciente de la originalidad de su interpretación de TA, Hoye cita abundantemente sus textos a través de una exposición que consta de tres momentos tan esenciales como simples: 1) la universalidad del amor de Dios; 2) el pecado del ángel *ie* el pecado en su forma "pura"; 3) el pecado del hombre.

Las objeciones que semejante exposición levanta son tantas y

1 Hoye W.J., *Sünde und Gottesliebe nach Thomas von Aquin*, en "Die Mächte des Guten und Bösen", *Miscellanea Mediaevalia*, 1977 (Bd 11), pp. 206-234.

tales que, a la luz de nuestras investigaciones personales sobre la *QD De Malo* (DM) de TA, y como prolegómeno de su lectura hermenéutica, parece indispensable someterla a una detallada crítica. Convencidos como Hoye de la urgencia de encarar hoy a fondo el problema del mal moral, las conclusiones de su artículo nos parecen al contrario desalentadoras al máximo. En efecto, ellas contribuyen más bien a destruir que a robustecer la noción de pecado, a hacerla ininteligible sino caricaturesca, atentando de tal modo fundamentalmente contra la solidez racional de todo el orden moral (el *esse moris* o *genus moris* del que habla la tradición teológica).

Esperando, pues, hacer obra de crítica constructiva y sin el más mínimo afán polémico, invertiremos el orden de la exposición de Hoye. En efecto, si es fácil acordarse con su visión general metafísica de la primera parte del artículo, el desarrollo de los puntos restantes, específicamente dedicados al tema del pecado angélico y humano, hace surgir dificultades y objeciones.

Se tratará entonces de indagar críticamente el contenido de esas dos partes específicamente *morales*, para interrogarse luego cómo una exposición *metafísica*, al menos a primera vista correcta, puede relacionarse en la mente del autor con una doctrina moral inaceptable. Además, ¿qué correspondencia guarda semejante doctrina con la postura de TA, al menos con el último TA, autor de DM?² Es así que se manifestará la importancia del *tipo de lectura* a que son sometidos sus textos para bien poder juzgar de su doctrina. Tal, a nuestro entender, uno de los aspectos más importantes de la presente reflexión que, repetimos, se presenta como una introducción al estudio del texto de DM, en especial de la cuestión 16 consagrada al pecado del ángel. El interés que estas líneas susciten redundará en el deseo de practicar una lectura directa y atenta del DM. Tal es nuestro objetivo principal.

He aquí el orden a desarrollar:

- I — Pecado del ángel: exposición y crítica
- II — Pecado del hombre: exposición y crítica
- III — Pecado y metafísica del Bien.

² La reciente aparición de la edición crítica publicada por la Comisión Leonina (*Opera omnia*, t.XXIII, 1982) facilita considerablemente el estudio de *De Malo* (DM). Pero como se verá, los resultados de este artículo, y sobre todo del estudio analítico que lo respalda, llevan a tomar distancia de ciertas afirmaciones de los editores concernientes la q.XVI. Si bien no encuentran, desde el ángulo *crítico*, ninguna ruptura con el resto del DM (p.55+), piensan en cambio, desde el punto de vista *lógico*, que la reflexión sobre el pecado del ángel se relaciona lejanamente (se rattache d'assez loin, p.4+) al conjunto de la QD. Afirmación tanto más sorprendente cuanto, en el caso de la q.VI, no encuentran ninguna falta de lógica (pas illogique, p.5+) a su inserción en el conjunto doctrinal. El lector podrá juzgar por sí mismo con los resultados de la investigación a la vista. Este artículo quiere ser, también en ese sentido, una introducción a la lectura de DM.

I – El pecado del ángel, según Hoye intérprete de TA

La reflexión de Hoye sobre este punto se asienta en dos afirmaciones tan válidas como innegables a los ojos de cualquier lector de TA:

1) el pecado del ángel (PA) *supone* la gracia como condición de posibilidad (p. 218).

2) el PA no *consistió* en el *objeto* deseado (was) como si éste hubiera sido malo, sino en el *modo* (wie) de querer obtenerlo (p. 219).

Paradójicamente, de estas dos afirmaciones correctas él saca finalmente una conclusión inaceptable:

3) el PA debe entenderse como *pecado objetivo* y no como pecado subjetivo, lo que en términos técnicos traduce esta aseveración tan simple como desconcertante: “el pecado ‘puro’ no es una oposición al amor de Dios” (p. 223) “. . .die Sünde in ihrer reinen Erscheinungsform *keinen Gegensatz zur Gottesliebe* bedeutet”). Tratar de comprender cómo se pudo llegar a tal conclusión a partir de dos afirmaciones correctas implica esforzarse por ver cómo el autor las entiende en detalle. Es la tarea a la que hay que abocarse.

1) Pecado y gracia

No cabe duda que TA considera a la gracia (*ie* la elevación a la visión beatífica) como condición de posibilidad del pecado angélico. Este es, por su misma perfección, naturalmente impecable: la posibilidad del mal puede, pues, presentarse sólo si se le abre al ángel el horizonte de un orden (ordo) superior a su naturaleza: el “sobrenatural”. TA lo dice por ejemplo claramente en el art. 3 de la q.16 de DM. De esto Hoye concluye: el pecado no es entonces oposición (Gegensatz) a la gracia sino privación (Mangel) de la misma³.

Surge aquí la primera dificultad: afirmar que el PA es *privación* de la gracia, ¿equivale a afirmar que no es una *oposición* a la gracia, *ie* que no implica una *discrepancia* con Dios? En modo alguno, pero para ello hay que determinar de *qué tipo de privación se trata*. A ese fin conviene discutir largamente el segundo punto del esquema.

2) El pecado angélico: objeto (was) y modo (wie)

Enteramente de acuerdo con el lenguaje de TA en su tenor

3 Cf pp.218,220,221.

literal, esta distinción adquiere su significado al ser referida a la clásica distinción agustiniana *ordo - species - moris*, bien presente en la teología medieval y en TA en particular. Hoye sabe esto muy bien ya que cita en lugar destacado el texto de DM q.2, a.4, ad 8⁴ claramente alusivo a la distinción, y sobre todo, porque estructura en cierto modo de acuerdo a ella su exposición de los dos tipos de pecado, tanto el angélico como el humano. Con todo, no pocas son las confusiones en que incurre al referirse al contenido de cada uno de esos aspectos, lo que lleva al lector a interrogarse si el autor ha realmente comprendido su sentido y su importancia. He aquí el detalle por lo que concierne al pecado angélico:

a) *la species (el objeto, el was)*

Que el ángel no haya querido *ser como Dios* es, para TA, muy claro pero eso no significa que el ángel, al pecar, no quiso ser *más*. Mientras Hoye escribe:

“*nicht* darin bestehen kann (die Sünde) dass sie *mehr* werden wollten, als ihnen naturgemäss zusteht, d.h. dass sie *an die Stelle Gottes* treten wollten” (p. 219),

TA habla de manera mucho más matizada. He aquí algunas de sus expresiones en DM:

– q.16, a.3, ad 10: “Et secundum hoc (la aversio) deseruit *meliora*, quia scilicet *melior* est regula divinae iustitiae quam regula voluntatis angelicae”.

– *ib.*, a.5, ad 14: “diabolus, bonum divinum, secundum quod est fons omnis naturalis boni, *intelligit esse melius quam* bonum proprium, *non* autem secundum quod est proprium principium boni gratuiti: quia adhuc manet in prima perversitate, qua *summam beatitudinem per naturalem virtutem* voluit obtinere”.

Este segundo texto parece particularmente significativo. Su lenguaje negativo “non intelligit esse melius” indica que, al rechazar como mejor aquello que se le ofrecía, optó como preferible, *ie* como mejor, la otra alternativa que él describe con toda precisión: “*summam beatitudinem per naturalem virtutem* obtinere”. No otro es el contenido de lo que TA llama *excessus* (a.2, ad 1n y ad 4m) que, como se verá luego, es lo más esencial del pecado angélico y que, como su nombre lo indica, expresa un movimiento o dinamismo de crecimiento, un tender hacia un *plus*. Y nada obsta la coexistencia de ese querer *esse melius* con el *esse minus* (“in quantum privatus est esse gratuito”: a.6, ad 14) que es el resultado real, óntico, del pecado angélico.

4 Cf p.232. La importancia de otros textos fundamentales de DM, especialmente de las cuestiones I y XVI, se verá al fin del artículo.

b) *El modus (wie)*

La palabra *excessus* traduce particularmente bien esa alteración de la relación de conveniencia entre objeto (en sí bueno) y sujeto (desproporcionado al objeto), y vice-versa. TA lo afirma constantemente mientras Hoye no se refiere para nada al “*excessus*” al hablar del modo del PA al que percibe sin embargo como su elemento esencial⁵. Casi insensiblemente pasa a hablar del tercer aspecto que, sin lugar a dudas, le está estrechamente unido.

c) *el ordo*

Es sobre todo aquí donde aparecen las mayores dificultades. Con toda razón se encara en este punto el tema de la *aversio a Deo*, pero desgraciadamente para afirmar que ella consiste en algo puramente negativo: “*die schlichte Abwesenheit einer Anerkennung des ubernatürlichen Gnade*” (p. 221). Se trata, pues, de la ausencia de actualización de la posibilidad de ser feliz con la visión de Dios. Ahora bien, en este párrafo Hoye no escudriña ulteriormente el contenido de dicha ausencia, que está lejos de reducirse sólo a eso, y se limita a relacionar esa interpretación, que él atribuye a TA, con dos consideraciones que aparecen como la conclusión lógica de su afirmación:

(a) Siendo la “*aversio*” algo solamente negativo se explica así que el demonio no esté en la situación de *conocer su pecabilidad* (*seine Sündhaftigkeit selber zu erkennen*: p. 221). Razón: lo decisivo de su pecado es sobrenatural y, al estar privado de él, éste se les escapa. El demonio, pues, no tiene idea de su pecado: “*nicht einmal eine Ahnung seiner Sünde*” (p. 223, citando DM 16,6,8m y 5,5m, donde TA dice solamente: “*non sentit se esse male*”). Por lo mismo, el demonio no conoce ningún conflicto ni contradicción interna (*ihm ist kein Konflikt, kein Widerstand bewusst*: p. 222).

Contrariamente a tales aserciones es necesario afirmar que TA distingue muy bien entre el saber que el demonio tenía de su propio pecado (antes, durante y después del mismo) y el sentimiento de culpabilidad (*sentit se esse male*) del que están privados y que forma parte de su *imposibilidad de convertirse*. Es decir, entre lo que nosotros habitualmente llamamos *sentido del pecado* (objetivo y subjetivo: “*intentio*”) y *remordimiento* (resonancia

⁵ Cf los textos de la q.XVI: a.2,ad 1m y 4m; a.3,ad 2m,12m,14m,15m, y el *ad 1m in contrarium* donde se lee la fórmula: “*non absolutam (aequalitatem), sed secundum quid, homo et diabolus appetendo peccaverunt*”. Hoye se refiere a estos textos sólo en la nota 86 de la p.221 sin explorarlos para nada (cf. más arriba, nota 8).

psicológica subjetiva del pecado)⁶. Es de notar, además, que para TA ese conocimiento del propio pecado forma parte del estado de miseria e infelicidad eterna del demonio.

(b) La misma idea puramente negativa de la “aversio” se respaldaría, según Hoye, en la aserción de que el *error* (Irrtum) del ángel, base de su pecado, es también algo negativo: la *ignorancia* (Nicht-Wissen: p. 222) relativa al sobrenatural, más exactamente, el *no saber o conocer el recto orden de la regla divina*. En semejante contexto aparece el *defectus* del pecado como *absentia solum considerationis* (regulae) (ibidem).

De ese modo el pecado tiene su sede sólo en la voluntad dentro de un estado o actitud psicológica (Zustand) que, según Hoye, TA expresaría por la frase “aspiciens ad bonum eligit malum”, manifestación de una “cognitio affectiva vel practica” (DM 16,6,13m).

Ahora bien, entrar así en el tema de la *mediación intelectual* propia del pecado, de gran importancia en TA, pero sin internarse en el complejísimo detalle de su exposición, es exponerse a todo tipo de confusiones. La primera y la más importante consiste en identificar *ignorantia* con *defectus*, y luego, en no distinguir entre los requisitos que, al menos lógicamente, *preceden* al pecado con lo que éste exige *en sí mismo*. Así la ignorancia, anterior al pecado, no es lo mismo que el defecto, esencial al mismo pecado⁷. Además, la fórmula “cognitio practica”, ciertamente empleada por TA, tiende a indicar el lugar y el modo preciso del mecanismo intelectual en el *mismo acto del pecado* que es un defecto, mejor aún un *actus deformis*, como lo recuerda el mismo Hoye al hablar del pecado del hombre (deformitas actus:p.227) pero sin darse cuenta, al parecer, de lo que esto implica.

Es, pues, la ocasión propicia para pasar a la consideración del pecado humano (PH), como lo hace el autor que analizamos, para

6 Los textos de TA dicen: “diabolus non potest in se, proprie loquendo, culpam sentire, ita scilicet quod apprehendat et refugiat quasi malum culpae suum peccatum: quia hoc pertineret ad mutationem liberi arbitrii: et per consequens non potest sperare ex divina misericordia veniam, quasi de culpa” (q.XVI,a.5,ad 5m). “Diabolus non sentit se esse male, quia culpam suam non apprehendit ut malum: sed adhuc obstinata mente perseverat in malo; unde pertinet ad falsitatem practicae seu affectivae cognitionis” (ib.,a.6,ad 8m).

7 Es de notar que ignorancia no es lo mismo que inconciencia. Contrariamente a lo que afirma Hoye, todos los ángeles antes de pecar ignoraron (nescientia) en la medida en que, como dice el texto de la q.XVI,a.6 in fine corp.: “cum voluntas eorum sit ordinata, non applicant suum intellectum ad iudicandum de illis quae cognitionem eorum excedunt”. Ignorancia significa aquí simple abstención de juzgar y no total inconciencia del orden sobrenatural. Cosa por otra parte imposible ya que Dios mismo ofreció a todos la revelación de su Misterio. ¿Cómo puede entonces escribir Hoye: “durchwegs unbewusst bleibt” (p.225)?

discutir más profundamente las posturas doctrinales que se han ido mencionando.

Antes de ello convendrá, sin embargo, indicar sintéticamente los puntos fundamentales relativos a nuestra crítica dirigida a Hoye:

1. El ángel pecador no quiso ser como Dios le ofreció ser, pero quiso *ser más* apoyándose en sus propias fuerzas.

2. Su pecado consiste, pues, en un *excessus* por oposición (o desproporción) entre el *maius* que desea (“beatitudo supernaturalis” ofrecida por Dios) y el *minus* del intento de apoyarse en su propio ser (inconvenientium sibi).

3. El ángel, al ejercer desordenadamente tal deseo (consequi voluit beatitudinem per virtutem suam):

- *sabía* lo que hacía y lo quería: es su propia acción desordenada
- aunque *nunca conoció*, ni antes de pecar (como los otros ángeles) ni después de pecar, el orden sobrenatural al que fue destinado por Dios y que rechazó culpablemente. Es decir, el demonio *nunca entró* en el orden sobrenatural que fue ofrecido a su *elección consciente*.

A esa luz puede quizás decirse que el PA, más bien que no consistir en querer ser como Dios, consistió en no querer ser como Dios quería que fuese. En efecto, y tal parece ser la mente de TA a la luz de toda la q.16 de DM, el demonio:

- desea ver a Dios en sí, *ie* el ofrecimiento del *plus* (meliora) que Dios le ofrece encuentra un eco positivo en su ser por implicar la posibilidad de una felicidad mayor que la suya: *species*.

- pero lo desea sin querer *ser como Dios se lo ofrece*, *ie por don gratuito* que lo elevaría más allá de su naturaleza: el *ordo*.

- en tal sentido el *minus* de su naturaleza lo atrae *más* que el *plus* del ofrecimiento divino (minus bonum magis amat), y fundado en tal apreciación desordenada (cognitio affectiva) tiende concretamente (elige) a su propio bien como a *lo mejor*, como al fin último al que adhiere *por sobre todo*⁸: es el *excessus* o *modus excessivus* donde finalmente se resuelve o decide su pecado.

Puede entonces decirse que el PA consiste en *no querer ser como Dios*. Y eso triplemente:

8 Cf sobre todo q.XVI,a.3,ad 11m: “quicumque aliquid concupiscit appetens id sibi, appetit illud propter se, et ideo se quidem fruitur, illo autem quod concupiscit, utitur: et secundum hoc diabolus appetens sibi divinam aequalitatem, eo modo quod dictum est, usus est rebus fruendis”. Ver también: ib.,ad 14m: “qui appetit aliquid ut suum sit, etiam si appetat rem alienam: et hoc modo diabolus appetit quae sua sunt, appetendo sibi id quod est proprium Dei”; ib.,ad 5m in contr.: “cum aliquis appetit aliquod bonum sibi, utitur se ut terminus ad quem...”, y ad 7m in contr.: “diabolus voluit suam fortitudinem a se custodiri, non quantum ad omnia, sed quantum ad hoc quod per seipsum beatitudinem adipisceretur”.

a) como siendo lo que *Dios es*: Don-Amor-Caridad (species). El Fin último se confunde aquí con la Amistad divina Trinitaria vivida en la “Civitas caelestis”.

b) como *participando del don* de Dios en sí mismo (modus).

c) *aceptando el plan* de Dios que desea y otorga su don para lograr tal fin (ordo).

Explicar y fundamentar textualmente tal interpretación debería ser la obra de un análisis detallado de toda la q.16 de DM en especial del art. 3. Basta, sin embargo, haber indicado ahora las líneas generales de nuestra lectura, acompañándola de algunos textos cuya claridad no se desmiente, para comprender por qué y en qué medida la lectura de Hoye nos parece inaceptable.

La reflexión ulterior sobre el PH permitirá prolongar y profundizar cuanto se ha dicho.

II – *El pecado del hombre, según Hoye intérprete de TA*

También en este punto la interpretación de Hoye puede sintetizarse en dos puntos fundamentales, en sí legítimos pero seguidos de conclusiones inaceptables:

1) el PH *supone* la constitución “dualista” del hombre (cuerpo-alma) como su condición de posibilidad (p.228)

2) el PH *no consiste* en no amar a Dios sino en qué medida (inwiefern), hasta qué punto el hombre lo ama (p.233).

De estas dos afirmaciones correctas el autor deduce una conclusión falsa que coincide con la ya vista en el caso del PA. A saber:

3) el PH *consiste* en una aversión *objetiva* de Dios y no en la *intención* de separarse de El, *ie* de ofenderlo (p.233). No se trata, pues, de un pecado subjetivo (contra Dios), salvo que uno quiera emplear un lenguaje impropio que Hoye, citando ciertos textos de TA, llama *interpretativo o metafórico* (pp.233-234).

También aquí se impone, por lo mismo, entrar en un análisis crítico de cada una de dichas proposiciones para discernir lo verdadero de lo falso.

1) *Condición de posibilidad del pecado humano*

Es claro que para TA el PH supone la constitución compleja y “dualista” del hombre: ser al mismo tiempo material e inmaterial. Al registrar en sí el acto simultáneo de las inclinaciones de la sensibilidad y de las exigencias de la razón, el hombre padece una tensión propia a su constitución “dualista”, que es condición de posibilidad del pecado (p.224).

Importa con todo hacer aquí varias observaciones:

a) admitir sin más el valor *universal* de semejante doctrina equivale a negar la posibilidad del pecado de Adán. En efecto, según TA, este no pudo pecar sino mortalmente y no venialmente, precisamente porque en él no existía la tensión natural (*ie* de acuerdo al estado connatural de su ser) que los hombres en general experimentamos. Y sin embargo, Adán pudo pecar y pecó de hecho. Por lo que resulta que, al menos en ese caso, (ciertamente decisivo por ser origen "histórico" de todo pecado humano) la tensión "dualista" no fue condición de posibilidad de su caída. El fundamento de la tensión *estructural* que está en la base de todo pecado, también del humano, es la condición de creatura, y en ese sentido coinciden el PA y el PH (*ie* el de Adán). Queda en pie, con todo, que la tensión "dualista" responde al estado connatural del hombre actual, y eso es lo que quiere indicar el texto de DM 16,2,c, citado por Hoye en este punto⁹.

b) que la tensión "dualista", en el sentido empleado por Hoye, *relativice* la noción de mal moral es, por lo menos, ambiguo. En efecto, ¿cómo concluir sin más de ello que el hombre elige el mal *objetivo* mientras *subjetivamente* apunta siempre a algo bueno (p.224)? Si esto vale para la distinción razón (objetiva) - sensibilidad (subjetiva), tomadas separadamente, no vale en cambio para el *acto moral* que precisamente *une ambas cosas*: acto interno (voluntas-ratio) y acto externo (sensibilitas). Ahí se juega la *elección libre* del hombre, *ie* no sólo *lo que elige* sino *lo que él quiere elegir* y, en tal sentido, también su *intención moral*¹⁰. Esto se verá mejor en el párrafo siguiente.

2) El PH como "aversio" y "excessus"

También en este punto el autor acierta al decir que se debe pensar el PH en la línea del *modo* (o medida: *inwiefern*) si se quiere alcanzar su especificidad propia. Captar bien su significado impone

9 Cf p.224, nota 104. De ahí la importancia decisiva de la *superbia*, madre y origen de los pecados *capitales*, por ser matriz de todo pecado. TA lo destaca, dentro de la arquitectura de la QD DM, en las cuestiones 8 y 9.

10 El lenguaje de Hoye es aquí impreciso al máximo: ¿cómo decir que el peccador elige el mal mientras elige algo bueno (das Böse wählt, gerade indem er etwas Gutes wählt?, p.225)? En la p.222, citando a TA (DM q.XVI,a.3,ad 13mmm), dice más bien que el demonio "*aspiciens ad bonum eligit malum*", retomado en la p.224: "*Die Fähigkeit, das objektive 'malum' zu wählen, setzt voraus, dass man es gleichzeitig auch als etwas subjektiv Gutes zu betrachten vermag*". Ahora bien, es claro que mirar no es elegir. Lo que hace TA es tratar de distinguir en el seno de *una misma elección*, mala pues se trata del pecado, *dos aspectos* que corresponden a dos facultades y a dos formalidades (intellectus-voluntas, por una parte, y por otra, "genus naturae" y "genus moris").

adentrarse, aquí sobre todo, en el tenor exacto de la distinción *ordo-species-modus*. Seguiremos a continuación ese mismo orden, en sí primordial y que responde, además, a la exposición de Hoye.

a) *el ordo*

Al comenzar a desarrollar el proceso psicológico del pecado según TA, Hoye se refiere ante todo al desorden introducido por el pecado con relación a la regla. Dada la constitución “dual” del hombre puede darse al respecto una *doble aprehensión* y por lo mismo una doble discordia (o desorden): cuando la sensibilidad no se deja regir por la *razón* y cuando ésta no se somete a la *ley de Dios*. Sobre esa base Hoye —y también TA según su interpretación— distingue entre el acto, en sí bueno, y el desorden del acto (*deformitas actus*), en sí malo (p.227)¹¹. Conclusión: el pecado es “nicht eine pura privatio”, como todo otro tipo de mal, sino un “actus debito ordine privatus”. Y añade: lo que le falta al pecado es, hablando con precisión, nada más que el *uso de la regla debida*.

En ese párrafo, verdaderamente esencial, todo es tan importante como confuso. Se proponen para clarificarlo las siguientes observaciones:

— es claro que el *acto* (*deforme*) no es lo mismo que la *deformitas* (*pura privatio*)

— es claro también que el *acto en sí* (consideración trascendental) no es lo mismo que el *acto deforme* que es el pecado

— pero esto no significa que el *acto deforme* *ie* el pecado sea lo mismo que una *pura privatio*. Lo que TA quiere precisamente distinguir es el *acto deformitati substratum* (en eso consiste el pecado) de la *pura deformitas* (cf DM a.2,a.2 citado en la nota 119 de la p.227), y no, como Hoye insinúa en su explicación, entre el acto, en sí bueno y positivo, y su desorden *ie* la *deformitas* (*actus*), mala y negativa¹².

El esfuerzo de TA no consiste en *yuxtaponer* un acto (bueno) y un desorden (*pura privatio*), sino al contrario en *unir* en el *actus deformis* los dos aspectos dándole así al pecado su propia especi-

11 En la p.227, notas 117 y ss el autor cita los siguientes textos de DM: q.4,a.2, ad 3m; q.XIV,a.1,c; q.II,a.4,c; a.2,c; q.1,a.3,ad 13m,ad 6m.

12 En la p.227 Hoye dice textualmente: “Thomas unterscheidet demgemäss zwischen den “actus” selbst und dessen Ungeordnetheit, d.h. der “deformitas actus”. . . (sigue la cita de DM q.2,a.2,c). Sünde ist demnach nicht eine “pura privatio”, wie jene andere Art von “malum”, sondern ein “actus debito ordine privatus”. Was fehlt bei einer Sünde, ist genaugenommen nichts mehr als die Anwendung der zutreffenden Regel”. TA dice claramente en el texto que el pecado es el “actus deformis” y no, como lo quiere Hoye, la “deformitas actus” que, en cuanto distinta del acto, es “pura privatio”.

ficidad: el *defectus* como distinto de la “pura deformitas”¹³.

Al no haber bien percibido esos matices Hoye incurrió en las observaciones sobre el PA que ya hemos debido criticar. Importa aquí reiterar y precisarlas:

– traduce el pecado como la privación de una pura posibilidad a la que se renuncia (p.228), prefiriendo lo subjetivamente bueno a lo objetivamente bueno y querido por Dios. Es decir, el pecado es así reducido a la posibilidad o *deformitas* confundida con el *defectus*.

– no distingue entre la *deformitas prae-intellecta* (lógicamente anterior al pecado y como tal puramente negativa) y la *deformitas in peccato* que corresponde al *malum actus* y no puede ser nunca considerado como bueno porque es algo *indebido*. Es el *defectus*.

– tampoco distingue, como consecuencia, entre el *debitum* (donde se juega el defecto propio al desorden: *actus deformis*) y la pura *posibilidad* de una realidad ausente, sea esta el “sobrenatural” (ángel, hombre) o el mero “*ordo rationis*” (hombre). ¿De dónde, si no, concluye Hoye que el hombre *no siente* ninguna *disminución* de su personalidad¹⁴, así como el ángel caído *no siente* nada por haber perdido el don sobrenatural? (p.229).

Nada extraño es entonces que, a la sombra de tales interrogantes, la distinción entre pecado *objetivo* y *subjetivo*, continuamente presente en el texto y en el interés de Hoye, adquiera una ambigüedad creciente a tal punto que, al ver en ella la conclusión de todo su estudio, el desconcierto del lector llegue a su culminación.

b) la *species*

En este párrafo el autor relaciona fundamentalmente tres cosas en el PH:

- el *bien* que el hombre siempre desea
- el *bien menor* (nicht das objective Bessere) en la situación concreta

¹³ Hoye cita dos importantes formulaciones de la *Summa* que van enteramente en el sentido que nosotros indicamos: el mal moral es propiamente “quoddam bonum adiunctum privationi alterius boni” (I,q.48,a.1,ad 2m) p.228; el mal moral se funda en “bonum aliquod cum absentia alterius boni” (p.299). El texto de DM q.I,a.3,ad 13m es capital: “Defectus qui praeintelligitur in voluntate ante peccatum non est culpa neque poena, sed negatio pura; sed accipit rationem culpae ex hoc ipso quod cum tali negatione se applicat ad opus. Ex ipsa enim applicatione ad opus fit debitum illud bonum quo caret, scilicet attendere actu ad regulam rationis et legis divinae”.

¹⁴ Cf los textos de Hoye en p.229, nota 127: DM q.XVI,a.6,ad 12m,q.II,a.11,c. ¿Es posible disminuir, por no decir extenuar, el sentido de la “*inclinatio sive habitus ad gratiam*” de semejante manera? ¿Qué significa entonces el “*status naturae corruptae*”?

- el *bonum apparens motivum* que lo mueve.

Estos tres aspectos conforman una unidad a la que se agrega, al parecer, el elemento privativo: la *absentia debiti motivi* (p.229). Pero como esta "absentia" tampoco es en sí algo malo, por ser "pura privatio", tampoco puede impedir que "der Vollzug der Sünde (sea) mithin ein Vollzug der Liebe zu Gott" (p.230)¹⁵.

En esta perspectiva la diferencia entre moral e inmoral no consiste:

- en decir *sí o no a Dios* pues todos lo aman (!?)
- en distinguir entre buscar la *felicidad natural* (felicitas) o *sobrenatural* (beatitudo)
- en oponerse o no a la *voluntad de Dios* (gegen den Willen Gottes: p.230),

sino que, gracias a la distinción entre la *formalitas* y la *materialitas* del objeto querido (Gewollten),

- el pecado debe entenderse como la elección de un bien menor (nicht die objektiv bessere: p. 231), pero hecha *por voluntad de Dios*. Hay, pues, en el pecado, conformidad *formal* –la esencial– con la voluntad divina, y sólo disconformidad *material* en la medida que se desea, no el mal, sino un bien menor del que Dios quiere: "minus bonum magis amat" (p.231). ¿Cómo extrañarse entonces que, según Hoye, la intención o aspecto subjetivo del pecado sea buena y positiva mientras objetivamente se elige el *malum* (sic!?).

Se llega así a la última cuestión: ¿cómo es posible afirmar la unión de una formalidad positiva y una materialidad negativa, ie cómo aquello que la razón juzga malo se hace bien aparente?¹⁶:

Ante todo, la respuesta de Hoye, intérprete de TA: porque el hombre, queriendo directamente lo bueno, causa indirectamente lo malo (el desorden). *Causalidad indirecta* y "*praeter intentionem*" que sólo se explica como secuela de la causalidad directa que se ejerce en la voluntad al desear *per se* un bien "conmutable" (p.232 nota 141, citando II-II,75,1,c). Como dicho bien no es otro que el "minus bonum" ya visto, el autor piensa poder afirmar tranquilamente: "onwohl das Böse nur in *akzidenteller Weise* in der Sünde vorkommt, ist destoweniger das, was *das Spezifische* der Sünde ausmacht" (p.233). TA haría, pues, consistir lo espe-

15 Todas esas afirmaciones se refieren al apetito natural y dejan al descubierto el sentido moral (o inmoral) del mismo. Es decir, falta la referencia al apetito libre donde se juega el "genus moris".

16 ¿No se trata más bien, conforme a lo dicho en la nota precedente, de la distinción entre el apetito natural, relacionado con lo óptico y lo material, y el apetito libre, relacionado con la moralidad y lo formal?

cífico del pecado en lo que es accidental y así lograría *no absolutizarlo* sin negar por eso la *responsabilidad* del pecador. ¡Entienda quien pueda! . . .

En la misma línea de nuestras observaciones precedentes se impone aquí prolongar la crítica a una exposición que, precisamente en este punto, se muestra gravemente disolvente del orden moral (el *genus moris*).

Un texto como el de DM q.2,a.4,ad 8 (más el de q.1,a.4,ad 2) que Hoye cita en las pp. 232-233 (nota 143) es adecuado para fundamentar nuestra crítica:

“in moralibus ad positionem alicuius modi vel speciei vel ordinis sequitur privatio debiti modi aut speciei aut ordinis. Et ita ex eo quod positive in actu invenitur, recipit actus speciem, sed ex privatione consequenti dicitur malus; et sicut per se convenit aquae non esse ignem, ita per se convenit tali actui et secundum suam speciem esse malum”.

Difícilmente se comprende, frente a tal texto, cómo pueda decirse que para TA lo específico del pecado se reduzca a algo accidental. ¿Qué significa entonces “per se et secundum suam speciem convenit tali actui esse malum”? Todo el *genus moris* (o *esse moris: in moralibus*, dice el texto) está ahí en juego.

Siguiendo la inspiración de semejante texto se indicará a continuación una serie de distinciones básicas que se hechan de menos en el texto de Hoye:

(a) la causalidad *per accidens* no basta para pensar la causalidad del mal moral. Falta precisamente lo más importante, la causalidad *deficiens* de la que habla con toda precisión el texto capital de DM q.1,a.3¹⁷. Distinción que se corresponde con la ya vista entre *pura privatio* y *absentia debiti*. Ambas distinciones están ausentes en la exposición de Hoye.

(b) Los textos del artículo sobre el apetito natural de Dios y la causalidad “per accidens” se refieren todos al nivel *óntico* (*genus naturae*) de la reflexión sobre el acto moral y no precisamente

17 El juego de la doble causalidad está ampliamente explicado en el texto capital de DM q.1,a.3.c. Texto largo y complicado que es imposible de citar, y menos aún, de comentar aquí. Baste citar estas frases: “Est ergo *duplex modus* quo malum *causatur* a bono. Uno modo bonum est causa mali *in quantum est deficiens*; alio modo *in quantum est per accidens*”. Y el resto del texto se complace en señalar la diferencia del juego de las dos causalidades sea en el orden natural sea en el orden moral. De todo esto no hay indicio alguno en Hoye que, por otra parte, podría haberse referido al importante estudio de P. WATTE, *Structures philosophiques du péché originel. S. Augustin, S. Thomas, Kant*, Desclée, 1974, donde habría encontrado explicaciones de gran interés. Consultar en ese sentido los textos de DM q.1,a.4,ad 1m y q.3,a.2,ad 1m.

a su nivel específicamente *moral* (genus moris o in moralibus)¹⁸. Este último impone hablar del *apetito libre* del hombre que es, concretamente, *moral o inmoral*. Y eso *per se*¹⁹.

El autor acentúa lo natural, óntico y material, descuidando lo libre, moral y formal. Ahora bien, es ahí precisamente que se juega lo *específico* del pecado y no en el nivel que, "in moralibus", es *accidental*, aunque no lo sea en otros niveles. Tal parece la perspectiva que TA traza para captar el *sentido del pecado y su gravedad*, tanto en el ángel como en el hombre. ¿Cómo entender, si no, lo que expresa una fórmula como "*appetitus perversus*" que está en la raíz del PA? (DM q.16,a.6,ad 11m; cf a.5,ad 14m et ad 5m.) (c) Así se explica el paso indebido de *minus bonum* a *no malo*, repetidas veces presente en el artículo, como también la ausencia de referencia a la distinción, capital en DM, entre *pena y privatio*, por una parte, y *malum-peccatum-culpa*, por otra²⁰.

Si nuestras observaciones son acertadas no es posible mantener en su tenor propio las fórmulas más llamativas empleadas por Hoye en relación al pecado. Al menos si uno desea ser fiel a TA. He aquí las principales:

1. el hombre que peca ejerce siempre una forma del amor de Dios. Respondo: ese amor es puro apetito natural y no se refiere para nada al pecado como tal. Se habla, pues, de ente y de creación y no de moralidad.
2. el pecado es la búsqueda de un bien menor de acuerdo a la voluntad de Dios (*ie* no es contra ella). Respondo: es la búsqueda de algo malo contra la voluntad de Dios. Por eso es "aversio" y es inmoral.
3. lo accidental del pecado es lo específico. Respondo: lo que es querido moralmente (*per se et secundum speciem*) es el *bien desordenado*. Por tanto:

18 Cf el texto de la q.II,a.4,c (citado por Hoye en p.227, nota 118 sin mayores consecuencias) donde TA distingue claramente el acto humano en cuanto acto, en cuanto ente, en cuanto acto humano y en cuanto *acto moral* (rationem boni vel mali moralis habens). Ahí se juega el *actus deformis* o pecado, que no es lo mismo que el acto, ni que la "deformitas" en sí, ni que la "deformitas actus" que es imposible separar de la consideración anterior.

19 El autor, que en la primera parte de su exposición distingue bien los dos apetitos o voluntades, natural y libre (p.217), parece luego echarlos en olvido. No hay, por otra parte, en su artículo referencias a obras históricas importantes que han visto la luz hace ya tiempo y que, sin pretender a la infalibilidad, han aclarado bien muchos de estos puntos: por ej. GILLON L.-B., *La théorie des oppositions et la théologie du péché*, Vrin, Paris, 1937, seguido por Pinckaers, S., *Le renouveau de la morale*, Casterman, Paris, 1964, pp.114-143; *Les actes humains* (Somme Théologique I-II,qq.18-21, trad. franc.) Cerf, Paris, 1966, pp.177 ss.

20 Para la distinción culpa-pena cf los aa.4 y 5 de la q.1 (especialm. a.4,ad. 6m, ad 10m); para la otra distinción, q.2,a.2,c; a.3,c et passim.

- ni el bien en sí
- ni el mal en sí (pura privatio)
- sino la unión de ambos que es *indebida*: eso es el *mal moral*, o *pecado*.

Esto dicho que, a nuestro entender, es decisivo para percibir la gravedad de la crítica que estamos practicando, queda por proceder a un último paso.

b) *el modus*

Las explicaciones que da Hoye sobre el *inwiefern* del pecado muestra a las claras lo que quieren significar ciertas expresiones antes citadas:

- TA *no absolutiza* el mal moral (p.233): se relaciona con la explicación por la causalidad *per accidens*
- TA *relativiza* el mal (p.224): por el sujeto “*dual*” que es el hombre.

En esta última parte el autor agrega que hablar del pecado como *aversio a Deo* sólo tiene sentido si se habla *metafórica o impropia-mente*. Hoye cita al respecto dos textos de TA que dicen, creemos, lo inverso de lo que él afirma (p.233):

- DM,q.2,a. 1,ad 10: el *contemptus interpretatus* significa que no hay rechazo directo de Dios *en su persona* (in se) sino *en su voluntad* por los efectos negativos que se siguen para la creatura (cf también I,60,5,5m y II-II,34,1,c, textos citados en la nota 148 de la p.233).

- *De Caritate* a.12,ad 6m: dice explícitamente que el verdadero amor de Dios (*vere amat*) es el que ama *moralmente* (ad bonum rationis) y no simplemente de acuerdo a la sensualidad. Tal es el amor “*proprie loquendo*”, contrariamente a lo que afirma Hoye²¹.

La diferencia está en que TA se refiere siempre específicamente al *genus moris* mientras Hoye siempre apunta al *genus naturae* (o al orden trascendental) de la realidad moral. Las dos ópticas, que TA no niega ni separa pero distingue claramente, aparecen prácticamente *o ignoradas o negadas* por Hoye. Es nuestra convicción. De lo contrario, resulta imposible entender las sucesivas expresiones que merecen la crítica a la que se las ha sometido en las páginas precedentes.

21 He aquí el texto citado p.234, nota 150: “Cum in homine sit duplex natura, scilicet intellectiva, quae principalior est, et sensitiva, quae minor est, ille *vere seipsum diligit* qui se amat *ad bonum rationis*: qui autem se amat ad bonum sensualitatis contra bonum rationis, magis se odit qua amat, *proprie loquendo*. . . Et secundum hoc amor *verus* sui ipsius amittitur per peccatum contrarium, sicut et amor Dei”.

Frente a ello uno no puede menos que interrogarse sobre el valor de su conclusión final: la *aversio* no es querida por el pecador sino que sólo es pecado en sentido *objetivo y no subjetivo*. A nuestro entender, lejos de ayudar a la comprensión del orden moral en general, y del pecado en particular, esta exposición oscurece toda la doctrina moral, en sí misma y en TA en especial.

III – Pecado y metafísica del Bien (del amor)

Al comienzo del artículo se planteó ya el interrogante: ¿cómo de una visión metafísica correcta puede surgir una doctrina del orden moral inaceptable? En efecto el primer párrafo del artículo de Hoye, dedicado a exponer el aspecto metafísico subyacente a su reflexión, muestra a grandes rasgos las líneas maestras del pensamiento de TA. Sin embargo, un análisis más detallado, a la luz de la crítica que acaba de realizarse, permitirá ahondar en la cuestión.

Luego de referirnos al primer párrafo de la exposición de Hoye (1), trataremos de hacer algunas precisiones al respecto (2), para mostrar en fin su relación con la doctrina del mal y del pecado así como con el conjunto de la arquitectura de DM (3). Se podrá ver entonces el interés y la actualidad de semejante doctrina (4).

1) La metafísica del Bien en Hoye, intérprete de TA

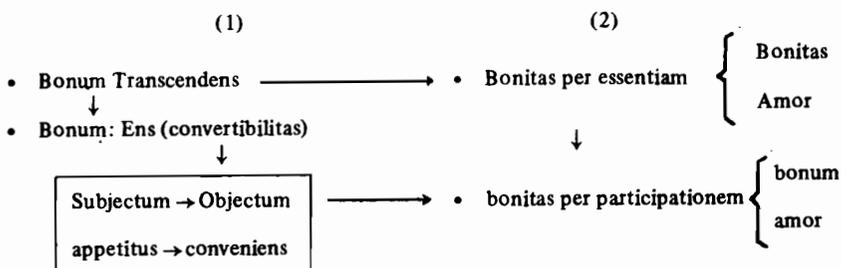
El denso primer párrafo del artículo que examinamos puede, sin ser traicionado, reducirse a *seis puntos fundamentales* ordenados a mejor comprender el axioma: *bonum est quod omnia appetunt* (citado en pp.209 y 214, al comienzo y al fin de la exposición metafísica: punto 1 y 6). He aquí el detalle:

- (1) La *convertibilidad* del ser y del bien se traduce en la *correlatividad* del sujeto (appetitus) y el objeto apetecido (conveniens, simile) (p.209). Esta trascendentalidad de bien se funda en el Bien trascendente *ie* en Dios que es la Bonitas y el Amor mismos²².
- (2) La relación entre el Creador y la creatura debe ser encarada no tanto como la que existe entre dos realidades sino más bien entre dos órdenes de la misma realidad (p.210). Se pasa así de la

22 No debe olvidarse a este respecto cómo, a los ojos de TA, la unidad de ese principio fundamental que es el Bien Trascendente implica las relaciones de causalidad eficiente, ejemplar y final, sea que se las nombre explícitamente (I,q.6,a.4,c; q.44, a.4,ad 4m) o por medio de partículas alusivas como "propter se, per quam, in Deum, ex Deo. . ." (II-II,q.27,a.4,c). Hoye tiene razón de citar estos textos sugerentes (cf pp. 209, 210, nota 21, 213 nota 43).

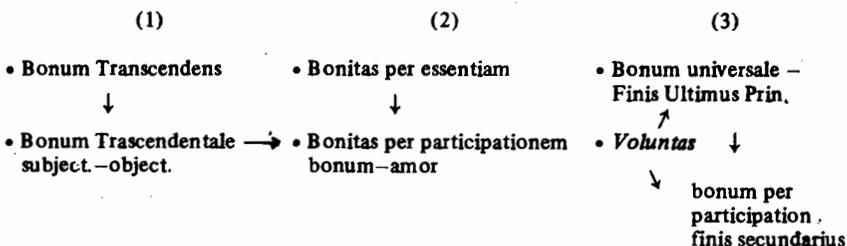
Bonitas per essentiam (o ipsa essentia bonitatis, o bonum universale) a la *bonitas per participationem* (p.211).

Uniendo (1) y (2) se tiene el siguiente esquema:



(3) La unidad entre el bien y el Amor se refleja en el mismo *sujeto humano* que, a través de la multiplicidad de sus actos tiende a reencontrar la unidad inicial (p.211).

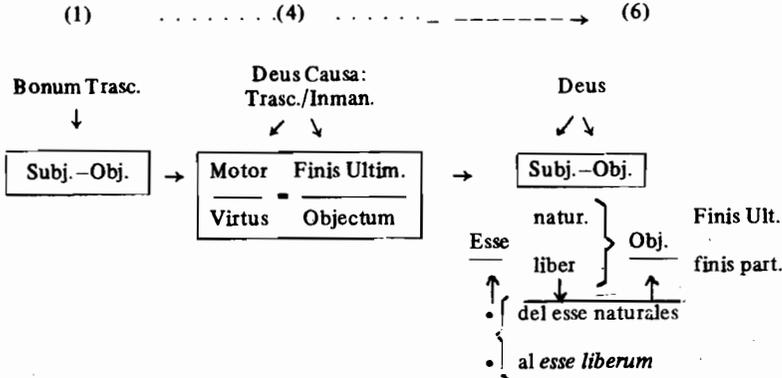
De ese modo la voluntad del hombre, a través de los *bona particularia: fines secundarii*²³ tiende al *bonum principale: finis principalis* que es su objeto principal. La voluntad se presenta así como “dinamismo de toda la persona” (p.212). Sobre todo, íntimamente unida al intelecto hasta llegar a implicarse mutuamente, constituyen ambos los dos aspectos de la misma realidad, de un mismo principio. Helo aquí gráficamente:



(4) Pero esa unidad es algo propio e interior al hombre gracias a la doble acción que opera en él la *doble moción divina*: como *motor* que otorga la virtud de querer, y como *fin último* que motiva adecuadamente a la voluntad. Es decir, la *correlatividad* del sujeto y del objeto como expresión de la trascendentalidad del bien (cf 1), se expresa aquí como *interiorización* de la trascendencia doblemente dinámica del Bien Creador en la inmanencia objetiva

23 Los textos que cita Hoye en la p.213, en especial nota 34, muestran bien cómo esta concepción de TA se refiere a toda la vida del hombre, tanto activa como contemplativa, y por lo mismo tanto a su parte intelectual como a la sensible.

se sigue que, en cada cosa, la voluntad quiere algo *naturalmente* y que ese apetito natural es el “*motus proprius naturae, quantum ad aliquid (participatus) in voluntate*” (cf. I-II,9,4,c)²⁴. Prolongando el gráfico inicial se obtiene el siguiente resultado:



Este último paso lleva evidentemente a plantearse la pregunta con que Hoye concluye su exposición metafísica, que esperamos no haber traicionado y que consideramos en líneas generales excelente: ¿cómo es posible pensar el pecado sobre ese fondo del amor natural de Dios? ¿cómo es posible rechazarlo si se lo ama naturalmente de manera tan necesaria como indestructible?

Pues bien, todo consiste precisamente en el paso del amor natural, necesario e implícito, al amor *libre, intelectual y explícito*. Este reasume la *relación* sujeto-objeto (creados) y la *reconstruye libremente* de manera nueva. Así cambia también la relación entre Dios y la creatura. Toda reflexión sobre el pecado debe explorar la novedad de dicha relación propia de la libertad²⁵. Es nuestra impresión que precisamente Hoye ha tendido, consciente o inconscientemente, a reducir la relación libre Dios-creatura a la relación natural. Al menos le ha dado tal peso en su artículo que acaba por no considerar al pecado, acto moralmente libre, sino como un accidente de la actividad del hombre (cf la causalidad *per accidens* es lo específico!). Lo que es verdad en el orden del apetito natural no lo es en el orden moral, *ie* no es suficiente para explicar su propia especificidad. Una vez más, va en ello toda la diferencia entre *genus naturae* y *genus moris*.

24 Hoye cita además (p.216.nota 62) I-II,q.10,a.1,ad 1m y DM q.6, art. único.

25 Especialmente por lo que toca el PA, donde la “*questio*” consiste precisamente en determinar cómo una *naturalidad* perfecta e impecable en su orden pudo sin embargo pecar libremente, *ie* ejercer mal su *libertad* de elección (su voluntad o apetito libre).

2) *El bien y el mal en el "De Malo" de TA*

Basta haber seguido las líneas maestras del párrafo precedente para comprender que la metafísica del bien de TA descansa en *tres grandes pilares*, gráficamente representados en la página 23 por la unión de (1)-(4)-(6):

– (1) significa la *convertibilidad* trascendental del bien y del ser a través de la *correlación* de sujeto y objeto (amante y amado): es la línea de la *speciēs*.

– (4) significa la *transinmanencia* del Dios Creador (Bonitas per essentiam) en la *correlación creada amante-amado*, expresada a través de los términos *primus motor-ultimus finis*: Dios mueve desde dentro (moción) a la voluntad creada en la doble relación de agente y fin, *ie* como *virtus* (subiecti) y como *objectum* (conueniens: adecuado). Es la línea del *ordo*.

– (6) Esta relación doble se realiza a su vez en el doble nivel de la naturaleza y la *libertad*. En esta última la creatura logra la plena realización de su ser (*esse*: bonum). Por eso mismo se replantea ahí de manera nueva la *transinmanencia de Dios* en la operatividad libre de la creatura, como *amante* y como *amado*, como *agente* y como *fin*. Y es en tal nivel que se sitúa el *planteo propiamente moral*: la *elección libre de la creatura* (hoy se diría su opción fundamental). Es la línea del *modus*.

Ahora bien, es curioso y altamente significativo constatar que la *QD De Malo* ofrece, en momentos capitales de su itinerario, elementos de reflexión que responden enteramente a esta línea de pensamiento y permiten explorar de manera más precisa y sugestiva la totalidad del orden moral y, por lo tanto, la función que en él tiene el pecado.

Por razones de espacio, bastará aquí referirse al comienzo y al fin de DM, *ie* a las *cuestiones I y 16*. Ellas coinciden en una visión de conjunto sobre el bien y el mal que, planteando la cuestión de una posible "inclusio" en la *arquitectura* de DM, responde a las características arriba indicadas. Además, ella está formulada en una serie de *categorías* que también coinciden entre ellas gracias a su carácter tripartito (por ej. *aversio-conversio-excessus, ordo-species-modus*. . .). La reiteración de ese aspecto hace surgir varios interrogantes tanto sobre el aspecto doctrinal de la obra, en particular el carácter *triangular del deseo* de la creatura (al menos del deseo pecaminoso), como sobre el aspecto *estructural* de toda la

QD. Su arquitectura, en efecto, examinada en la misma perspectiva, parece configurarse a la manera de un *tetraedro*²⁶.

En concreto, se proponen aquí los siguientes pasos que responden, en cierto modo, al orden de la exposición de Hoye:

- (1) La *doctrina* del art. 1 de la q.I: *categorías generales* que permiten pensar la relación entre el bien y el mal.
- (2) La *arquitectura* de la q.XVI: elementos para pensar el PA, con particular insistencia en el art. 3 sobre el *deseo pecaminoso* del ángel caído.
- (3) *Visión de conjunto*: examen de la ecuación *Bonitas/bonum: Malitia/malum*, teniendo como telón de fondo las diversas distinciones tripartitas empleadas por TA.
- (4) *Referencia al PH*.

(1) La q.I, art. 1

En el primer artículo de toda su QD TA se plantea la cuestión sobre el mal, (el *quid/aliquid*) a partir y por oposición al bien. Más exactamente, a partir de lo apetecible que, de acuerdo a la famosa definición de I Ethic: “*bonum est quod omnia appetunt*”, es identificado con el bien²⁷.

TA subraya inmediatamente un triple carácter de lo apetecible (= bonum):

a) “*appetibile habet rationem finis*”: explicitado enseguida por el axioma “*ordo finium est sicut ordo agentium*”, lleva a afirmar la correspondencia entre un “*primum et universale agens*” y un “*primum et universale bonum quod omnia operatur propter appetitum sui ipsius*”. Todo lo demás es del orden particular, sea ens o bonum. En tal perspectiva, el *mal* no es sino la *privación* de un bien *particular inherente* a un bien *particular*.

b) “*appetibile habet rationem boni*”: en la medida en que responde convenientemente a un determinado *apetito o inclinación*. Luego de la correspondencia entre agente y fin, la correspondencia entre sujeto y objeto conveniente. En tal perspectiva, el *mal* dice *oposición* al bien, tanto en la línea del *sujeto* como en la del *objeto*: “*nihil appeteret nec ab aliquo appeteretur*”. Los seres estarían, pues, paralizados: “*et per consequens non haberet aliquam actionem nec aliquem motum*”.

c) el *esse* verifica *maxime* la *ratio appetibilis*: de donde se sigue

26 Cf lo dicho en la nota 2. Un estudio ulterior exigiría, por supuesto, tomar en consideración los importantes trabajos que se han ocupado de DM.

27 Es de notar que el texto de DM, q.I, a.1, al citar la definición, recuerda que para Aristóteles ésta era óptima: “*optime definirunt bonum dicentes, quod bonum est quod omnia appetunt*”.

que la naturaleza apetece conservar su ser y rechaza lo que lo destruye: “*Sic ipsum esse, in quantum est appetibile, est bonum*”. En esta perspectiva, el *mal* se *opone* a aquello que es el ser (ei *quod* est esse) y, como se dice más abajo en el texto, a aquél que tiene el ser (id *cui* accidit esse)²⁸.

Las tres acepciones del bien (apetecible) están bien claramente determinadas en su triple referencia a la relación *agente-fin, sujeto-objeto*, y al *esse*. ¿Será todavía necesario marcar su correspondencia con lo anteriormente dicho?

Importa más bien subrayar a continuación cómo esa triple acepción se relaciona con la famosa distinción de Agustín: *ordo - species - modus*. Aunque sea aquí imposible mostrarlo en detalle, ella domina toda la reflexión de DM, apareciendo ya en la q.I como un elemento esencial de la arquitectura conceptual de la obra²⁹.

Como antes se indicó, el mismo Hoye cita el texto de DM q.2,a.4,ad 8 (p.232, nota 143), bien explícito al respecto, al mostrar que dicha distinción se aplica tanto en el terreno del mal en general como en el específico del mal moral. Se debe agregar que, en la misma q.I, el art.4, verdaderamente central, lo afirma sin ambages desde el comienzo. A través de la distinción *culpa-pena*, el paso de una consideración general del mal a una consideración propia de la creatura racional está enmarcado por la distinción “*ordo-species-modus*”. Además, las respuestas ad 6 y ad 10 lo expresan también claramente³⁰.

28 He aquí los acentos de las tres partes:

a) *agens-finis*:

- axioma “*agens agit propter finem*”
- todo: universal/particular (in rebus)
- acento en el “*agere propter finem*” (el “*ordo*”)
- el mal es *privatio*

b) *subiectum-obiectum*:

- in rebus
- acento en la “*actio*”
- el mal es *oppositio*

c) *esse*:

- la naturaleza
- acento en el *esse* y/o el sujeto (ei *quod* est esse/ei *cui* est esse)
- el mal es *oppositio*.

29 El texto de referencia es *De natura boni*, cc.25,26,27, citado por TA en la q.I,a.4,ob.6:a.5,sed c.2. . .

30 Cf DM, q.I,a.4,ad 6m: “*malum in communi acceptum, est corruptio naturalis modi, speciei et ordinis in communi: malum vero poenae in ipso agente: malum vero culpae, in quantum huiusmodi, in ipsa actione*” (la distinción *culpa-pena*, objeto central del art.4, como dice la respuesta ad 10m: “*non est mali communiter accepti, sed mali secundum quod in rationali creatura invenitur*”). Sería interesante relacionar esta división tripartita con los “*Moments sur la question du mal*” analizados por Y. LABBE en la RSPT,1981,387-416.

A partir de ello pocas dudas pueden haber de que la relación de esas dos tríadas guarde estrecho contacto con el orden que domina los tres primeros artículos de la q.I (el "quid" del mal - su sujeto - su causa), y también con el de las tres primeras cuestiones de la QD (de malo - de peccatis - de causa peccati).

(2) *La q. XVI: su arquitectura*

Esta cuestión se centra en el estudio de la actitud libre del ángel caído, única vía por donde pudo insinuarse en él el mal moral. Para fundamentar su reflexión TA pone en juego una serie de *tríadas* que se relacionan y complementan entre sí, contribuyendo a iluminar diversamente el misterio del PA.

Así, pues, se citarán primero sumariamente las diversas distinciones tripartitas para abocarse luego al análisis del deseo pecaminoso del ángel tal como lo expone el art.3 donde TA, como varios autores lo han percibido, expone de manera tan densa como sintética lo más profundo de su pensamiento. Al hacerlo él manifiesta quizás, al final de su carrera, lo que podría considerarse como una reinterpretación de su doctrina sobre la causalidad³¹.

(a) *Las "tríadas" del mal moral*

Siguiendo un orden de lo más a lo menos explícito éstas parecen ser las principales:

a) más explícitamente:

- ordo - species - modus (aa.2-3)
- aversio - conversio - excessus (aa.2-3)
- alius (tertium quid) - objectum - subjectum (aa.2-3)

b) menos explícitamente: las *tres razones* de los artículos 4-5-6:

- non simul - mox - statim (temporalidad del PA) (a.4)
- ontice - moraliter - psycholigice (aa.4-5-6)
- esse (participatum) - natura - subjectum (esse) (a.3).

Estas tríadas se relacionan sin dificultad, en número y contenido, con las ya encontradas en la q.I:

- causa - quid - subiectum (qq.1-2-3)
- agens/finis - subiectum/obiectum - esse (q.I,a.1).

Este simple hecho, imposible de negar, hace muy difícil abstraerse a la impresión de que la insistencia en una formulación *tripartita* tiene mucho que ver con el *ritmo* de pensamiento empleado

31 Diversos autores han llamado ya la atención, desde diversos ángulos, sobre tal fenómeno: S. Pinckaers acerca de la QD *De spe* (cf *Le renouveau de la morale* citado nota 19); V. Heris y Manteau-Bonamy para el *De caritate* (cf H. M. Manteau-Bonamy, *La liberté de l'homme selon Thomas d'Aquin* (la datation de la QD De Malo), en Archives HLDMA, 1980, pp. 7-34.

por TA al subrayar precisamente el carácter *triangular* del deseo (pecaminoso) del ángel caído. Es lo que mostrará mejor la exposición del art.3.

(b) *El deseo del ángel caído*

He aquí, ante todo, el tenor del texto cuyo sentido se trata de penetrar:

“Fuit ergo primum peccatum diaboli in hoc quod ad consequendum supernaturalem beatitudinem, quae in plena Dei visione consistit, non se erexit *in Deum*, tanquam finalem perfectionem *ex eius gratia* desiderans cum angelis sanctis; sed eam consequi voluit per virtutem suae naturae; non tamen sine *Deo in naturam operante*, sed sine Deo gratiam conferente”.

Texto denso y difícil, su apreciación correcta depende de la visión conjunta de los artículos 2 y 3. Es lo que se tratará de exponer a continuación dentro de los límites que el presente artículo tolera.

Para hacer más llevadera la tarea del lector se propondrá primero el contenido del art.3, cuya parte esencial acaba de citarse, para indicar luego las conexiones con el art.2 que acaba de iluminar la doctrina de TA sobre el PA.

(1) *El deseo pecaminoso como discordia entre dos amores (del Creador y de la creatura).*

El art.3 fija lo más claramente posible el núcleo central de PA como oposición entre *soberbia* y *caridad*: es el tema de la *discordia* entre el ángel caído y la regla de la sabiduría divina. Para ello es necesario esforzarse por captar, de acuerdo al mismo título del artículo, cómo TA concibe el pecado *ie* el apetito pecaminoso del ángel (*peccando appetierit*).

La respuesta esencial está dada en el texto arriba citado que demanda aquí un trabajo de comprensión más profunda. Se propondrá la hipótesis interpretativa que, supuesta una detallada exégesis imposible de exponer ahora, parece la más plausible³².

TA piensa el pecado angélico articulando tres aspectos claramente perceptibles en una fórmula única y vigorosa. Así la entendemos:

³² El desarrollo será objeto de un estudio que esperamos poder publicar en un futuro no muy lejano.

	<i>NON</i>	----->	<i>SIC</i>
Appetitus	{ <i>in visionem plenam</i>		<i>in visionem plenam</i>
	{ (in/ad Deum)		
	{ <i>sibi ut supernaturalis</i>		<i>sibi ut naturales</i>
	{ ut <i>se erigens</i>		ut <i>custodiens</i>
	{ <i>ex gratia</i>		<i>per virtutem naturalem</i>
	(a Deo collata)		

Dos columnas opuestas que sintetizan lo que el ángel caído deseó (*sic*) y no deseó (*non*) en el momento de pecar. Su rechazo de la *regla*, oposición contraria por donde entra el desorden (*ordo*) en su esfera connatural, no es pensable sin el recurso a los otros dos aspectos (*species-modus*) que llevan en sí los gérmenes de la contradicción. Aquí se lo percibe bien en concreto.

Conviene empezar por lo *negativo*: ¿qué no quiso el ángel caído? La proposición divina del orden sobrenatural implicaba que el ángel, que debía elegirlo libremente, ordenase su deseo (o apetito) hacia una meta:

- *buena* (felicidad plena consistente en la visión de Dios): *objeto-species*
- *gratuita* (que debía ser acordada por la gracia divina, *ie* por Dios “auctor gratiae”): *ordo*
- *elevante* (que el ángel debía elevarse –*se erigens*– en su mismo ser –*esse*–, *ie* intrínsecamente para desear “lo” sobrenatural ofrecido por Dios –*bonitas/caritas*–): *modus*.

Vale decir que el deseo del ángel afectó:

- su dinamismo *final* (*in* = ad)
- sus posibilidades *eficientes* (*ex* = a)
- su perfección o *forma propria* (*in-esse* = in-haerere).

Lo que puede y debe ser analizado desde dos ángulos: el divino y el angélico. Este último nos llevará a considerar el aspecto “positivo” del deseo.

(1) *Desde Dios*: triple oposición al bien divino por parte del ángel:

a) en la línea de la causa *eficiente*: porque se desea conseguir la perfección final pero *no por el don gratuito*.

b) en la línea de la *forma*: porque al rechazar la gracia se rechaza igualmente y sobre todo el *ser como Dios es* realmente (*aequalitas divina*), participando en la *Bonitas Dei*, *ie* en el Dios que es *Caritas*.

c) en la línea del *fin*: porque se desea la perfección final (*visio Dei*) como algo *propio* y no como propia del Dios-caritas (*ie* como sobrenatural y gratuita). En tal línea el ángel se quiere a sí mismo como fin: *propter se*.

Oposición, pues, al mundo de la gracia (*ut causa*), de la bonitas/caritas (*ut forma*), de la “visio Dei supernaturalis” (*ut finis*), que conforma el pleno sentido del *propter se* demoníaco y marcó su pecado de *soberbia*.

(2) Desde el ángel caído: hay que preguntar ahora, en sentido positivo, qué quiso realmente el demonio:

a) en la línea de la causa *eficiente*: opuso a la gracia el deseo de afirmar su propio *poder* (*virtus, potestas, praeesse*): *a se*.

b) en la línea de la *forma*: a la Bondad divina que es Caridad (esencialmente Don de sí) opuso la afirmación de lo *propio* como total adhesión al *prestigio de su ser* (la “pulchritudo”): deseo de lo “conveniens” a un *sibi* cerrado y autosuficiente en su horizonte natural que se transforma “*ipso facto*” en un *propter se*.

c) en la línea del *fin*: aspecto más delicado porque, a primera vista, parecería no haber diferencia con lo anterior en razón del *bonum perfectum* que Dios propone y el ángel desea (*species*). La hay con todo porque, así como la gracia de Dios (*causa*) afecta la forma del ser (*bonitas/caritas*), así también afecta el fin que es sobrenatural: la “visio Dei” es sobrenatural, exige que el ángel se eleve (*se erigere in finem*) hasta ella. Lo que fue rechazado por el demonio que no quiso ese *esse maius* gratuito como *propio*, y optó de hecho por un *esse minus*. El “conveniens *sibi*” del modo de querer angélico debe ser comprendido aquí en el nivel de lo que él deseaba como *propio*, como *su ser: ut suum sit, virtus propria*³³, *ie* a partir de lo que él era y sin dejar de serlo.

El cuadro inicial (Non-sic) se transforma entonces en el siguiente:

	<i>DIOS</i>		<i>DEMONIO</i>
Finis:	Visio supernaturalis (beatit. <i>in Deum</i>)	---->	Visio supernat: <i>sua/propter se</i>
Forma:	Participatio <i>in caritate Dei</i> (= <i>esse Dei</i>)	---->	Affirmatio <i>esse proprii: sibi / propter se</i>
Efficiens:	Gratia Dei <i>ut Auctoris gratiae</i> (causalitas)	---->	<i>Virtus, potestas sua: a se / propter se</i>

33 Es decir que, al pensar el sujeto del pecado, se roza necesariamente el universo de la contradicción. En este caso, contradicción entre un *esse in* que busca aumentar su perfección (*in=ad*): *esse maius et melius* (= *perfectio plena*); y, por otra parte, un *esse in* que busca mantenerse, perdurar en su ser (*in=esse*): “*sois suis naturalibus finaliter inhaerere*” (a.6, ad 3m) = *esse minus*.

Las dos columnas confluyen en la importancia central del aspecto *formal* del problema: es porque el *esse Dei* es “ratione eius essentialis” *Caritas*, como forma eminente del Amor gratuito divino (puro Don de sí en la Amistad trinitaria), que la visión de Dios es sobrenatural *felicidad* del hombre y requiere *gracia* para ser *conseguida*. La respuesta ad 15m del art.4 lo dice de manera inmejorable: “*diligere se propter Deum, in quantum est objectum supernaturalis beatitudinis et auctor gratiae, est actus caritatis*”. A semejante Dios, que es “*Caritas*”, se opone la “*superbia*” del demonio.

Para percibirlo nada mejor que insistir en la preeminencia del aspecto *formal*. Al considerarlo por parte de la *creatura* deben tenerse en cuenta las indicaciones pertinentes que TA da en este mismo art.3. Ahí se afirma que el ángel caído, aunque no pudo ni pensar ni desear la igualdad absoluta con Dios, pensó con todo su oposición a Dios en toda la complejidad de su ser (triple línea causal) de la manera siguiente:

- | | |
|-------------------------------------|------------------------------------|
| – ut natura: <i>species</i> | sibi: <i>suum</i> (3,14m) |
| – ut subiectum: <i>idem ipse</i> | sibi: <i>propter se</i> (3,11m) |
| – ut esse: <i>esse participatum</i> | sibi: <i>a se</i> (3,7m in contr.) |

Estos aspectos giran entonces en torno al propio sujeto angélico (sibi) para el cual la voluntad desea algo bueno. Así el ángel:

– es un *idem ipse*, ie un *sujeto* (o supósito) que lo distingue de todo otro sujeto (*alius*)

– se refiere también a la *species eius*, a la naturaleza que tiene y *tal como la tiene* a diferencia de una naturaleza de *grado superior*

– implica en fin la perseverancia en el *ser (esse)* con todas sus condiciones incluyendo la existencia de Dios como *ipsum esse subsistens*. Por tanto también su sujeción a Dios en ese mismo sentido.

Ese triple aspecto (subiectum - naturae gradus - esse) que concierne al ángel naturalmente considerado es querido por su voluntad: *siempre* porque es su bien (sibi) y *statim* (desde el comienzo de su creación porque corresponde a su ser en *acto*. El ángel, *conociendo su substancia* (art. 3, in c., y art.2, ad 6m et ad 10m), no podía dejar de querer espontáneamente su propio ser natural que es su “*maxime*” apetecible como dice la q.I, art.1. Por lo que es imposible que deseara la igualdad absoluta con Dios. Pero esta misma perspectiva muestra bien que la globalidad de esos tres aspectos conforma lo que TA, siguiendo la tradición bíblico-patristica, llama la *pulchritudo* con la que se encandiló el ángel caído. El art.6 en su respuesta ad 14m empleará al respecto una fórmula sugestiva: “*non retulit amorem suae naturae in Deum*”.

Fórmula que en este preciso contexto implica tres cosas: el ángel quiso libremente en oposición al don divino:

- continuar siendo él mismo sin dejar de serlo
- crecer en perfección (*esse melius: in/ad*) pero dentro de su horizonte y con sus propias condiciones (*gradus naturae*)
- permanecer “falsamente” fiel a su naturaleza propia (*fortitudinem suam a se custodiri*), lo que acaba transformándolo en el falso, *ie* el *mentiroso* por excelencia. Los textos referidos a este último aspecto (art.4,ad 23m; art.5,ad 21m; art.7,ad 2m: todos ellos en clara referencia al texto bíblico de Jo 8,44³⁴ preparan la reflexión para la temática desarrollada en los artículos siguientes de la q.16.

(2) *Visión de conjunto de los artículos 2-3*

La principal dificultad de intelección de estos dos artículos consiste ante todo en la paradójica movilidad con que TA usa las categorías que le permiten pensar el PA.

Pensar el pecado le exige, primero, pensarlo a través de las categorías de *privación* (típica de la nomenclatura del mal) y de *defecto* en un sentido débilmente *negativo*, ajeno a la esfera del mal moral (*nec culpa nec poena*). En una segunda instancia, pensar el pecado demanda pasar al sentido fuerte de *defecto* (*positivo*, si se quiere), que desemboca en la categoría clásica de *superbia*.

En el primer caso, terreno del art.2, se privilegia a la *aversio* y al *excessus*, dejando de lado la “*conversio*” en un doble sentido: a) se *acentúa* la relación del demonio a la regla (*ordo*) y a sí mismo (*modus*) y no al objeto deseado (*species*); y b) se *articula* la privación voluntaria con un defecto intelectual que la acompaña y que es negativamente “valorizado”: posibilidad de desfallecer por pura *negación*, *ie* por no atender a la regla divina que se le propone al ángel.

En el segundo caso, del que se ocupa el art.3 ya visto, entra en escena la *conversio* (relativa al objeto-species propio del deseo del ángel caído), con un triple acento:

- a) va unida al *excessus* (y al modo) presentado como parte principal de la “*aversio*”,
- b) acaba integrándose en un *movimiento global* que es calificado de *superbia*, como ya se vio,

34 La lectura de la *Lectura super Evangelium Ioannis* de TA es en este punto tan sugestiva como imprescindible. La lectio 6 del cap.8 (nn.1239-1257) muestra una estrechísima conexión entre el comentario bíblico y la cuestión disputada. Tienen los mismos temas y la misma estructura básica. Señal inequívoca de la temática que interesaba al último TA y de la manera con que la encaraba. Mostrar ese paralelismo en detalle valdría por sí solo un largo artículo.

c) se articula a una actitud del *intelecto práctico* que se corresponde con la voluntad pecaminosa en el acto libre de elección.

Este uso flexible de las categorías (peccatum = privatio + defectus(-) = defectus(+)) = superbia) se entiende mejor al percibir el esfuerzo dialéctico que TA encara en toda esta construcción propia del investigador.

Pensar el pecado como *privación* supone entrar de lleno en la *doctrina del mal*, clásicamente concebido como "privatio debiti". Toda la elaboración de nuestro autor descansa en el diverso acento puesto entre contradicción y contrariedad durante la "responsio" del art.2: primero las opone para luego hacer entrar la contradicción en el terreno de la contrariedad. Más claramente: frente a la aplicación de la *nomenclatura general* sobre el mal al problema del PA, la tarea primaria de TA es mostrar que el mal no puede entrar en el universo natural del ángel sino a través de la contrariedad (el "malum secundum quid" que encara la relación a un "tertium quid": la regla). Se excluye así lo que toca a la contradicción (el "simpliciter, in se", relativo al sujeto, y la "inclinatio", referida al objeto).

Pero en un segundo momento, al entrar más a fondo en el esfuerzo por pensar el pecado, se ve obligado, por así decirlo, a hacer entrar la contradicción en el terreno de la contrariedad. De ahí el acento puesto en el sujeto (modus) y en el objeto (species) —típicos del "simpliciter malum"— que canalizan el "excessus" y la "conversio". Gracias a este esfuerzo dialéctico TA muestra que sólo así es pensable la "aversio" como oposición a la regla, aspecto prototípico del pecado.

Podría decirse entonces que hay una tensión dialéctica donde la inicial negación de la contradicción para pensar el mal moral en el ángel, es luego negada (y superada) al ser *reasumida* en el esfuerzo supremo de reflexión sobre el carácter *privativo* del pecado.

Eso explica también, quizás, los diversos acentos en el uso de las categorías: primero más bien *negativo*, subrayando un defecto intelectual y volitivo *no-contrario* (no atender a la regla), y segundo un acento decidido en lo *cuasi "positivo"* del pecado al mostrar el mal como *oposición* al bien (cristalizado en la "superbia"), que sella en cuanto tal (= oposición) el mismo *ser* del ángel caído: el *esse* como *in-esse, in-haerere*, es decir el *status naturae corruptae*.

Quedan, pues, sumariamente indicadas las paradojas de un texto que pueden sin embargo ser superadas. Más aún, gracias a ellas es posible percibir cómo TA tenía clara conciencia de la precariedad de las categorías manejadas. El uso flexible que hace dialécticamente de ellas es quizás uno de los mejores indicios. El movi-

miento del *pensar* da razón de lo *pensado*. Y el movimiento de estos dos artículos muestra bien que TA apunta a pensar el pecado del ángel como cuasi-constitutivo de su ser. En términos más simples, apunta a pensar la posibilidad y el sentido del “*status naturae corruptae*”, fruto y permanencia al mismo tiempo de la mala elección libre, *ie* del deseo pecaminoso del ángel. Y es en esa precisa dirección que culminará igualmente toda la meditación del Aquinate en DM: el *Maligno* bíblico como *status naturae corruptae*.

Si el movimiento del pensar apunta en la dirección indicada se ve también que el *ritmo* de pensamiento, como resulta de la lectura de estos dos artículos, es un ritmo en *tres tiempos*, por así decir, que se corresponde con lo antes dicho sobre las *triadas* formuladas tanto en la q.I(art.1) como en el conjunto de la q.16 de DM. Tema que debería ser ulteriormente desarrollado pero que, creemos, basta aquí para ilustrar lo que quería mostrarse.

(3) *Visión de conjunto*

La correspondencia doctrinal del comienzo y el fin de DM pone de relieve la importancia de la articulación tripartita del pensamiento de TA sobre el mal. Su eje lingüístico son las categorías agustinianas “*ordo-species-modus*”, que se transforman y enriquecen a medida que la reflexión lo exige. Universalmente válidas para todo tipo de mal ellas exigen particular atención al ser aplicadas al mundo de la libertad creada y de su mal específico, el pecado. Es lo que muestra en detalle la q.XVI sobre el PA la cual, al insistir en el *excessus*, acentúa el *modus* y así cuanto se refiere al *sujeto* libre del deseo. En otros términos, a la libertad de una creatura, perfecta en su orden, cuyo ejercicio está marcado por la *soberbia: afirmación indebida de sí misma en cuanto excesiva*, lo que significó:

- *modus*: encerrarse en sí misma (*sibi*)
- *ordo*: rechazar la regulación superior ofrecida por Dios (*a se*)
- *species*: pretender encontrar en ello la propia realización (*suum*).

El deseo pecaminoso del ángel (el *frui* perverso de sí mismo como fin último “*propter se*”) no es pensable sino a través de ese ritmo que se resuelve en el *excessus o superbia*, la cual, en lugar de lograr la realización del sujeto (beatitud) logra su infelicidad (misericordia). Esta tampoco es pensable sino a través de las categorías de oposición, privación y defecto, *ie* a través de la combinación de la contradicción y la contrariedad en el mismo sujeto. El demonio logra así, en cierto modo, la destrucción de su propio ser (*esse*). No otra cosa es, como se dijo, el “*status naturae corruptae*” de la termi-

nología teológica que corresponde al mentiroso y criminal original del *cap.8 de San Juan*. Lejos se está, pues, de la imagen casi idílica que pinta Hoye del ángel caído, al que sólo le faltaría la realización de una potencialidad más, el sobrenatural ofrecido por Dios, sin que su rechazo parezca afectar mayormente el ser (esse) del demonio. Así como semejante pintura no es ni bíblica ni tomista, así tampoco lo es el razonamiento que conduce a semejante conclusión. En efecto, sólo por haber concebido el PA, ante todo, como una forma del amor de Dios se pudo llegar a semejante conclusión. Presentarlo como algo *positivo*, aunque sea accidental e indirectamente malo en cuanto privación, equivale a invertir los términos del problema, en sí mismo y según TA. Equivale a pensar el mal en términos de ontología general o como *genus naturae*, y no en su especificidad propia, como *genus moris*. Equivale, en síntesis, a *no pensar* el mal moral que consiste, si se nos permite glosar las fórmulas del art.5 de la q.XVI, en “*esse malum ex voluntate perseverante in malo et agente male*”. Así se caracteriza el *status naturae corruptae* del demonio que *prolonga*, sin modificación esencial, su primero y definitivo acto pecaminoso.

A partir de esta perspectiva, sólidamente presente en el DM y que demandaría un desarrollo exhaustivo aquí imposible, sería en última instancia necesario aplicar estos elementos de reflexión al caso particular del pecado humano.

(4) *Hacia el PH*

Con ese fin habría que examinar todo el contenido del DM, sin olvidar de tener bien presente la cesura que representa la q.VI donde TA tiene ocasión de pulir considerablemente su concepción de la libertad creada³⁵. A esa luz la cuestión siguiente VII, dedicada al pecado venial, ofrece una visión de conjunto renovada de la problemática elaborada en las cuestiones anteriores. También en este punto, como lo notó el mismo Hoye en su artículo (pp.217,223), se pone de manifiesto un aspecto propio del pecado humano. En efecto, los ángeles no pueden pecar venialmente. Y la razón fundamental es nuevamente aunque bajo otro ángulo que en el caso del hombre, la estructura del *sujeto* en cuestión, *ie* el carácter exclusivamente antropológico del pecado venial.

35 Cf al artículo de Manteau-Bonamy citado en la nota 31, al que habría que agregar otros estudios anteriores de no menor interés. Por ej.: FABRO C., *Orizzontalità e verticalità della libertà*, en *Angelicum*, 1971,302-354; PESCH O., *Philosophie und Theologia der Freiheit bei Thomas von Aquin in Q.D. 6 De Malo*, en *Münchener Theologische Zeitschrift*, 1962,1-25; HAYEN A., *Le péché de l'ange selon saint Thomas d'Aquin. Théologie de l'amour divin et Métaphysique de l'acte d'être*, en *Teoresi*, 1954, 83-176.

Dentro de las categorías agustinianas *ordo-species-modus*, el *modus* ocupará hasta el fin un lugar preponderante para la determinación de la cuestión en torno al mal moral. La presencia de Agustín en toda esta reflexión revela al mismo tiempo la fidelidad de TA a las grandes intuiciones metafísicas y morales del Padre de la Iglesia y la fecundidad creativa de quien ha podido elaborar esa obra maestra que es la *QD De Malo*. Que el lector haya podido intuirlo a través de estas páginas será su mejor justificación.

Eduardo Briancesco

RAZON Y PECADO

Tres cuestiones sobre el conocimiento moral*

UN CASO DE FILOSOFIA CRISTIANA

Nos proponemos examinar tres cuestiones de la serie "De Veritate", en las que Santo Tomás se ocupa de lo que hoy llamaríamos el conocimiento moral. Tratan acerca de la razón superior e inferior, la sindéresis y la conciencia¹. Según el designio teológico que estructura a estas disputas, con las que el Doctor Angélico se inició como "magister", el conocimiento operativo es contemplado como derivación de la verdad divina, ejemplar y regla de toda providencia humana.

Pero es importante destacar que esta sección, constituida por las cuestiones 15, 16 y 17, introduce en la diacronía del "De Veritate" y en su línea directriz una temática, de inspiración patrística y en especial agustiniana, ya elaborada por los maestros del siglo XIII a partir de la sistematización realizada por Pedro Lombardo en el libro segundo de sus Sentencias.

El núcleo central de este "tópos" agustiniano es una explicación alegórica del relato del Génesis sobre el pecado original, entendido como pérdida de la imagen divina en el hombre. El pecado prototípico de Adán se reproduce en todo aquél que renueva su consentimiento fatal a la seducción y deserta así de su destinación eterna².

En el "Scriptum", obra inmediatamente anterior a la que ahora nos ocupa, Santo Tomás había asumido el tema agustiniano "ad mentem Petri Lombardi", ordenándolo en torno al libre albedrío. En ese contexto, trata "de virtutibus libero arbitrio annexis": sensualidad, razón superior e inferior, sindéresis y conciencia³.

* Trabajo presentado en la X Semana Tomista de Filosofía, Buenos Aires, septiembre de 1985.

1 De Veritate, qq. 15, 16, 17. Nuestras citas proceden de la edición: Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia, iussu Leonis XIII P.M. edita. Tomus XXII Quaestiones Disputatae De Veritate, cura et studio Fratrum Praedicatorum. Roma (Santa Sabina) Editori di S. Tommaso, 1970-1976.

2 XII De Trinitate c. 12 (PL 42, 1007ss.).

3 In II Sent. d. 24 q. 2 Ed. Mandonnet, t. 2 p. 600. Cf. la enumeración presentada en De Ver. q. 15 a.5 praet.3: sensualitas, ratio inferior, ratio superior, synderesis.

En el "De Veritate", el tema del libre albedrío y el de la sensualidad pasan a la segunda parte de la serie (qq. 24 y 25), donde se estudia la derivación de la bondad divina. De manera que las cuestiones que consideramos reflejan el aspecto cognoscitivo del problema moral.

El orden de las tres cuestiones se establece según la progresión *potencia-hábito-acto*. La discusión sobre "ratio superior et inferior" determina ante todo que no se trata de potencias diversas sino de diversas funciones o actitudes de la razón humana: una distinción "per officia". Lo moral será captado aquí en su raíz, en la actitud fundamental del espíritu, tensado entre lo temporal y lo eterno.

El estudio de la *sindéresis*, en continuidad con la controversia contemporánea sobre el tema, decide entre las categorías de potencia y hábito, perfilando en el conocimiento moral el momento de los principios, que es el de la posesión habitual de los mismos, como luz interior que regula el obrar del hombre según la rectitud divina.

Por fin, el tema de la conciencia, objeto también de discusión entre los doctores del siglo XIII, nos lleva al momento singularísimo del acto moral. Es la "scientia actualis" que desciende a la complejidad de lo concreto, a través de un camino que no puede excluir totalmente la perplejidad y el error, para plasmar la verdad en acción.

La progresión *potencia-hábito-acto*, es decir, razón superior e inferior, *sindéresis*, conciencia, abarca sintéticamente todo el problema moral desde el punto de vista del conocimiento, o mejor, de la verdad, de acuerdo al designio teológico que preside la serie "De Veritate", y constituye un caso originalísimo de filosofía cristiana⁴.

La fuente agustiniana (interpretación alegórica del cap. 3 del Génesis) determina también que cada una de estas tres cuestiones culmine planteando el problema del pecado⁵ en cuanto que éste tiene su sede en la razón, es "aliquid rationis". El estudio del texto podrá revelarnos qué acentos otorga esta consideración del pecado al enfoque tomista de la moralidad a esta altura de su evolución doctrinal (1256-1259), los años del primer magisterio del Aquinate en París.

4 Cf. M.-D. Chenu: Ratio superior et inferior. Un cas de philosophie chrétienne. Rev. Sc. Phil. Theol. 29 (1940) 84-89.

5 aa. 3, 4 y 5 de la q.15; aa. 2 y 3 de la q.16; prácticamente toda la q.17, en especial aa. 2, 4 y 5.

I. EL DOBLE EMPEÑO DEL ESPIRITU

Los maestros del siglo XIII elaboraron una rica psicología de la inteligencia sobre la distinción agustiniana *ratio superior-ratio inferior*. Dos planos u órdenes del desarrollo operativo del alma están aquí caracterizados. Agustín ve en el connubio de varón y mujer (una sola carne) la figura de nuestra condición espiritual: “una mentis natura”. Por un lado: *intellectus, consilium, ratio, contemplatio aeternorum*, el alma volcada hacia las ideas divinas, modelo de toda realidad y fuente de todo saber. Por otro: *actio, exsecutio, appetitus rationalis, actio rationalis in temporalibus*, el conocimiento y uso de las cosas, el compromiso de la acción⁶. La “sapientia” es la virtud de la razón en su empeño eminente, en su intención contemplativa; designa tanto a la “visio beata” como a la filosofía, la “vita contemplativa” como la “theosebeia”. La “scientia” habilita a la razón inferior para el conocimiento de lo contingente; vincula la contemplación con la experiencia sensible, y está, por tanto, marcada de ambigüedad. Puede ofrecerse al servicio de la sabiduría, o degradarse en la entrega a lo inferior⁷. En esta función femenina del alma, atribuida a la “ratio inferior” según la alegoría genesíaca, se iniciará la tentación⁸.

La escuela franciscana habló de dos caras del alma; también lo hizo el aristotelismo árabe, que las identificaba con la “ratio theoria” y la “ratio practica” del Estagirita. Ambas líneas derivan de una fuente procliana⁹. Refiriéndose a la “virtus activa”, Avicena habla de “mores”, y Juan de la Rochelle de “prudentia”, desarrollando así el *aspecto ético* de la “scientia” agustiniana, como corresponde a la función inferior de la “ratio”, a la que está confiada la administración de lo temporal¹⁰.

Vayamos a la interpretación tomista. Ante todo, el Doctor Angélico establece que la misma facultad, “eadem potentia”, incluye la perfección intelectual, es decir, la capacidad de percibir de modo absoluto y simple la verdad, tenue participación en el modo de conocer del ángel¹¹. Esta perfección, la “acceptio veritatis”, es

6 XII De Trin. c.3 (PL 42, 999).

7 XII De Trin. c.14 (PL 42, 1009s.).

8 XII De Trin. c.12 (PL 42, 1007ss.).

9 Cf. J. Rohmer: Sur la doctrine franciscaine des deux faces de l'âme. AHDLM 2 (1927) 73-77.

10 XII De Trin. c.8 (PL 42, 1005): “illa ratio cui temporalium rerum administratio delegata est”.

11 De Ver. q.15 a.1 corp. 340ss. “. . . illud quod est superioris naturae non potest esse in inferiori natura perfecte sed secundum quandam tenuem participationem”.

inmanente a la potencia racional en el hábito natural de los primeros principios. En cuanto imperfecta, la "ratio" experimenta la necesidad itinerante del discurso "ab uno in aliud", que es su dote específicamente humana.

Santo Tomás retoma, en la huella de sus contemporáneos, la distinción *ratio superior-ratio inferior*. Se trata de distintas funciones o actitudes ("officia") originadas en la diversa relación (más bien conmensuración, regulación) del alma con las realidades que la exceden y con aquellas inferiores a ella¹². Esta distinción se hace "penes ipsas naturas" y no "secundum rationem obiecti"¹³, por eso no establece diversificación de potencias. Mirar hacia lo alto o volverse hacia lo inferior.

Pero es importante destacar que, para el Angélico, esta distinción no equivale a la de teoría y praxis, puesto que tanto en la "ratio superior" como en la "ratio inferior" se dan la contemplación y la acción: "utraque potest esse et speculativa et activa"¹⁴.

Como *ratio superior*, el espíritu apunta hacia lo alto para captar contemplativamente la verdad del universo suprahumano, pero también para modelar en él su obrar: allí reside el "exemplar operandi"¹⁵. Como *ratio inferior* se dirige a las realidades terrestres: esa inmersión del espíritu en la temporalidad¹⁶ implica tanto el conocimiento de aquellas realidades ("conspicienda per contemplationem") como el empeño concreto de la acción ("per acionem disponenda").

La acción se atribuye a la "ratio" porque el obrar humano, el movimiento libre de la voluntad, procede ("causatur", "moveretur") de una deliberación y un juicio racionales¹⁷. En esta "deliberatio de agendis", la razón superior aporta criterios acuñados en el contacto con la rectitud trascendente de la verdad divina: se tiene en cuenta lo que agrada a Dios o lo que prescribe su ley. La razón inferior proporciona los criterios humanos; se trata de una consideración moral apoyada en causas inferiores: la dignidad de nues-

12 q.15 a.2 corp. 269s., 285: habitudo, comparatio.

13 íb. ad 3.

14 q.15 a.2 ad 5 367ss.

15 q.15 a.2 corp. 270ss. Secundum enim quod ad superiores naturas respicit, sive ut earum veritatem et naturam absolute contemplant, sive ut ab eis rationem et quasi exemplar operandi accipiens superior ratio nominatur".

16 Cf. De Ver. q.10 a.4, y su exposición en: H. Aguer, La verdad del alma. Una lectura de la cuestión 10 "De Veritate". Teología XXI (1984) 103, 109.

17 q.15 a.3 corp. 96ss. "motus appetitus superioris attribuitur suae apprehensivae, scilicet rationi, quia superioris appetitus inclinatio vel in hoc vel in illud ex iudicio rationis causatur".

tra naturaleza racional, la torpeza de una acción o la injusticia que infiere a los demás¹⁸.

A este doble empeño de la razón le corresponde un papel importante en la descripción de la acción pecaminosa, descripción basada en la alegoría agustiniana sobre el relato bíblico del pecado de Adán, y tal como ésta fue retomada luego por Pedro Lombardo¹⁹. A la *ratio superior*, como instancia suprema, que mira al último fin, a las razones eternas, le corresponde la "ultima sententia de operando", el consentimiento en el acto; a la *ratio inferior* se le atribuye la aceptación del deleite, preámbulo de la acción²⁰.

Hay aquí una teoría de la acción, implícita en una descripción del pecado, que ocupa los tres artículos culminantes de la cuestión que comentamos. El drama de la pareja primordial seducida por la serpiente, se reproduce en cada hombre según esta asignación de roles: la tentación es inducida por la sensualidad, que introduce el conflicto "in spirituali coniugio nobis intimo"²¹. En cuanto *ratio inferior*, en continuidad con el deseo sensible, el alma acoge mujerilmente el pensamiento del placer y arrastra por fin la fuerza viril de la *ratio superior*, la plena lucidez de la libertad en el acto de elección, que acaba consintiendo o aprobando el mal. Santo Tomás evoca literalmente esta alegoría en varios pasajes²² y se sirve de ella para resolver un caso de exégesis agustiniana, acerca de la malicia mortal de la "delectatio morosa"²³.

Se llama así el pensamiento del placer ("interioris delectatio", "ipsa cogitata delectatio"), el mal pensamiento que mueve y cautiva al afecto, en cuanto plenamente aceptado por la razón ("ex consensu rationis superveniente"), aunque no se decida pasar a la acción para consumir el acto malo²⁴. El Doctor Angélico, al sostener la gravedad de este primer desliz en el pecado, sigue el juicio de Pedro Lombardo, la Suma Alejandrina, Alberto y Buenaventura, la "communis modernorum opinio", contra Simón de Tournai y Alain de Lille.

Encuentra aquí la incoación del pecado mortal²⁵, el primer

18 íb. 109-121.

19 Sententiae. . . Grottaferrata, Ed. Coll. S. Bonav. ad Claras Aquas, 1971 (= Spicilegium Bonaventurianum, IV) Liber II dis. 24 cap. 9-12; tomo I Pars II p. 456ss.

20 De Ver. q.15 a.3 corp. 123ss. El tema será retomado en la Summa Theologiae I-II a.74 a.5.

21 íb. a.4 praet. 7 71.

22 q.15 a.2 ad 9; a.4 ad 7 et 14.

23 XII De Trin. c.12, 18 (Pl 42, 1008).

24 De Ver. q.15 a.4 corp.

25 íb. a.4 corp. 250 "ibi peccatum mortale inchoatur".

gesto de sometimiento que acabará en el acto desordenado. Hay un lazo que une el esbozo interno del deleite y el que se consume al realizar la acción: éste impone su calidad moral al que desencadena el proceso del pecado, se encuentra en él como en su principio, y por eso ambos pertenecen al mismo género.

El final del a. 4 presenta el pecado mortal como un proceso. Una caída de la "rectitudo" a la "iniquitas", expresada en términos de seducción y esclavitud: "in peccato progreditur"²⁶. La raíz primera, la "prima subiectio" es la aceptación interior del placer, el "consensus in delectatione"²⁷. La búsqueda de un deleite más pleno ("perfectius") lleva a empeñar la elección: se prefiere el desorden. Se sigue alimentando el gusto a través de una cadena de "inordinationes" que van hundiendo más y más al alma en el pecado. Finalmente, el consentimiento en el acto exterior, cuando se expulsa de la razón la "rectitudo iustitiae". Los ejemplos de Santo Tomás aluden al pecado de fornicación, aunque el alcance de la descripción es general. Para que no quepa duda, concluye con esta sentencia: "totum est peccatum mortale"²⁸.

La división del pecado en mortal y venial, clásica en teología, entra en juego aquí según una cuidada simetría. Hay pecado mortal en la *ratio inferior*, por ejemplo, cuando se empeña el consentimiento en el pensamiento malo. La culpa grave no se reserva sólo para el compromiso superior del alma en lo que se refiere a Dios, como sucede con el pecado de infidelidad, atribuido a la *ratio superior*²⁹. Por otra parte, no siempre el acto de esta última caerá bajo el reproche de gravedad, ya que puede darse en ella un movimiento súbito que excluye la plena deliberación. Como también el consentimiento en algo que por su materia no corresponda al

26 íb a.4. corp. 235ss.

27 En el a.3 corp. 140 se dice: "per solam delectationem cum aliqua deliberatione".

28

<p>progressus in peccato (a.4 corp.)</p>	}	<p>consensus in delectatione (subiectio), prima radix; inchoatur peccatum mortale. electio actus inordinati, propter hanc delectationem perfectius consequendam. quidquid agit ad hoc ut delectationem nutriat et teneat; in plures inordinationes tendit (v. gr. turpes tactus, libidinosa oscula). consensus in opus: ratio se subicit peccato mortali per approbationem (v. gr. fornicationi).</p>	}	<p>totum est peccatum mortale</p>
--	---	---	---	---------------------------------------

29 q.15 a.5 corp. 54s.

género mortal, tratándose de objetos que sólo indirectamente ocupan a la razón superior; por ejemplo, hablar en vano³⁰.

Podemos cerrar este estudio de la cuestión 15 diciendo que la perspectiva antropológica total, abierta por la distinción agustiniana de la "ratio" que Santo Tomás reedita, sugiere considerar al pecado en cuanto atribuible a la causa cognoscitiva, en cuanto es "aliquid rationis". Se acercan así las dimensiones racional y voluntaria, cognoscitiva y afectiva del acto libre. Veremos enseguida que el estudio de la *sindéresis* y de la conciencia, al introducir la distinción *error-pecado*, permitirá contemplar el fenómeno humano de la culpa marcando la diferencia entre aquellas dimensiones, y destacando también el salto del plano cognoscitivo al afectivo, en el cual se verifica el "iudicium electionis".

II. LOS PRINCIPIOS NATURALES DEL OBRAR

Como ya indicamos anteriormente, en el "Scriptum", Santo Tomás adopta la perspectiva agustiniana de la "imago Dei" deformada por la culpa en el espíritu humano, y une el estudio de la *sindéresis* y la conciencia al de la doble actitud de la "ratio". Trata de esbozar allí una primera respuesta al problema de la libertad y la responsabilidad en el obrar del hombre.

Sindéresis y conciencia designan, respectivamente, el momento de los principios universales y el de su aplicación a la realidad concreta de los actos. Estos elementos de una teoría de la moralidad comenzaron a ser elaborados desde el siglo XI³¹, a partir de un texto de San Jerónimo³² que plantea numerosas cuestiones. Los maestros del siglo XIII supieron perfilarlas con nitidez para hacerlas objeto del debate académico.

Según la glosa jeronimiana, la *συντήρησις*, llamada también "scintilla conscientiae", aparece alineada con otras facultades del alma: la razón, el instinto de agresividad, y esa fuente del deseo llamada apetito concupiscible. No está claro si pertenece al orden cognoscitivo o si "al hacernos sentir nuestras faltas" cumple una función del registro afectivo del espíritu. Tampoco es obvia la distinción entre *sindéresis* y conciencia, menos aún si se procura referirlas a la partición agustiniana "ratio superior-ratio inferior".

Santo Tomás otorga a estos dos temas una importancia decisiva

30 q.15 a.5 corp. 62.

31 Cf. O. Lottin: *Psychologie et morale aux XIIe. et XIIIe. siècles*. Tome II, *Problèmes de morale*. Première partie. Louvain, Abbaye du Mont César; Gembloux, Duculot, 1948, p.103ss.

en el “De Veritate”, que no se repetirá en el resto de su obra. La cuestión de la normatividad en el conocimiento moral se incorpora fácilmente al proyecto teológico de una serie de disputas que estudia la comunicación de la verdad divina. Perspectivas posteriores en el pensamiento del Angélico irán relegando los problemas referidos a la *sindéresis* y a la conciencia, de tal manera que en la Suma Teológica están lejos de despertar igual grado de interés.

Los tres artículos de la cuestión 16 presentan el balance tomista sobre la cuestión de la *sindéresis*. Nuestro autor afronta las discusiones contemporáneas con una cierta perplejidad. Las posiciones en juego que él menciona son: la de Guillermo de Auxerre (la *sindéresis* es una potencia distinta de la razón y superior a ella); la de la Suma Alejandrina: es la “*ratio ut natura*”, es decir, la potencia intelectual en su ejercicio espontáneo o natural de conocer, que se distingue del ejercicio propiamente racional (“*ratio ut ratio*”); por fin la opinión de su maestro: es la razón dotada de un hábito natural³². Aparentemente, es ésta la postura adoptada por el discípulo de Alberto Magno. Decimos aparentemente, porque el texto de a. 1 deja entrever que Santo Tomás está ya persuadido de que la *sindéresis* es un hábito natural de la razón práctica. Será la posición expresada definitivamente en la Summa, en la breve consideración que allí hace de este tema. Pero en nuestro texto, respetando la tradición recibida, equipara esta solución a la de San Alberto, como si se tratara sólo de un problema de nombres: el término *sindéresis* puede designar un hábito natural semejante al de los primeros principios, o bien la potencia racional dotada de ese hábito; entre una acepción y otra no hay gran diferencia³⁴.

Esta posesión de los primeros principios operativos revela la continuidad del mundo del espíritu, la armonía impresa en él por la sabiduría divina, según el argumento dionisiano: “*finis primorum coniungens principiis secundorum*”³⁵. Lo supremo, el “cielo” del alma humana, participa imperfectamente del modo cognoscitivo de la naturaleza angélica³⁶: la captación intelectual

32 Comment. in Ezech. lib.I cap.1 (PL 25, 22).

33 De Ver. q.16 a.1 corp. 173 “. . .circa hanc quaestionem diversae inveniuntur opiniones”.

34 íb. 246ss. “Restat igitur ut hoc nomen synderesis vel nominet absolute habitum naturalem similem habitui principiorum vel nominet ipsam potentiam rationis cum tali habitu, et quodcumque horum fuerit non multum differt, quia hoc non facit dubitationem nisi circa nominis significationem”. Cf. Lottin, op, cit. p. 229ss.

35 De div. nom. c.7 (PG 3, 872 B) τὰ τέλη τῶν προτέρων συνάπτουσα ταῖς ἀρχαῖς τῶν δευτέρων.

36 De Ver. q.16 a.1 ad 2 281ss “*ratio nominat cognitionem secundum modum humanum sed per habitum naturalem trahitur ad alterius generis condicionem*”.

“subito et sine inquisitione”³⁷, tanto en el orden especulativo como en el práctico, de los principios firmes que fundan e iluminan todo el desarrollo cognoscitivo-racional³⁸.

La *synderesis* designará, pues, un hábito de los primeros principios operativos, un conocimiento siempre disponible en la estructura misma de la razón práctica, cuyo contenido son los “universalia principia iuris naturalis”.

Aparece este hábito en paralelismo inverso con la “*corruptio fomitis*”, la inclinación al mal propia de la concupiscencia. Se trata de una inclinación permanente al bien³⁹; sin embargo, Santo Tomás no sigue la opinión de Felipe el Canciller o San Buenaventura, que hacían de la *synderesis* una tendencia afectiva al bien moral (“*naturale pondus*”). Si es un principio impulsor, “*quoddam principium motivum*”⁴⁰, lo es en el orden intelectual. Esto pone de relieve el papel del elemento cognoscitivo en la génesis del acto libre.

Según la perspectiva adoptada en el “*De Veritate*”, el a. 2 cobra un especial interés. Destaca a la *synderesis* como sede privilegiada, certísima, de rectitud moral: “*in ea peccatum esse non potest*”⁴¹.

En ella, la verdad trascendente se refleja como “*rectitudo*” que permite examinar a su luz el despliegue contingente del obrar humano. Resistir al mal, vituperarlo; asentir al bien, inclinar a él. Tal es la función de estos principios, a los que corresponde la sólida permanencia de lo inmutable; de ellos, como fuente, deriva la bondad moral de nuestras acciones, su adecuación a la regla de la verdad⁴².

Esta afirmación acerca del momento ideal, “*angélico*” diríamos, del conocimiento moral, permite medir la distancia respecto de la situación concreta del juicio de conciencia, en el que puede insinuarse variadamente el error. Santo Tomás sostiene, pues, que si se puede decir que la *synderesis* falla, hay que entender que no falla en sí misma, sino en la conciencia, encargada de aplicar al caso particular el juicio universal de la *synderesis*⁴³.

37 q.16 a.1 corp. 208.

38 q.16 a.2 praet. 6 42s. “*omnis operatio practicae rationis ex synderesi initium sumit*”.

39 q.16 a.1 ad 7 et 11.

40 q.16 a.1 ad 1 269s.

41 q.16 a.2 corp. 92s.; cf. q.17 a.2 corp. 84s “*in universali iudicio synderesis errorem esse non contingit*”.

42 Santo Tomás cita Phys. A, 6 189 b 19 *τὰς δὲ ἀρχὰς αἰεὶ δεῖ μένειν* en una comparación con las “*opera naturae*”, apoyadas en la fijeza de los principios.

43 q.17 a.1 ad 1 302; cf. q.16 a.2 ad 1 “*synderesis numquam praecipitatur in universali*”.

Esta luz habitual pertenece a la naturaleza misma del alma, y no puede extinguirse. Santo Tomás le aplica la frase del Salmo 4, cita obligada para toda teoría medieval de la iluminación, y que él leía así: “¿Quién nos hará ver lo que es el bien? La luz de tu rostro, Señor, ha sido impresa en nosotros”⁴⁴. Pero en el ejercicio, “quantum ad actum”, la luz de la sindéresis queda como eclipsada, abolida, en aquellos que carecen del uso de razón⁴⁵. Y aunque en su dictamen universal nunca puede extraviarse, es posible, hablar, de alguna manera, de la extinción de esta luz en el acto concreto del pecado, cuando el juicio de la sindéresis no llega a plasmar la elección, ya sea porque el ímpetu de las pasiones se impone sobre el dominio racional, o porque éste es arrastrado (“deprimi-tur”) por la fuerza de un hábito vicioso⁴⁶. Tenemos aquí planteada la relación entre el dictamen universal de la sindéresis y el juicio del libre albedrío (“iudicium electionis”), que implica la esfera afectiva, ya que consiste en la aplicación del conocimiento al afecto en el acto particular⁴⁷.

Notemos cómo en esta cuestión 16 se halla presente el tema del pecado, que recorre y unifica la sección que venimos estudiando. Esta presencia sirve, por contraposición, para subrayar el momento ideal o indefectible del conocimiento moral. Hay una zona o nivel del alma inmune a la corrupción de la imagen divina, y que por tanto actúa gnoseológicamente como fuente del bien y reflejo de la “rectitud” que ha de plasmarse en la acción.

44 q.16 a.3 corp. 53ss.

45 q.16 a.3 corp. 57ss.

46 q.16 a.3 ad 1 78ss “...dicuntur aliqui peccatores omni lumine rationis privati quantum ad actum electionis, in qua ratio errat propter hoc quod absorbetur ab aliqua passione vel deprimatur ab aliquo habitu, ut lumen synderesis non sequatur in eligendo”. Podría hablarse, pues, de una cierta demencia en todo pecado, o también de error. En q.15 a.3 ad 2 166ss. se lee: “regimen sapientiae et scientiae quod in agendis requiritur, per peccatum depravatur, ratione cuius *omnis malus dicitur ignorans*”. Estas últimas palabras proceden de Ethic. Nic. III, 3 (1110 b 28) ἀγνοεῖ μὲν οὖν πᾶς ὁ μοχθηρὸς ἔδει πράττειν καὶ ὧν ἀρεχτέον, καὶ διὰ τὴν τοιαύτην ἀμαρτίαν ἀδικοὶ καὶ ὄλως χαροὶ γίνονται. El mismo Tomás las comenta en su Expositio de la Etica Nicomaquea: “...omnis malus operatur non quidem propter ignorantiam, sed ignorans in particulari quae bona oportet facere; et a quibus malis oporteat fugere, in quantum scilicet aestimat hoc malum sibi nunc esse faciendum, et ab hoc bono sibi nunc esse cessandum. Et propter hoc peccat, quia scilicet operatur quae non oportet. . . Ignorantia se habet ut concomitans operationem, et non sicut causa eius” In III Ethic. lectio 3 Ed. Spiazzi, n.410. Cf. De Ver. q.18 a.6 ad 1.

47 q.17 a.1 ad 4.

III. LA CONCIENCIA COMO APLICACION DEL SABER MORAL

La cuestión 17 ofrece un pequeño tratado de la conciencia que puede considerarse único en la obra del Doctor Angélico, sobre todo teniendo en cuenta que este tema quedará casi completamente desplazado en la magnífica construcción moral de la Suma Teológica.

1. La noción de conciencia

Si hablamos en sentido propio, el término conciencia debe reservarse para designar un acto de conocimiento por el cual el saber habitual desciende y se aplica a la particularidad de la acción: “applicatio cuiuscumque habitus vel cuiuscumque notitiae ad aliquem actum particularem”⁴⁸. Santo Tomás también define: “conscire dicitur quasi simul scire”⁴⁹, y habla de “scientia cum collatione” o “scientia actualis”. Con estas expresiones indica esa especie de encuentro o confrontación del orden de los principios con la fluyente esfera de los actos, en el momento de su gestación o de su posterior análisis.

Es posible una doble consideración: constatar la existencia del acto (“an actus sit vel fuerit”); es lo que llamaríamos conciencia psicológica, sea memoria del pasado o percepción simultánea del actuar mismo. O bien considerar el acto para concluir su rectitud o deformidad moral (“an actus sit rectus vel non rectus”); y aquí tenemos el significado ético de la conciencia.

Esta conciencia moral se verifica a su vez en dos formas, que corresponden respectivamente a la “via inventionis” y a la “via iudicii”. La primera ejercita el papel directivo de la razón práctica⁵⁰, el “consilium”, según el cual se dice que la conciencia instiga, induce y obliga. La segunda, el “iudicium”, presenta a la conciencia como instancia que examina la rectitud de nuestro obrar ya consumado⁵¹ al modo de una “resolutio” de las conclusiones en los principios. En este caso la conciencia remuerde y acusa, o bien defiende y excusa, según la discordancia o el acuerdo

48 q.17 a.1 corp. 221.

49 q.17 a.1 corp. 217.

50 íb. 245 “per habitum scientiae dirigimur ad aliquid faciendum vel non faciendum”; 252 “per scientiam inspicimus quid agendum sit”.

51 íb. 247 “actus postquam factus est examinatur ad habitum scientiae, an sit rectus vel non rectus”; 255 “ea quae iam facta sunt examinamus et discutimus an recta sint”.

del acto examinado con el orden de los principios. A este horizonte de la vida moral, Tomás lo llama aquí “forma scientiae”⁵², y habría que identificarlo con los “habitus rationis operativi” o perfecciones de la razón práctica. Atribuye la *sindéresis* y la *sabiduría* a la “ratio superior”, y a la “ratio inferior” la *ciencia*.

El origen de la conciencia está en el saber que ha de aplicarse a la acción; allí se descubre su raíz⁵³: se dice que ella dimana del hábito natural de la *sindéresis*⁵⁴ y a través de ésta “ex immissione divina”; también que procede de la *sabiduría* y de la *ciencia*⁵⁵. El Aquinate no ofrece aquí, empero, un ordenamiento claro de estos distintos niveles de conocimiento moral, como lo hace, simétricamente, en el caso de las virtudes intelectuales especulativas, plano en el cual, como en un “totum potentiale”, jerarquiza la *sabiduría*, el hábito del “intellectus principiorum” y la *ciencia*⁵⁶.

Según este esquema, en el orden práctico sería: *sapientia*, *syndéresis*, *scientia*. Por una parte, estos tres hábitos (“notitia syndéresis et rationis superioris et inferioris”)⁵⁷ constituyen el saber que se aplica a la valoración moral del acto singular. Pero por otra, el itinerario de la conciencia es presentado como un silogismo, también en paralelo con el discurso de la razón especulativa: “conscientia perficitur quasi quodam syllogismo particulari”⁵⁸. Entre el juicio universal de la *sindéresis* y la realidad singular del obrar, la mediación se establece a través de la adopción de una premisa particular (“assumptio alicuius particularis”), criterios aportados por la *ratio superior* o por la *ratio inferior*, que contraen el dictamen mayor de la conciencia de principios, para configurar una conciencia de situación. En este esquema del silogismo ético no se tiene en cuenta el papel que podrían desempeñar los hábitos de “*sapientia*” y “*scientia*”, cuyo significado es a la vez rico y fluctuante, mientras que la *sindéresis* constituye siempre la referencia infalible de toda valoración, como verdadero cielo del alma que

52 q.17 a.1 corp. 270ss.

53 q.17 a.1 ad 9 372 “actus ipse (conscientiae) manet in sua radice, id est in habitibus applicabilibus ad actum”.

54 q.17 a.1 ad 6 in contr. “actus proveniens ex habitu naturali ipsius syndéresis”.

55 íb. ad 4 in contr. “cum actus conscientiae procedat ex habitu sapientiae et scientiae”.

56 Cf. Summa Theol. I-IIae q.57 a.2.

57 q.17 a.2 corp. 69s.

58 íb. 77s.

abarca o impregna el doble empeño, eminente e inferior de la "ratio"⁵⁹.

2. *Dos problemas: el error, la obligación*

La cuestión de la conciencia errónea, que ya ha sido abordada al tratar de la infalibilidad de la sindéresis⁶⁰, es objeto del a. 2..

El error se filtra en el silogismo práctico de modo análogo a la defección del discurso especulativo: falsedad en la apreciación de lo que corresponde a la ley de Dios (naciones aportadas por la razón superior), o en las naciones de lo justo e injusto en los bienes humanos (criterios de la razón inferior) determinan el extravío del juicio de conciencia. Como también puede fallar en su desarrollo formal, en el "modo" de aplicación de los principios, cuando no se guarda la "formam debitam argumentandi"⁶¹, peligro de toda conclusión de un proceso deductivo⁶².

Notemos que Santo Tomás suele hablar de error en el orden práctico, moral, y de pecado en el ámbito especulativo, intercambiando dos términos que parecen equivalentes⁶³. En realidad, el juicio de conciencia es de orden meramente cognoscitivo: "consistit in pura cognitione"; el pecado supone que es violado en la acción el vínculo obligatorio de la conciencia, o bien que se empeña torcidamente el libre albedrío, el "iudicium electionis", que puede pervertirse al contacto con las circunstancias y las dificultades

59 q.16 a.1 ad 9 329ss. "synderesis neque nominat superiorem rationem neque inferiorem sed aliquid communiter se habens ad utramque. In ipso enim habitu universalium principiorum iuris continentur quaedam quae pertinent ad rationes aeternas, ut hoc quod est Deo esse oboediendum, quaedam vero quae pertinent ad rationes inferiores, utpote secundum rationem esse vivendum".

60 q.16 a.2 ad 1.

61	conscientia potest errare (q.17 a.2 corp.)	}	quia id quod applicatur in se errorem habet	}	falsitas in superiori ratione error in inferiori ratione
			ex eo quod non recte syllogizat		

62 q.17 a.2 ad 1 "conscientia dicitur esse naturale iudicatorium in quantum est conclusio quaedam ex naturali iudicatorio deducta".

63 q.17 a.2 corp. 64; Cf. q.15 a.3 corp. 143ss ". . . dicitur esse peccatum in superiori ratione vel inferiori, in quantum motus appetitivae rationi attribuitur: sed considerando actum proprium rationis, dicitur esse peccatum in superiori vel inferiori ratione quando ratio superior vel inferior in propria collatione decipitur".

afectivas que rodean a la elección singular, aun cuando la conciencia dicte con rectitud lo que ha de hacerse⁶⁴.

El problema de la obligación de conciencia (a.3: "utrum conscientia liget") carece de paralelos en la obra del Angélico, al menos tal como es aquí tratado: apenas una alusión en el *Scriptum*⁶⁵ y ningún rastro en la *Summa*. La atadura ("ligatio") de la conciencia comporta la imposición de una necesidad, que en el ámbito del espíritu y de la libertad sólo puede ser relativa, no absoluta o coactiva: se hace necesario a la voluntad volcar su elección en un sentido "ex suppositione finis", si debe conseguir determinado bien o evitar determinado mal⁶⁶. La obligación que se impone a la voluntad lleva la fuerza del "imperium regentis"; a través del conocimiento del precepto, que la conciencia manifiesta, llega al hombre, al último lugar de su espíritu, la comunicación de la verdad divina⁶⁷. En este concepto de obligación se expresa claramente la heteronomía del conocimiento moral: el hombre no es para sí mismo ley (autó-momos), ni su conciencia se resuelve en la propia inmanencia, sino que es eco o reflejo de la "rectitudo Dei"⁶⁸.

3. Un esbozo de casuística

Los temas de la conciencia errónea y de la obligación se entrecruzan suscitando otras dos cuestiones que atraen nuevamente la atención sobre el problema del pecado. El a. 4 refleja el debate contemporáneo acerca de la obligatoriedad de la conciencia errónea, y el a. 5 plantea un caso de conflicto entre la conciencia errónea y el mandato de un superior en materia no intrínsecamente mala sino, de suyo, indiferente.

Afirmar que la conciencia obliga equivale a decir que si uno no cumple lo que ella dicta, incurre en pecado, no que por seguirla,

64 q.17 a.1 ad 4 "Et ideo contingit quandoque quod iudicium liberi arbitrii pervertitur non autem iudicium conscientiae. . . Et sic aliquis errat in eligendo et non in conscientia, sed contra conscientiam facit et dicitur hoc mala conscientia facere in quantum factum iudicio scientiae non concordat".

65 In III Sent. d.39 q.3 a.3 ad 3 Ed. Mandonnet, t.2 p.1004.

66 De Ver. q.17 a.3 corp. 53ss. "secunda necessitas (sc. conditionata) voluntati imponi potest, ut scilicet necessarium sit ei hoc eligere si hoc bonum debeat consequi vel si hoc malum debeat evitare".

67 q.17 a.3 corp. 95 "constientia ligare dicitur in vi praecepti divini; íb. ad 2 121s. "... cum conscientia non liget nisi ex virtute eius quod in conscientia habetur. . .".

68 q.17 a.3 ad 1 97ss. "homo non facit sibi legem sed per actum suae cognitionis qua legem ab alio factam cognoscit ligatur ad legem implendam." Ib. ad 3 127ss. "... quamvis homo se ipso non sit superior, tamen ille de cuius praecepto scientiam habet eo superior est; et sic ex sua conscientia ligatur".

necesariamente se obre con rectitud⁶⁹. Si el dictamen de la conciencia propone algo como un precepto divino, ya sea en materia indiferente o “per se malum”, no se puede evitar el pecado si se obra contra esa conciencia en tanto ella se mantenga: esta actitud equivale a la decisión de no observar la ley de Dios. El que transgrede la voz de la conciencia incurre necesariamente en pecado⁷⁰.

La obligación de la conciencia recta es absoluta y rige siempre (“ligat simpliciter et per se”): mientras ella permanezca, si no se la sigue se incurre en pecado, y por otra parte no se puede deponer dicha conciencia sin culpa. En cambio, la obligación que impone la conciencia errónea es “secundum quid et sub condicione”, a saber: mientras se tenga esa conciencia, que, además, puede mudarse sin falta alguna. Esta obligatoriedad de la conciencia errónea tiene, en realidad, el vigor de la “rectitudo” que le atribuye quien yerra: el error consiste, precisamente, en tomar por recta la conciencia errónea⁷¹.

En la conciencia, error y pecado no se identifican. La conciencia errónea es culpable cuando “in ipso errore peccat”⁷². El error puede ocurrir “ex ignorantia facti”, y entonces no hay pecado en él; si procede en cambio “ex ignorantia iuris”, esa misma ignorancia de lo que debía conocer constituye pecado⁷³. En el “quod scire debebat” hay siempre una referencia a la verdad de la acción y a la ley de Dios.

Finalmente, Tomás compara la obligación vinculante de la conciencia (en definitiva lo es del precepto divino) con la que impone el mandato de un superior en cosas de suyo indiferentes. Se trata de una aplicación de los criterios establecidos en general a propósito de la diversa obligatoriedad de la conciencia recta y errónea.

69 q.17 a.4 corp. 117ss. “ligare conscientia dicitur quod aliquis nisi conscientiam impleat peccatum incurrit, non autem hoc modo quod aliquis implens recte faciat”.

70 íb. 129 ss. “Non videtur autem possibile quod aliquis peccatum evadat si conscientia quantumcumque errans dicitur aliquid esse praeceptum Dei, sive sit indifferens seve etiam per se malum, si contrarium tali conscientia manente agere disponat: quantum enim in se est, ex hoc ipso habet voluntatem legem Dei non observandi, unde mortaliter peccat”.

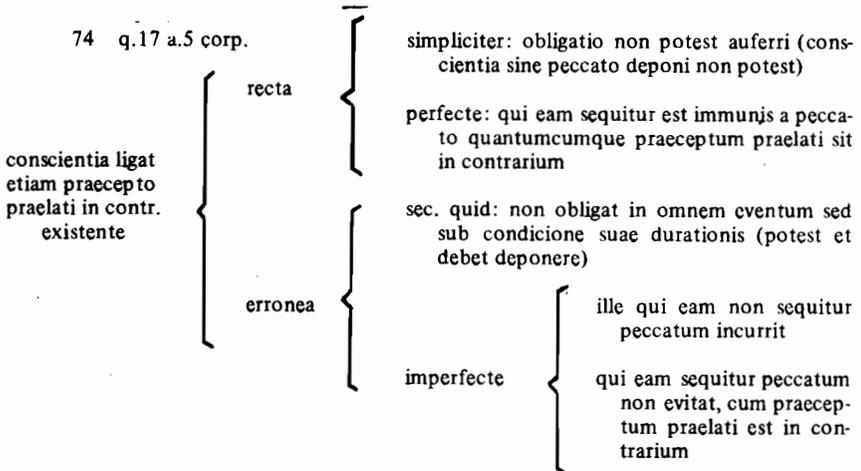
71 íb. 171ss. “Ille autem qui conscientiam erroneam habet credens eam esse rectam – alias non erraret – inhaeret conscientiae erroneae propter rectitudinem quam in ea credit, inhaeret quidem per se loquendo rectae conscientiae sed erroneae quasi per accidens, in quantum hanc conscientiam quam credit esse rectam contingit esse erroneam. Et exinde est quod per se loquendo ligatur a conscientia recta, per accidens autem ab erronea”.

72 q.17 a.3 ad 4 131ss. “. . . tunc conscientia erronea non sufficit ad absolvendum quando in ipso errore peccat, ut quando errat circa ea quae scire tenetur; si autem esset error circa ea quae quis non tenetur scire, ex conscientia sua absolvitur, sicut patet in eo qui ex ignorantia facti peccat, ut cum quis accedit ad alienam uxorem quam credit suam”.

73 q.17 a.4 ad 3 et 5.

Seguir la conciencia recta se impone aun contra el mandato del superior; la conciencia errónea, en cambio, obliga sólo condicionalmente, mientras mantenga ese error que en verdad puede y debe superar⁷⁴. Pero, además, en este último caso, la acción penetra en un cierto ámbito de perplejidad. Mientras dure esa conciencia errónea el pecado es inevitable: si obedece a su conciencia cae en culpa porque desobedece al superior; si ejecuta el mandato de éste, comete un pecado mayor porque obra contra su conciencia. Explica nuestro autor: "hoc non est inconveniens ut aliquo supposito homo peccatum evitare non possit"⁷⁵. Sólo hay un camino para romper este círculo de la perplejidad: que la conciencia vuelva a la verdad⁷⁶.

Hablar de pecado en la conciencia, decir que hay una mancha ("inquinatio") en ella, no significa que la conciencia sea sujeto de pecado. Puesto que la conciencia es un acto, y un acto cognoscitivo, cuando se dice que alguien tiene la conciencia sucia, se está afirmando que es consciente o tiene conciencia de alguna culpa⁷⁷. Del mismo modo, lo que se llama purificación de una conciencia mancillada, en la experiencia del perdón, por ejemplo, equivale a la percepción del cambio producido en la voluntad del hombre.



75 q.17 a.4 ad 8 256ss.

76 q.17 a.4 ad 8 250ss. "... ille qui habet conscientiam faciendi fornicationem non est simpliciter perplexus quia potest aliquid facere quo facto non incidet in peccatum, scilicet conscientiam erroneam deponere; sed est persplexus secundum quid, scilicet conscientia erronea manente, et hoc non est inconveniens ut aliquo supposito homo peccatum evitare non possit; sicut supposita intentione inanis gloriae, ille qui tenetur elemosynam dare peccatum evitare non potest: si enim dat ex tali intentione peccat, si vero non dat transgressor est".

77 q.17 a.1 ad 2.

No es en realidad la conciencia la que ha pasado del estado de culpa al de inocencia recobrada; ella es más bien testigo (“per conscientiam examinantem”) que constata ambos estados. La continuidad está dada porque los actos sucesivos de conciencia brotan “ex eisdem principiis”⁷⁸.

Este cuidado del Aquinate por afinar el vocabulario no es un puro juego verbal: viene a destacar el carácter cognoscitivo de la conciencia, y por tanto invita a considerar el pecado desde la perspectiva de la afectividad, como perversión del “iudicium electionis”, caracterizado como “applicatio cognitionis ad affectionem”. Es posible así que alguien falle en la elección y no en la conciencia, sino que obre contra ella, y se dice que obra con mala conciencia, en cuanto que su obrar no concuerda con el “iudicium scientiae”⁷⁹.

Al cabo de este estudio, podemos ofrecer una conclusión sobre el sentido que las tres cuestiones examinadas adquieren en el conjunto del pensamiento moral de Tomás de Aquino.

Como hemos observado, el autor desarrolla aquí los temas de la sindéresis y la conciencia con una amplitud que no se ha de reiterar, unos diez años más tarde, en la síntesis definitiva de la Suma Teológica. La inspiración agustiniano-lombardiana, y el mismo proyecto teológico ensayado en las cuestiones “De Veritate”, muestran una especial preocupación por el problema de la verdad o rectitud de la acción, verdad que ha de lograrse por una adecuación de la “ratio” a su ejemplar divino, principio *inmediato* de dicha rectitud. Hacia ese ejemplar vuelve su faz el espíritu humano en su empeño eminente (“ratio superior”), él impregna la acción concreta a través del juicio particular de la conciencia y su poder vinculante de obligación.

Estas observaciones explican también la importancia concedida al tema del pecado: se presenta de él una descripción genética: desde el inicio de la tentación hasta la consumación del mal; sobre él triunfa una zona del espíritu inmune a la corrupción histórica del hombre. El pecado, en fin, domina la consideración moral “in particulari” en las cuestiones sobre la conciencia. En suma: las cuestiones 15, 16 y 17 contemplan el obrar humano bajo el régimen de la verdad divina.

78 *ib. ad 3; cf. ad 5.*

79 *q.17 a.1 ad 4.*

80 *Cf. G. Abbà: Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di S. Tommaso d'Aquino. Roma, LAS, 1983, p. 266s.*

En esta síntesis del “De Veritate” echamos de menos un estudio de la prudencia, conocimiento operativo por antonomasia, como también la *mediación* antropológica del hábito virtuoso entre el ejemplar divino y el acto humano libre⁸⁰.

Serán precisamente estas nuevas perspectivas las que otorguen originalidad y perfección insuperable a la moral tomista en la concepción, ya madura, de la “Secunda Pars”.

APENDICE

Cuestión décimoquinta: La razón superior y la inferior

1. El intelecto y la razón, ¿son potencias diversas en el hombre?
2. ¿Son potencias diversas la razón superior y la inferior?
3. ¿Puede haber pecado en una y otra?
4. ¿Es pecado mortal el deleite interior consentido?
5. ¿Puede haber pecado venial en la razón superior?

Cuestión décimosexta: La sindéresis

1. ¿Es la sindéresis una potencia o un hábito?
2. ¿Puede pecar?
3. ¿Se extingue en algunos hombres la sindéresis?

Cuestión decimoséptima: La conciencia

1. ¿La conciencia es una potencia, un hábito o un acto?
2. ¿Puede cometer error?
3. ¿La conciencia obliga?
4. ¿Obliga la conciencia errónea?
5. La conciencia errónea, en cosas indiferentes, ¿obliga más o menos que el mandato del superior?

LA HISTORIOGRAFIA ARGENTINA Y SU RELACION CON LA HISTORIA DE LA IGLESIA

Panorama bibliográfico*

1. *La Historia Nacional y la Historia de la Iglesia*

El análisis de la bibliografía argentina contemporánea referida a la historia en su relación con la historia de la Iglesia nos exige, previamente, hacer referencia sintética al nacimiento de los estudios históricos en nuestro país ya que el trazado de ese breve esquema nos permitirá deslindar los rumbos paralelos en que se desarrolla la producción referida a la historia nacional y la relacionada a la historia religiosa y de la Iglesia. También nos permitirá, de paso, ver el momento en que la Iglesia, como institución, se ocupa de propiciar esos estudios y la actitud que en términos generales asume la inteligencia católica frente a la historia. Estaremos así en condiciones de analizar la bibliografía referida a la historia de la Iglesia escrita en nuestro país, señalar sus características, valorar sus aportes y anotar finalmente, las relaciones existentes entre la historia nacional y la historia religiosa y de la Iglesia.

La producción escrita a partir de los cronistas, desde *Ruy Díaz de Guzmán* en adelante y siguiendo por la abundante bibliografía producida por los diversos miembros de la Compañía de Jesús escritos en los siglos XVII y XVIII, en términos generales, fueron los que dieron nacimiento a la bibliografía nacional en el campo de la historia, la literatura y las ciencias. Esta producción, escrita en plena etapa de la cristiandad medieval hispánica, fruto de la élite intelectual generalmente integrada por hombres del clero, se caracteriza por un enfoque historiográfico integral, unitario, entre el quehacer temporal y la misión religiosa y pastoral de la Iglesia. No hay allí distingos o juego de dobles planos. El cronista, el historiador es allí un hombre identificado al destino de los que podríamos llamar el reino temporal, la nación, y la Iglesia, ya que la noción dominante es la de una "cristiandad" que se realiza en el tiempo. Por ello también, esa producción es a la vez la historia, en términos generales, de los hombres de la región y la historia de la Iglesia misma en sus realizaciones históricas.

* Ponencia presentada en el *Encuentro Nacional de Profesores de Historia de la Iglesia*. Buenos Aires, 4 al 7 de noviembre de 1985.

La secularización del enfoque histórico ya aparece en los escritos salidos de la pluma de los hombres de ciencia enviados por la corona Española para fijar la demarcación de límites en el territorio disputado por la corona portuguesa. Tanto por el método como por el contenido la producción, entre otras, de *Félix de Azara* (1746-1821), *Juan Francisco Aguirre* (1757-1793) y *Diego de Alvear* (1749-1830), señalan el comienzo de una producción historiográfica alejada de las preocupaciones religiosas o eclesiales para concentrarse en los aspectos exclusivamente eruditos y temporales y alejados de todo interés referido a lo religioso. Hombres católicos todos ellos, pero formados en el pensamiento iluminista fueron en cierto sentido, los introductores de esa modalidad del pensamiento en nuestro país. Esos hombres se hallaban impregnados de un claro concepto de la autonomía del pensamiento y lo traducían ocupándose en forma dominante de lo temporal o civil. Manifestaron esa posición intelectual en sus escritos llegando a ejercer un reconocido magisterio, de modo que se les puede considerar los iniciadores de esa actitud filosófica.

El iluminismo se continuó, como actitud filosófica, manteniendo su señorío sobre el inicial pensamiento argentino hasta aproximadamente 1830, según Coriolano Alberini.¹ Respondiendo a esas ideas tuvo lugar la publicación en 1815 del *Ensayo histórico civil del Paraguay, Buenos Aires y Tucumán*, de *Gregorio Funes*. En esa obra y en las producciones que le siguieron lo atingente a la Iglesia y su obra evangelizadora quedó relegado y más aun, olvidado y aun negado. Igual criterio fue aplicado por el historiador napolitano radicado en Buenos Aires *Pedro de Angelis* (1784-1859) en su valiosa obra *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata* (1836) que consta de seis volúmenes y en los cuales lo referente a la historia de la Iglesia se halla ausente. En esta colección los "documentos" relativos a la historia de la región son sólo los civiles, dando por sentado que lo religioso como tal no configuraba el quehacer de la historia. La publicación de la *Colección de de Angelis* tuvo, entre otras, la virtud de incitar a la producción de estudios históricos, los que se desarrollaron, aproximadamente, a partir de los años 1845 en adelante y se acrecentaron con la caída de Rosas en 1852. Es desde esta última fecha que la producción historiográfica argentina se bifurca en diversas escuelas metodológicas y heurísticas así como en diversas orientaciones filosóficas, siendo numerosos los cultores que en cada una de ellas se alistan.

1 Alberini, Coriolano. *La cultura filosófica en la Argentina, en Precisiones sobre la evolución del pensamiento argentino*, Círculo, 1981, pág. 51/3.

Las escuelas historiográficas representadas por *Vicente Fidel López* (1815-1903) y *Bartolomé Mitre* (1821-1906), herederas del romanticismo filosófico y seguidores del positivismo coincidieron entre otras cosas, en acentuar la existencia de una historia civil desdeñosa de la herencia hispánica y de cuanto se refiriera a la gravitación de los factores espirituales y religiosos en la vida de la sociedad. Es por ello que en los diversos volúmenes de las obras fundamentales de estos dos destacados historiadores y de otros menores que siguieron a ambos, el interés por las cuestiones religiosas, por la labor de la Iglesia, por las figuras que a ella pertenecieron, no ingresaba como objeto de estudio. La historia es, para estos dos jefes de escuela y sus seguidores, una reconstrucción del pasado y es en buena medida una interpretación pero sólo utilizaron como variables de su elaboración los elementos materiales de la cultura con renuncia a los factores espirituales o religiosos. Surge así una historia que podríamos denominar civil por llamar de una manera a toda elaboración histórica que excluya intencional o inconscientemente de la reconstrucción histórica, el factor espiritual, religioso, eclesial.

Habría que señalar que esta actitud filosófica y metodológica no implicaba negar lo religioso como realidad humana, pero la dejaba aparte por considerar que no constituía un ingrediente necesario de la reconstrucción histórica y considerar que su estudio correspondía a otra disciplina. Es por ello que estos autores no se inscriben en una concepción histórica materialista como la defendida por la concepción histórica marxista, escuela que es posterior a esos autores. Se inscriben más bien en la corriente naturalista y científicista.

Para comprender el nacimiento de la historiografía orientada al estudio de los factores religiosos de la sociedad y a la vez entender el carácter de la producción historiográfica orientada a la historia civil, hay que tener presente el cuadro de las corrientes filosóficas y culturales dominantes en la primera mitad del siglo XIX. En ese lapso hemos mencionado al iluminismo, pero es preciso anotar que él fue influido por el enciclopedismo y que ambos dieron luego origen al romanticismo y al historicismo, cuyos dos máximos exponentes fueron *Sarmiento* y *Alberdi*. Esas corrientes confluyeron, finalmente, en las diversas vertientes del positivismo y el científicismo. Todas ellas apenas se hallan mitigadas por un cierto espiritualismo ecléctico mantenido y cultivado en los sectores intelectuales en la época en que Mitre escribía su obra definitiva.

En este marco dominante de la cultura argentina la filosofía cristiana, desde la Revolución de Mayo en adelante, había perdido

vigencia, siendo reemplazada por las corrientes antes mencionadas. Esto explica que, en el campo de la historia, no se hace presente un grupo de historiadores que incorporen el elemento religioso como objeto de investigación y variable necesaria en la reconstrucción de la historia. Esta actitud ante la historia es paralela al desarrollo de los métodos científicos aplicados en el estudio de las nascentes ciencias en la Argentina, como antropología, etnología, fauna, geografía, botánica, lingüística. El historiador debía ser como los cultivadores de esas ciencias, erudito, científico y ajeno a los factores difíciles de medir como los espirituales y cuya mención tan solo identificaba con el pasado.²

Junto a ese proceso de naturaleza filosófica y metodológica hay que mencionar un proceso paralelo caracterizado por el interés despertado por la historia civil, en especial la que había dado origen a nuevas formas sociales en el país. Ese interés despertado por la historia civil, salvo rarísimas excepciones, se mostraba desdeñosa o indiferente del pasado colonial que se juzgaba a priori identificado con la Iglesia. La producción histórica elaborada a partir del *Ensayo histórico* de Gregorio Funes (1816) se inclinará hacia el estudio de la formación del estado nacional, las luchas por la independencia americana, las guerras civiles interiores y la evolución de las instituciones.

Esta orientación recibió de Juan Bautista Alberdi (1810-1884) un fuerte impulso y una orientación determinada a través de su famoso programa contenido en *Fragmento preliminar al estudio del derecho* (1837) y continuado en el credo de la generación coetánea y contemporánea de Alberdi concretado en el *Dogma socialista* (1837) en cuyas ideas se nutrió la generación que concretó la constitución de 1853 y la de la organización nacional.

Herederos en términos generales, aunque muy matizada por el espiritualismo de origen ecléctico y la reacción al positivismo que comenzaba a producirse a comienzos del siglo XX, es la escuela histórica que se inicia con José María Torres (1823-1895) en la Facultad de Filosofía de Buenos Aires y con Ricardo Levene en la Universidad de La Plata en la década de 1920.³

El conjunto de los hombres pertenecientes a las diversas corrientes historiográficas se reúnen, a partir de 1893, en la *Junta de*

2 Por la modalidad de este trabajo no profundizamos este aspecto en el que habría que destacar las escuelas filosóficas con sus respectivos enfoques y a las cuales se adscribieron nuestros historiadores.

3 Por lo expresado en la nota anterior no podemos aquí detenernos en estudiar la línea de historiadores que prepararon esa corriente espiritualista hacia el reconocimiento del fenómeno religioso como parte del quehacer del historiador. Esa investigación historiográfica nos llevaría más lejos de lo deseado en estas páginas.

Historia y Numismática convocada por obra de Mitre y Angel J. Carranza. Es en el seno de esta institución que, en 1934 y por iniciativa de Ricardo Levene se esboza allí el *Fundamento para la realización de la obra de investigación y síntesis de la historia de la Nación Argentina*, con su correspondiente plan orgánico para la realización de la misma.⁴ En el fundamento referido al “espíritu histórico y filosófico” de la obra su autor estampó este criterio: “El plan de esta obra fundamental, concebida con pensamiento histórico y filosófico a la vez, abarcará el proceso genético de la sociedad argentina desde sus orígenes y pre y protohistóricos, estudiando el desenvolvimiento de sus manifestaciones económicas, políticas, culturales, militares y religiosas, así de la nación como de las provincias y comprendiendo el significado del factor heroico de nuestra historia”.⁵

Como se observa por lo expresado la reacción en sentido desfavorable hacia una historia fundada exclusivamente en aspectos materiales estaba en marcha, si bien apenas esbozada. El plan de la obra que finalmente alcanzó a escribirse en diez volúmenes constituyó un evidente avance sobre la concepción puramente civil de la historia. Aparece allí el papel de España en la conquista y población del territorio, así como el rol protagónico de la Iglesia, y si bien lo religioso no es allí objeto de un tratamiento específico y su desempeño se diluye en los diversos trabajos que componen la obra, no cabe duda que el factor espiritual y religioso ha comenzado a ingresar como preocupación del estudioso de la historia. La parte eclesiástica se incluye, así como la labor evangelizadora de la Iglesia apareciendo como protagonista en la formación de la sociedad argentina. En cambio no se incorporará, ni en particular ni en general, el tratamiento de lo vinculado a la Iglesia y su papel en la sociedad civil, en el período que se extiende de 1810 a 1930.

En 1938 la *Junta de Historia y Numismática* se convierte en *Academia Nacional de la Historia* y si bien la mayoría de quienes la integran son herederos de una concepción de la historia en la que el fenómeno religioso en general y el de la Iglesia en particular tiene poca gravitación, debe decirse que no fue ajena ni contraria a los estudios dedicados a la Iglesia y una parte de sus integrantes han sido, desde aquella fecha a la actualidad, cultivadores esporádicos de esos estudios, salvo el *Padre Guillermo Furlong S.J.* que hizo de ella una labor predominante aunque no exclusiva,

4 Levene, Ricardo. *La cultura histórica y el sentimiento de nacionalidad*. Edit. Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1946, pág. 63.

5 *Ibidem*, pág. 64.

en tanto que más próximamente a nosotros, la producción del *Padre Cayetano Bruno S.D.B.* es exclusiva en ese campo.

En este brevísimo esquema de los lineamientos de la historiografía civil veamos cuál fue la actitud asumida por el episcopado en relación con la historia de la Iglesia y cuál el comportamiento de la intelectualidad católica en relación con la elaboración de la historia.

2. *El Episcopado y la Historia de la Iglesia*

El tema que nos preocupa debe traer al análisis, inevitablemente, al episcopado, para averiguar cuál fue su comportamiento frente al desarrollo de la historia de la Iglesia y su interés por conocer de manera científica su presencia en la formación de la sociedad argentina.

Analizando el comportamiento colectivo del episcopado a través de los documentos que hizo público observamos que hace más de setenta años tuvo lugar su primer pronunciamiento en la cuestión. Ello ocurrió en octubre de 1914 cuando promulga el decreto referente a la enseñanza religiosa en los colegios y escuelas católicas. En esa oportunidad aprueba el *Plan de Estudios de Religión* a seguirse obligatoriamente, según lo expresa textualmente, "en todos y cada uno de los colegios, institutos, escuelas, asilos, orfanatos, etc. católicos, de uno y otro sexo de nuestra provincia eclesiástica". Dicho plan abarcaba el dogma, la moral, el culto, junto con la historia sagrada y la historia de la Iglesia, además de apologética contemporánea, que incluía la fe y las ciencias naturales y la Iglesia a través de la historia.⁶

Como puede apreciarse lo sorprendente es que, junto a las verdades del dogma o de la historia sagrada, aparezca la historia de la Iglesia en cursos destinados, predominantemente, para los sectores juveniles. Obsérvese, de paso, la presencia de la apologética, pues ella, además de señalar una constante en lo que podríamos llamar el modelo evangelizador aplicado entre nosotros, otorga un carácter especial a muchos de los estudios históricos de contenido religioso. Pero es más significativo destacar que la historia de la Iglesia a que hacían mención los programas se referían a la historia de la Iglesia en la Argentina, lo cual indica un rasgo muy especial del episcopado.

La inclusión de la historia de la Iglesia en la Argentina no se trataba de un hecho fortuito ya que esa decisión debe inscribirse

6 *Revista Eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires*, XIV, pág. 3/4.

en la línea de preocupaciones históricas en la mentalidad e intereses globales de los católicos más activos y sobresalientes de esos años, producto por un lado del sentimiento de nacionalidad que comenzaba a plantearse como problemática intelectual para la fecha del Centenario y, por otro, de la seguridad con que los católicos identificaban como singularidad de la Argentina, a la nación y la fe católica, a la sociedad y la religión. Estudiar la presencia de la Iglesia así como destacar críticamente su comportamiento en los grandes sucesos históricos que dieron vida al estado nacional formaba parte no sólo de una preocupación por la historia en sí, sino también por evidenciar el itinerario de la Iglesia frente a una sociedad en vías de amplia secularización que ya tenía planteado y en plena realización ese fenómeno cultural. No se puede dejar de desconocer que, de alguna manera, la historia no dejaba de ser vista también, en último término, jugando un papel apoloético.

La iniciativa de introducir la enseñanza de la historia de la Iglesia en la Argentina fue obra del *Obispo de Entre Ríos Monseñor Abel Bazán y Bustos*, hombre que cultivaba la historia y las letras, poseía cultura artística y una cierta inclinación por la acción social.⁷ No era, sin embargo entre los once obispos firmantes del decreto sobre planes de estudios, el único capaz de comprender el rol de la historia en la formación de los cristianos, pues en igual línea se hallaba José Gregorio Romero, obispo de Salta. Pero Abel Bazán fue, entre todos, no sólo el promotor de la iniciativa, sino también el que se ocupó de atender que la enseñanza de historia eclesiástica se diera con particular dedicación a nuestro país en tal sentido, en ausencia de una obra que sirviera a los fines de la enseñanza, se abocó con apresuramiento a escribir una obra que supliera, al menos transitoriamente, esa necesidad y llenara el propósito de reunir una síntesis de lo que podríamos llamar un manual de historia de la Iglesia en la Argentina.

Es el mismo autor quien deja constancia de ese propósito en la introducción de su obra: "Fue pues, nuestra primera preocupación al elaborar aquél plan, insinuarnos ante personas competentes y de criterio, a fin de que se sirvan enriquecer la literatura eclesiás-

7 Fue Monseñor Abel Bazán y Bustos un hombre que alcanzó a unir a su acción pastoral una vocación por las artes y las letras, la acción social y la organización del apostolado. De ello dio prueba como Obispo de Entre Ríos. Fruto de su dedicación a las letras fue la fundación de la *Academia de Literatura del Colegio Pontificio*, en Roma, su participación en la fundación del diario *Los Principios*, de Córdoba y sus libros *Aromas de Oriente* (1909), *Aromas de América* (1920) y *Artes* (1919), además de su *Manual* dedicado a la historia eclesiástica. Como pastor se reunieron sus enseñanzas en *Cartas Pastorales de...*, Buenos Aires, Rosso, 1926.

tica argentina con un tratadito completo que, llenando las exigencias del programa, facilitase al mismo tiempo, la labor a maestros y discípulos”⁸. Confiesa este obispo que sus esfuerzos resultaron vanos, ya que las personas a quienes se dirigió le manifestaban excusas diversas para eludir la redacción del tratado a que él aspiraba. Ante tales pretextos y viendo que nadie llenaba el cometido de esa labor, “no trepidamos —dice— un instante en tomar la pluma y hacer nosotros lo que pudiéramos en medio de nuestras ordinarias tareas, sin preocuparnos de otra cosa más que al fin práctica de la obrita”⁹.

Sin perjuicio de las críticas y observaciones que a esa obra pueda hacerse le cabe el honor al obispo Bazán de haber escrito el primer manual destinado a la enseñanza y ser el promotor de la enseñanza de la historia de la Iglesia en las instituciones escolares católicas. Cabe advertir que el episcopado no persistió en esa propuesta de incluir la historia de la Iglesia en la reforma de los planes de enseñanza religiosa que promulgó en años posteriores, y no obstante una mayor abundancia de trabajos de esa especialidad publicados después de 1915, desapareció como asignatura. Igual cosa ocurrió, en forma casi paralela, con la inclusión de dicha enseñanza en los seminarios y casas de formación.¹⁰

Veinticuatro años después, en 1938, vuelve el episcopado a retomar, y esta vez también por obra de un hombre que antes de ocupar la dignidad episcopal y aun después, ejerció el oficio de historiador. Fue *Monseñor José Aníbal Verdaguer* (1877-1940), primer obispo de Mendoza (1934-1940) quien propuso en el seno de una reunión del episcopado, en noviembre de 1938, el dictado de una resolución referida, en términos generales, a las cuestiones históricas religiosas. Propuso Monseñor Verdaguer en síntesis: 1) Levantar en cada diócesis un inventario de los monumentos y objetos religiosos antiguos; 2) “Con el fin de fomentar el estudio de nuestra historia eclesiástica y, por consiguiente, también el conocimiento de nuestros monumentos y objetos religiosos históricos, el epis-

8 Bazán y Bustos, Abel. *Nociones de Historia Eclesiástica Argentina*, Buenos Aires, 1915, pág. 7.

9 *Ibidem*.

10 Debemos asentar aquí una distinción conceptual para que se entienda el lenguaje empleado. Desde la obra de Monseñor Bazán se ha extendido y utilizado el concepto de historia eclesiástica, al grado que la Junta creada por el episcopado se denomina *Junta de Historia Eclesiástica Argentina*. Nosotros usamos esa denominación aunque lo hacemos restrictivamente, ya que entendemos que lo eclesiástico es estrictamente una parte de la historia de la Iglesia católica. Hay una historia religiosa de la Argentina dentro de la cual la historia de la Iglesia ocuparía la proporción más considerable, y dentro de ella, lo eclesiástico como un aspecto de esa historia.

copado determina la creación de una Junta de Cultores de la historia eclesiástica Argentina. Esta Junta será dirigida por la Comisión permanente del Episcopado"; 3) El propósito que se establezca en cada diócesis un museo de arte sagrado antiguo y moderno.¹¹

La primera de esas propuestas fue llevada a cabo en buena parte por la *Comisión Nacional de Monumentos y Lugares Históricos* creada por ley 12.665 en octubre de 1940. Cabe señalar que correspondió a esta Comisión declarar, con las consiguientes garantías que ello implica, a numerosas obras de arquitectura religiosa como patrimonio histórico y nacional, introduciendo así, en el campo del arte, a lo religioso como consustanciado con el pasado argentino. La segunda propuesta dio lugar a la formación de la institución conocida con el nombre de *Junta de Historia Eclesiástica Argentina* fundada en junio de 1942.¹² La tercera, la formación de museos de arte religioso se halla aún sin cumplir, salvo raras excepciones, en la casi totalidad de las diócesis del país.

Cabe, pues, al modesto y laborioso escritor y hombre del clero que fue Monseñor José Aníbal Verdaguer el mérito de rescatar para la historia un papel en las preocupaciones de la Iglesia Argentina otorgando valor a los documentos históricos y creando una institución que tuviera por objeto el estudio y divulgación de la historia eclesiástica y religiosa.

Una observación que merece rescatarse es que la propuesta de monseñor Verdaguer coincide con el año de creación de la *Academia Nacional de la Historia*, si bien es cierto que la *Junta de Historia Eclesiástica* se creará, por causas ajenas a la voluntad del proponente, cuatro años después, el 11 de junio de 1942.¹³ La *Junta* aparece así, en lo formal, como institución dedicada a la historia y paralela a la *Academia*, con el fin de profundizar sólo la historia de la Iglesia en la Argentina.

3. Creación y labor de la Junta de Historia Eclesiástica

La *Junta de Historia Eclesiástica* como lo acabamos de mencionar inicia su etapa constitutiva en junio de 1942 por decisión del cardenal Santiago Luis Copello. La Junta se rige por los "Estatutos" aprobados por la *Comisión Permanente de Episcopado* en cuyo artículo primero se expresa que su finalidad es "estimular,

11 *Revista Eclesiástica*, 1939, to. 45, pág. 151.

12 *Archivum*, t. I, Cuad. I, 1943, pág. 5.

13 *Revista Eclesiástica*, 1942, to. 42, pág. 423.

favorecer y congregar a las personas interesadas en el conocimiento, dilucidación y divulgación de la historia eclesiástica de la República Argentina”.

Según ese “Estatuto” el arzobispo de Buenos Aires se reserva la designación del presidente de la Junta en tanto que la comisión directiva se integra con doce miembros elegidos por los socios. Desde su iniciación la Junta se constituyó con cultivadores de la historia, sean estos miembros del clero secular o regular o seculares. Con esa característica ha realizado hasta la fecha una labor constante, si bien no muy conocida, actuando como órgano de consulta del episcopado y como animadora de la divulgación de los estudios de su especialidad. Fuera de algunas jornadas o asambleas, de esporádicos cursos y ciclos de conferencias, la principal labor llevada a cabo por esta institución se encuentra en los catorce volúmenes que forman la colección de *Archivum*, su órgano de divulgación. Esa colección guarda un conjunto de valiosos trabajos referidos a los temas de historia de la Iglesia, arquitectura religiosa, biografías, iconografías, bibliografías y cuya concentración en una colección especializada le concede un carácter singular. Sin embargo debe destacarse que la producción de artículos, monografías y trabajos de largo aliento referidos a la historia eclesiástica y religiosa del país se encuentran diseminados en otras publicaciones seriadas no especializadas, en ediciones particulares, en folletos y aún en periódicos cuya recopilación bibliográfica es obra que no debe demorarse ya que por su dispersión pasa desapercibida aún a los estudiosos de esta especialidad.

Muchas han sido las causales que han impedido a la Junta desarrollar una labor más intensa, más profunda y de mayor gravitación en la cultura nacional, como era de esperarse. Una de ellas, la escasa dedicación de sus miembros, ya que si bien los que la integran son numerosos, el peso de la conducción recae en forma exclusiva sobre los que viven en la ciudad de Buenos Aires y de éstos, sólo unos pocos, constantemente renovados en sus funciones, son los que llevan la labor de administración y conducción de la Junta. Otra de no menor importancia, la carencia de recursos, es lo que ha impedido su fundamental labor, la publicación en forma regular, como estuvo planeada desde el principio, de un tomo de *Archivum* por semestre. De haberse cumplido con ese solo objetivo hoy la Junta dispondría no de catorce volúmenes como lleva publicados, sino de algo más de ochenta volúmenes especializados. Y sabemos que, la sola existencia de un órgano de divulgación especializado es de por sí un estímulo a la investigación y la seguridad para quienes se dedican a ella, de encontrar el medio de dar a conocer sus investigaciones.

Habría que mencionar también, que una parte de los historiadores que forman la Junta no han hecho de la historia religiosa y eclesiástica una tarea exclusiva, ya que por la escasa repercusión que esos trabajos obtienen, en primer lugar en los ambientes intelectuales católicos, no han encontrado estímulo para dedicar mayores esfuerzos. Agreguemos, finalmente, que esos trabajos han encontrado mayor eco en los ambientes profesionales y en los lectores de la historia.

4. *La inteligencia católica y la historia*

La escasa resonancia de la labor de los miembros de la Junta, salvo raras excepciones personales, así como de la Junta como Institución, no debe buscarse tan solo en las causales mencionadas y otras de igual cuantía que podríamos mencionar. Hay una, sin duda, de mayor relevancia, de mayor significación, que si bien no ha sido un factor fácilmente perceptible a nuestro entender, le ha correspondido desempeñar una influencia decisiva en la escasa repercusión de la labor de los historiadores en los medios eclesiásticos, seculares y regulares, y en general, en los cuadros dirigentes e intelectuales del catolicismo.

Ese desinterés por el conocimiento del pasado forma parte de un sentido general del catolicismo con respecto a lo que podríamos denominar la carencia de conciencia histórica. Esa conciencia pareció emerger en los cuadros directivos del catolicismo, en las proximidades del Centenario y de alguna manera gravitó en las preocupaciones de muchos de sus dirigentes y de quienes formaban parte de la intelectualidad. Ese clima favorable estimuló los trabajos de Abel Bazán, Verdaguer, Cabrera, Furlong. Sin embargo ese impulso inicial fue perdiendo vigor hasta desaparecer en las proximidades de la década del cincuenta. El interés y la curiosidad legítima por conocer el pasado, por preservar la memoria y rescatar las lecciones de la historia dejó de formar parte de las preocupaciones prioritarias de la intelectualidad católica.

Podríamos, al respecto, marcar las direcciones que asume esa intelectualidad, pero no es el objeto de este trabajo. Digamos tan solo, que ellas se orientaron en dos direcciones que, si bien no pueden prescindir de la historia, paradójicamente en la experiencia Argentina, la hicieron olvidar, en especial, la referida a la historia religiosa argentina. Las dos orientaciones estaban dirigidas, la primera a los planteos de la política como doctrina y como arte de aplicación y la segunda, a la filosofía. La orientación hacia la acción social, cuando los *Cursos de Cultura Católica* se creaban,

había dejado de gravitar en forma predominante como ocurriera en el período 1892 a 1920.¹⁴ Una y otra orientación, la filosófica y la política, se inician a comienzos de la década del treinta para absorber cada vez con mayor fuerza las mejores inteligencias y atraer las mayores preocupaciones de las jóvenes generaciones que entonces se incorporan al catolicismo en la labor intelectual. Tomás Casares, Octavio Pico, Faustino Legón, Octavio Derisi, Juan Sepich, Mario Amadeo, Julio Meinvielle, bastan para señalar el cultivo preeminente de esas corrientes mencionadas.¹⁵

Es significativo que por una serie de causas a las que no podemos referirnos, la intelectualidad católica argentina fue conformando un modelo no claramente definido, pero sí ciertamente bastante perceptible de país que cada vez se distancia más de sus propias raíces. Hay, es cierto, un entonado recuerdo al pasado, pero es más bien una añoranza de esa supuesta argentina católica que existiera en el ayer. Si en términos de ciencia política un número considerable de intelectuales católicos se inclinaba hacia una restauración del modelo de cristiandad, en términos de saber filosófico se orientaba hacia el conocimiento y divulgación del pensamiento católico europeo sin interesarse por conocer y revisar el pensamiento filosófico argentino. Dentro del pensamiento europeo se redescubre el tomismo y todo el esfuerzo se vuelca en instaurar esa orientación filosófica en institutos eclesiales y aun en cátedras universitarias. Podríamos marcar algunos títulos de la producción intelectual que señalan con alguna precisión esas dos esferas de atracción que cultivaron los hombres de letras de la generación posterior al treinta.

Lo que podríamos llamar la advertencia hacia esa excesiva inclinación por el conocimiento del pensamiento europeo o por la falta de sentido histórico que implicaba la añoranza o el propósito de instaurar el pasado provino, sin quererlo, de un historiador, que sin mencionar estos hechos, con su sola obra, mostraba un camino inédito no sólo a la historiografía en general, sino al pensamiento católico. Ese historiador fue *Guillermo Furlong* con su extraordinaria obra poco conocida *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata. 1536-1810* (1952) que, de alguna manera

14 Auza, Néstor Tomas. *Los católicos Argentinos. Su experiencia política y social*. Edit. Claretiana, 1984.

15 No deja de llamar la atención que los *Cursos de Cultura Católica* no dedicaran ningún curso a la formación histórica de sus participantes y por lo mismo no se impartiera una docencia vinculada a la historia de la Iglesia, salvo algunos cursos relacionados con la historia de la Iglesia europea y las grandes herejías. No estuvo presente, en cambio, la historia religiosa argentina y americana. El tema no aparece, tampoco, en las publicaciones de los Cursos. Samuel W. Medrano entre sus miembros, se dedicó a la historia, aunque no abordó la historia de la Iglesia en Argentina.

se continuará después en *Historia y bibliografía de las primeras imprentas rioplatenses* (tres volúmenes, 1953-1958).¹⁶ Pero la lección orientadora del historiador Furlong no fue suficientemente aprovechada por los intelectuales católicos, siempre propicios a mirar como referencia en filosofía, en política y en literatura el pensamiento elaborado fuera de las fronteras del país y mostrando, de paso, un candoroso desinterés por lo nacional. Es por ello también que las revistas católicas de mayor relieve como *Tribuna Universitaria* (1913-1918); *Criterio* (1928 a la fecha); *Estudios* (1911-1974); *Número* (1930-1931); *Sol y Luna* (1938-1939) no representan una expresión de las preocupaciones históricas de los escritores católicos. La preocupación por los temas de filosofía, de política, de economía en cambio, se refleja en algunas de las citadas publicaciones. Pareciera que el esfuerzo empleado, en especial después de 1934 en adelante, por difundir, exponer y divulgar el pensamiento tomista y sus aplicaciones en el campo de la política y la economía, hubiera exigido las mayores energías de los intelectuales argentinos pertenecientes al catolicismo.¹⁷

No poseemos investigaciones sobre la historia de los estudios en los seminarios del clero secular y mucho menos de las casas de formación del clero regular, de modo que no podemos precisar el rol asignado en los mismos a los estudios de historia. Las dos obras referidas a esas instituciones de enseñanza, la del Padre Juan Isern, *La formación del clero secular de Buenos Aires y la Compañía de Jesús*. (1936), que sólo llega hasta ese año, y la de Américo Tonda, *Historia del Seminario de Santa Fe* (1957) que sólo alcanza al año 1910, nada dicen de la enseñanza de la historia de la Iglesia como asignatura de los planes de estudios. Sabemos que se enseñaba, en algunos seminarios, pero referido su contenido a la historia de la Iglesia en Europa, estando ausente la historia de la Iglesia en América y Argentina. No es de extrañar cuando sabemos que aún en la Universidad Gregoriana actual los estudios de historia de la Iglesia apenas si llegan hasta la etapa de la conquista de América y en una visión muy global.

16 Un filósofo argentino, Alberto Caturelli, ha mostrado la gravitación de esa obra de Furlong en la evolución de su pensamiento hacia el interés por la filosofía que podríamos llamar Argentina, así como en el pensamiento filosófico argentino: Véase *El R.P. Guillermo Furlong (1880-1874), su contribución a la historiografía filosófica argentina*, en *Sapientia*, 1975, No. 118, pág. 293 y sig.

17 Muy parecido a lo sucedido con la historia es lo que acontece en nuestro país con las ciencias sociales y, en especial, con la sociología y dentro de ella con la sociología religiosa. No ha merecido ésta la consideración que debiera por parte de los hombres de Iglesia y en los científicos seculares, y es por ello que son tan escasos los trabajos realizados en esa ciencia con relación al fenómeno religioso.

Por las informaciones que poseemos la enseñanza de la historia eclesiástica en los seminarios existentes en la Argentina, o se la enseña en forma muy limitada y genérica llegando hasta el período de la independencia a lo sumo, o sólo se reduce a una visión panorámica de la historia del pontificado y sus luchas contra las grandes herejías. La historia de la Iglesia de América y Argentina puede decirse que ha comenzado recientemente. Podría señalarse que la inquietud por la historia de la Iglesia ha comenzado, aunque tímidamente, a partir de 1955 en que se celebra la *I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*.

Por lo que llevamos dicho se explica que la mayoría de los hombres del clero argentino, secular y regular, las religiosas y aun los miembros del episcopado carezcan de formación en orden a la historia de la Iglesia de América y Argentina. El clero regular y las religiosas, a su vez, carecen de nociones claras en torno a la historia de sus respectivas comunidades o congregaciones y ello ocurre por la sencilla razón de no disponer entre sus miembros quienes cultiven esos estudios. En ciertos casos donde disponen de abundantes estudios y algunos cultivadores del género se da el caso que no incluyen en sus casas de formación a la enseñanza de la historia de su propia orden o congregación, como ocurre con los franciscanos y los salesianos.

Esta situación conforma un clero sin suficiente conciencia histórica, no sólo con respecto a su propio país, a la historia vivida por su pueblo, sino también con respecto al papel que la Iglesia desempeñó en el destino de ese pueblo y de América. Se puede decir entonces que no posee, en las dosis suficientes, ni visión ni criterio histórico de las experiencias eclesiales, pastorales y teológicas de la Iglesia de esta región y el desconocerla vulnera su propia identidad como hombre y como sacerdote actuando en un pueblo y en una cultura determinada.¹⁸

El desinterés o incompreensión del rol de la enseñanza de la historia de la Argentina y de la Iglesia alcanza aun a nuestros días, ya que además de estar ausente de la enseñanza de muchos seminarios no forma parte de los planes de estudios de las universidades católicas. En éstas, en los pocos casos que se la enseña, está reducida a los estudiantes de la carrera de historia. Igual cosa ocurre

18 Los responsables de la educación de los eclesiásticos deberían reflexionar en torno a las consecuencias que tiene para el sacerdote y demás colaboradores eclesiales, la ausencia de una razonable formación en materia histórica, especialmente argentina y americana. Esa reflexión podría fundarse en la experiencia de formación de más de cien años en materia eclesiástica y parecería avalada por las disposiciones de *Sapientia Christiana* (Constitución Apostólica sobre las Universidades y Facultades eclesiásticas) de Juan Pablo II y las *Normas* respectivas de la Sagrada Congregación.

con la enseñanza en los Institutos Superiores, salvo que sepamos, en ciertos cursos de estudios eclesiales, de formación catequística y esto de muy reciente data. Las casas de formación de las religiosas no incluyen la enseñanza de la historia Argentina ni de la Iglesia ni tampoco la relativa a su propia congregación o comunidad.

Los factores que acabamos de mencionar y que no agotan los que podríamos incluir, explican en buena medida la "mala memoria" de los católicos tanto para la propia experiencia religiosa de la fe a la que pertenecen, como para la más amplia referida a la sociedad de la cual forman parte.¹⁹

5. Aportes Bibliográficos a la Historia de la Iglesia

Hemos expuesto de manera lineal y en forma muy breve el desarrollo de la línea fundamental de lo que hemos llamado historia civil de la Argentina para demostrar que en la elaboración de la misma se encontraba ausente el interés y el propósito de indagar el aporte, la contribución o la significación del fenómeno religioso por un lado, y el de la Iglesia católica por otro, en el proceso histórico nacional. Que una parte considerable de los historiadores que en los últimos ciento cincuenta años han contribuido a explicar y comprender la historia civil se hayan despreocupado de esa indagación no excluye que un grupo reducido de ellos se muestre propensos a introducirse en ese campo y aportado, como fruto de sus investigaciones, algunos trabajos que han dado origen al género que se ha denominado Historia de la Iglesia.

Queremos referirnos a esos estudios para demostrar que la aparición de los cultores de ese género se incorporaron al quehacer histórico en el mismo momento en que algunos hombres de Iglesia manifestaban su interés en conocer y enseñar la historia religiosa.

No haremos aquí un inventario bibliográfico -a fin de señalar el punto de partida de la elaboración histórica referida a la historia de la Iglesia, pues no es este el objeto del trabajo. Nos referiremos a las obras generales de ese género tanto para constatar una línea de producción como para demostrar que ella se desarrolló en forma paralela a los estudios de historia civil.

Dentro del género de las obras generales la primera publicada correspondió al historiador católico *Rómulo Carbia*, quien de hecho, salvo monografías menores, se iniciaba como tal con una

19 Sobre la "mala memoria" nos hemos referido en nuestra obra *Corrientes Sociales del Catolicismo Argentino*, Edit. Claretiana, 1984, Cap. I.

obra de largo aliento por la extensión de la redacción, aunque reducida en el objeto que estudiaba. Se titulaba *Historia eclesiástica del Río de la Plata* y se publicó en 1914. El primer tomo abarca el período 1536 y 1673 en tanto que el segundo se extiende de 1673 a 1810. Como se observa la obra poseía dos limitaciones, siendo la primera que concluía en 1810 y la segunda, que abarcaba el ámbito geográfico del Río de la Plata. Esa obra fue fruto de años de investigación en archivos europeos y la novedad consistía en que el autor enfocaba en forma predominante el aspecto religioso y eclesiástico del asentamiento español y criollo en estas regiones, en momentos que otros colegas, por el mismo tiempo, se ocupaban del período hispánico pero sólo interesados en los aspectos civiles, militares, geográficos o cartográficos.²⁰

Con acierto manifestaba el autor en el prólogo de su obra: "es este el primer trabajo de conjunto y completo dentro de lo relativo de las cosas humanas, que se ha hecho sobre la historia religiosa del Río de la Plata". El libro, si bien muy documentado, tiene mucho de crónica y así lo califica el autor en numerosas oportunidades. No obstante las deficiencias que se le pueden hacer, fue en el momento de publicarse y por muchos años, un libro relevante y que en lo fundamental de sus tesis conserva su vigencia.²¹ Antes de publicar esa obra, Carbia se inició en el género con un libro de carácter biográfico titulado *Monseñor León Federico Aneiros segundo arzobispo de Buenos Aires* (1905). Fue sin duda obra deficiente, pero debe atenderse a la juventud del autor que sólo tenía, cuando lo publicó, veinte años. Sin embargo han pasado ochenta y no se ha publicado otra que la supere.

Fue Carbia un historiador de grandes méritos pero a quien algunas singularidades de carácter otorgaron a su estilo y sobre todo a sus juicios un tono excesivamente tajante, duro, a veces expresado con un lenguaje poco adecuado que le creó dificultades en el medio en que se desenvolvía. Sin embargo hay que reconocerle no sólo la prioridad en iniciar los estudios eclesiásticos en profundidad como un objetivo específico, sino también la continuidad con que contribuyó a esta especialidad. Un año después de su *Historia Eclesiástica del Río de la Plata*, publica *La revolución de Mayo y la Iglesia* (1915). Esa obra publicada inicialmente en las páginas de los *Anales de la Facultad de Derecho*, permanecieron

20 El interés de algunos hombres de Iglesia por favorecer el desarrollo de la historia de la Iglesia se puso de manifiesto al favorecer la realización del primer viaje de Carbia a España a fin de que pudiera realizar investigaciones en los archivos de ese país.

21 Véase sobre Carbia el libro de Horacio J. Cuccorese *Rómulo Carbia*, Ediciones Culturales Argentinas, Buenos Aires, 1965.

allí y casi desconocidas por largos años, hasta que se reeditaron en 1945 cuando el autor había fallecido. Esta obra fue de mayor relevancia que la primera citada ya que Carbia se aventura a tratar nada menos que la relación del clero con el movimiento revolucionario de Mayo, asunto que no habían tratado todos los historiadores civiles que abordaron el estudio de ese proceso político, incluido Mitre y López. Carbia percibe y trata por vez primera la gravísima situación que se inicia a partir de la ruptura con la Santa Sede que importaba el movimiento de Mayo y la desorganización en que se abandona la Iglesia. Le debemos a Carbia el haber planteado no sólo la problemática sobre la cuestión sino también el ofrecer una explicación sobre la cuestión, que otros luego explotaron con mayor acierto, pero siempre a partir del esquema de Carbia, aunque no se lo compartiera.

Por estas tres obras, sin referirnos a las otras que produjo y a ciertas monografías, Carbia merece el recuerdo de quienes cultivan la historia de la Iglesia. Teniendo en cuenta estos antecedentes no puede menos de llamar la atención que, habiéndose creado la Junta de Historia Eclesiástica en 1942, no se invitara a incorporarse a ella a Carbia en calidad de miembro de número, haciéndolo en cambio con otros historiadores que poseían menos contribución en ese campo. Carbia falleció en 1944.

Después de la primera obra de Carbia se publica una obrita más reducida escrita por el Obispo de Entre Ríos, *Monseñor Abel Bazán* titulada *Nociones de Historia Eclesiástica Argentina*, publicada en 1915, es decir al año siguiente de la de Carbia. Ya mencionamos que esta obra, no obstante los errores y omisiones que presenta para varios de los temas tratados, poseía la virtud de ser el primer esbozo de una visión sistematizada del desarrollo de la Iglesia en la Argentina desde la etapa hispánica al Centenario. Sin duda en un centenar y medio de páginas no podía exigírsele al autor ni profundidad ni sistemático tratamiento en todos los asuntos. Al mérito de ser el primer manual hay que otorgarle otro no menor cual es el de haber trazado una visión global, no localizada geográficamente y el de extender el estudio hasta la fecha en que el autor escribía su obra.

La tercera obra global que merece recordarse es la escrita por el historiador Monseñor *José Aníbal Verdaguer*, titulada *Historia Eclesiástica de Cuyo*, editada en Milán en 1931 y 1932 y formada por dos gruesos volúmenes, que hoy resultan de difícil hallazgo. Como el título lo manifiesta la obra se refiere al escenario territorial cuyano en forma exclusiva y en cierta manera completa en esa región lo que Carbia tenía escrito para el Río de la Plata. Verdaguer inicia su estudio en el período colonial y avanza hasta el siglo XIX

lo cual constituye una puesta al día de la historia de la Iglesia en esa región. Monseñor Verdaguer no poseía calidad estilística lo que agregado a un tratamiento no muy claro del asunto, hace deslucir el trabajo de investigación que lo abona.

Lo que podríamos llamar la línea de cultores de la historia de la Iglesia en los años previos a la creación de la Academia Nacional de la Historia, se vincula con los autores citados y se prolonga con *Monseñor Pablo Cabrera*, quien redactaba en los mismos años que Verdaguer escribía su obra, un libro referido a otra región del país. La obra de Cabrera se publicará con el título *Introducción a la Historia Eclesiástica del Tucumán*. Esta obra editada en 1939 en dos volúmenes estaba dedicada al período de 1535 a 1590. No es ésta la mejor obra de Cabrera pero ello no impide reconocer que, para los años que estudia, llena con la minuciosidad típica de su método historiográfico, un vacío no cubierto debidamente desde el enfoque religioso por los otros trabajos citados.

Siempre en obras generales no se publica otra hasta 1942, año en que *José Antonio Segura* edita su *Historia eclesiástica de Entre Ríos*, que se refiere, como lo dice su título a la provincia entre-riana. Un año después aparece la obra del historiador jujeño *Miguel Angel Vergara* titulada *Estudios de Historia Eclesiástica de Jujuy* (1943), libro muy documentado y de alto valor bibliográfico. Este mismo autor tenía ya publicado la biografía del notable patriota y hombre del clero jujeño *Escolástico Zegada* (1941), modelo de hombre del clero del siglo pasado.

Hemos querido referirnos a estas obras globales o regionales para marcar una de las líneas de investigación en la historia de la Iglesia desde 1914 a 1965, es decir, a lo largo de cincuenta años.

No obstante lo expresado necesitamos detenernos brevemente para señalar las características de algunos de los historiadores que se destacaron por su sólida personalidad, su abundante producción, el prestigio logrado o la influencia que ejercieron entre los profesionales. Con ello cerraremos el perfil trazado en páginas anteriores en torno a la historiografía dedicada a la historia de la Iglesia.

El primero de esos historiadores que hay que destacar a *Monseñor Pablo Cabrera* (1857-1930), sin duda un poco el maestro de muchos de los que cultivaron ese género, un modelo como hombre del clero, culto, con fluidas relaciones con todos los sectores sociales, hombre de consulta e influencia en esferas académicas dentro y fuera del país, de vida ejemplar y laboriosa. Furlong, al hacer la biobibliografía de Cabrera no trepida en llamarlo "gloria de la histo-

riografía nacional no menos que del clero argentino".²² Produjo Cabrera trabajos de historia religiosa, eclesiástica, civil, biografías; investigó archivos y dejó en herencia un riquísimo repositorio documental que aún se conserva; fue historiador, etnólogo lingüista, bibliógrafo, bibliófilo. Su obra referida al período hispánico es extensa pero se destaca con una producción no menor a los veinte volúmenes, que en sus respectivos géneros son de consulta indispensable para la región de Córdoba del Tucumán.

Luego de Cabrera es preciso citar al *Padre Guillermo Furlong, S.J.* (1889-1974) maestro indiscutido, animador generoso del cultivo de la historia. Fue, como quiso ser, eminente como hombre, como sacerdote y como historiador, según nos confesó alguna vez. Su producción es tan vasta, tan extensa y tan variada que la sola bibliografía enunciativa de sus escritos abarca un tomo.²³ Una de las líneas de sus trabajos, la dedicada a los *Escritores Coloniales Rioplatenses* alcanza a los veinte volúmenes, a los que tendríamos que agregar, dedicados a la historia de la Iglesia en sus diversos aspectos, otros veinte volúmenes. A ellos se suman no menos de otros veinte dedicados a la historia civil, biografías, estudios cartográficos, geográficos, filosofía, musicología, ciencia y teología, además de una activa vida dedicada al servicio de los movimientos de los seglares católicos.

Monseñor Cabrera y Furlong tienen algo en común y es el haber realizado esfuerzos en trabajar, esencialmente, como historiadores, es decir, descifrar, reconstruir e interpretar la historia como historiadores incluyendo en su oficio la preocupación por las cuestiones religiosas. En otros términos, escribieron historia en sentido completo, sin parciales enfoques.

Más moderno que Cabrera y Furlong y más próximo a nosotros debemos recordar la obra de un notable historiador como lo fue el *Padre Américo Tonda* (1916-1984). Unía Tonda en su personalidad, no sólo el manejo de un método historiográfico riguroso y meticuloso, prudente, rico en fuentes, sino también un saber amplio en el campo de la historia civil y una cultura sólida en eclesiología y teología, como lo prueban sus obras.²⁴ Al igual que Furlong ocupó un sillón en la Academia Nacional de la Historia.

22 Para el conocimiento de este historiador puede consultarse la obra de Guillermo Furlong *Monseñor Pablo Cabrera. Su personalidad. Su Obra. Su gloria*. Edit. Huarpes, Buenos Aires, 1945.

23 Véase la obra de Abel Geoghegan *Bibliografía de Guillermo Furlong S.J. 1912-1974*, en *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, vol. XLVIII, Buenos Aires, 1975.

24 Véase, de Miguel Angel De Marco. *Evocación del Padre Tonda en Res Gesta*, UCA de Rosario, No. 14/5, enero de 1984.

De este historiador es de consulta inevitable las siguientes obras: *Rivadavia y Medrano* (1952); *Historia del Seminario de Santa Fe* (1957); *La Iglesia Argentina incomunicada con Roma* (1965); *Del pasado Cordobés y Santafesino* (1977); *El Obispo Orellana y la Revolución* (1981). A esos títulos habría que agregar los dedicados a eclesiología como *La Eclesiología de los Doctores Gorriti, Zavaleta y Agüero* (1981); *La Eclesiología de Funes y Castro Barros* (1982); *La Eclesiología de Mariano Moreno* (1983).

Debemos recordar a otro historiador que alcanzó con su obra y su pensamiento una honda gravitación no sólo en la historiografía católica sino también en la cultura del país. Nos referimos a *Vicente Sierra* (1893-1982) con sus obras: *Los Jesuitas Germanos en la Conquista Espiritual de Hispanoamérica* (1941); *El Sentido Misional de la Conquista de América* (1944); *Historia de la Argentina*, 10 volúmenes, 1946 en adelante. El magisterio de Sierra fue extenso, influyendo su pensamiento en varias generaciones y en especial sobre las generaciones católicas y aun vastos sectores que, a través de su obra, se nutrieron de una visión panorámica de la actuación de la Iglesia.

Finalmente a un hombre que sin pertenecer en forma exclusiva al campo de la historia alcanzó notoriedad como autor de otros géneros, especialmente de textos para la docencia. Nos referimos a *Juan Carlos Zuretti*, quien además de numerosas monografías y bibliografías documentales referidas a la historia eclesiástica, pudo concretar en 1945 la redacción de un excelente manual titulado *Historia Eclesiástica Argentina*, que años después perfeccionó y publicó llamándola *Nueva Historia Eclesiástica Argentina* (1972). Una de las virtudes de esta obra consiste en que es el único manual referido a la historia eclesiástica que responde a una visión nacional y abarca desde el período hispánico hasta nuestros días. Pero si ello es digno de destacar no lo es menos que Zuretti llega ya, en 1945, en base a sus indagaciones y el material que dispone hasta entonces conocido, a conclusiones valiosas que los nuevos estudios, lejos de contradecir, ratifican y confirman. Tal es lo que acontece con la *Historia de la Iglesia Argentina* del *Padre Cayetano Bruno S.D.B.* (12 volúmenes) que, escrita veinte años después, parece confirmar las conclusiones a que llegara Zuretti ya en su primera versión. Esta obra de Zuretti, no obstante la manera no siempre feliz que agrupa el material, mantiene hoy su vigencia y constituye un manual de uso indispensable para quienes quieran disponer de un trabajo sistemático y general de la historia de la Iglesia en la Argentina.

6. Otras contribuciones historiográficas

Los autores que hemos citado no agotan la producción referida a la historia de la Iglesia y antes bien esa sola referencia bibliográfica resultaría insuficiente si, en ese período, un conjunto numeroso de historiadores no se hubiera lanzado a realizar estudios, monografías y obras referidas a temas específicos ofreciendo sobre los mismos abundante luz. No pretendemos aquí agotar esa bibliografía por no ser el lugar adecuado y no disponer de espacio, pero es indispensable señalar ciertos autores y obras sin las cuales no quedaría comprobado que, mientras por un lado los cultores de la historia civil no se dedicaban a la variable religiosa de la historia, un grupo de otros historiadores producían trabajos que significaban aportes historiográficos nada desdeñables y en algunos casos, obras muy valiosas.

Se habrá notado que Carbia, Verdaguer, Vergara, Cabrera y aun parte de la producción de Furlong se dedican, preferentemente, a estudios del período hispánico. Ello respondía a una tendencia dominante en los estudios históricos hasta aproximadamente la década del cincuenta, en que los mismos concentraban la atención de la mayoría de los historiadores argentinos. Con posterioridad a esa fecha las nuevas generaciones derivan su interés hacia épocas más próximas, y también a temas variados. El panorama bibliográfico se amplía entonces en la indagación de temas generales, locales biografías de personas del clero y del laicado, evangelización, labor desplegada por las congregaciones religiosas. Todo ello implica una abundante producción, muy desigual sin duda, en cuanto a calidad, cuya sistematización por géneros y por temas aún no se ha realizado.

En la imposibilidad de tratar tan vasta cuestión y con el propósito de aproximar algunas referencias contribuyentes a los temas tratados en esta ponencia, ofreceremos una ligera referencia a los trabajos o a los autores que han escrito agrupándolos por grandes temas y advirtiendo que en ningún momento pretendemos ser exhaustivos ni incluir todo el material valioso existente.

1) *Evangelización de indígenas*

Señalamos dos obras, fuera de la referida a los salesianos y franciscanos: de *Gabriel Tommassini, La Conquista Espiritual del Chaco* (2 vol., 1937); y del mismo autor, *Los indios ecloyas y sus doctrineros en el siglo XVII* (1933). Una obra muy documentada es la que firma el *Cardenal Santiago Luis Copello, Gestiones del*

Arzobispo Aneiros en favor de los indios hasta la conquista del desierto (1944).

2) Relaciones entre la Iglesia y el Estado

Las cinco obras más importantes en este rubro fueron escritas por los siguientes autores: *Ramiro Lafuente, Patronato y Concordato en la Argentina* (1957); *Faustino Legón, Doctrina y Ejercicio del Patrono Nacional* (1921); *Faustino Legón, Doctrina y Ejercicio tina incomunicada con Roma* (1965); *Guillermo Udaondo, Antecedentes del presupuesto de culto en la Argentina* (1957); *Cayetano Bruno, Para una reforma católica de la Constitución Argentina* (1956). Otros autores han tratado el tema como Juan Casiello, Angel M. Centeno y Santiago de Estrada.

3) Sobre el clero en general

Además de numerosas monografías, anotamos: *Monseñor Antonio Piaggio, Influencia del Clero en la Independencia Argentina* (1934); *Américo Tonda, La Reforma Rivadaviana* (1945); y del mismo autor *Rivadavia y Medrano* (1952). Un aporte documental se debe a *Francisco Actis, Actas Capitulares del Cabildo Eclesiástico de Buenos Aires* (1943). Otros estudios: *Guillermo Gallardo, La política religiosa de Rivadavia* (1962); *Guillermo Furlong, Castro Barros. Su actuación* (1961); y *Américo Tonda, Castro Barros. Sus ideales* (1961).

4) Estudios sobre seminarios

Se destacan de *Juan Isern, La formación del clero secular de Buenos Aires y la compañía de Jesús* (1936); y *Américo Tonda, Historia del Seminario de Santa Fe* (1957).

5) Relaciones entre la Santa Sede y la Argentina

Destacamos a *Manuel Sanguinetti, La representación diplomática del Vaticano en los países del Plata* (1954); *Cayetano Bruno, Bases para un concordato entre la Santa Sede y la Argentina* (1957); y *Avelino Gómez Ferreira, Pedro el Americano y una misión diplomática Argentina* (1946).

6) Historia de las comunidades y congregaciones religiosas

El tema es muy vasto y hay mucho escrito, pero nos concretamos a unas pocas obras y autores. La historia de la *obra salesiana* ha sido escrita, en buena parte, por *Raúl Loutraigas, Pascual Paesa, Juan M.*

Belza, Lorenzo Mazza, Ruben Tavella, Cayetano Bruno. Estas obras cubren también el panorama de la evangelización en vastas regiones del sur patagónico y de los grandes centros urbanos.

La labor de los *jesuitas* ha sido trabajada por *Pedro Grenón, Vicente Sierra, Juan Isern* y sobre todo, *Guillermo Furlong*. Destacamos de este autor: *Los jesuitas y la cultura rioplatense* (1946); *Historia social y cultural del Río de la Plata* (tres volúmenes, 1969) y *Misiones y sus pueblos de guaraníes* (1962). Más recientemente un discípulo de Furlong, el *Padre Hugo Storni* se halla publicando nuevos aportes sobre la historia de la Compañía de Jesús, sin mencionar las innumerables crónicas escritas por los jesuitas, publicadas muchas y otras aún inéditas.

La labor *misional franciscana* ha sido escrita por *Andrés Mille, Antonio Santa Clara Córdoba, Pablo Cabrera, Roberto Levillier, Fray Luis Cano*.

Sobre la Orden Dominicana han escrito *Fray Jacinto Carrasco*, e innumerables trabajos monográficos de *Fray Rubén González*. De este último autor destacamos *Los Dominicos en la Argentina* (1980).

De la *Orden Mercedaria* han escrito *Eudoxio J. Palacios* y *Fray José Brunet*. A este último autor corresponde la obra *Los mercedarios en la Argentina* (1973).

7) El género biográfico

En este rubro el número de obras, sin ser inmenso, es abundante, aunque de tono muy desparejo. Destacamos las biografías referidas a *Sor María Antonia de la Paz y Figueroa*, escritas por *Lucrecia Sáenz Quesada, Fray Pacífico Otero, Marcos Ezcurra*. Sobre *Fray Mamerto Esquiú* han escrito *Alberto Caturelli, Fray Mamerto González, Goyena, Francisco Castellano Esquiú*.

Sin embargo no todo está dicho con lo anotado y lamentablemente debemos dejar sin mencionar obras valiosas de *Pablo Hernández, Vicente Gambón, Antonio Larrouy, Santiago Ussher, Monseñor José Alunni, Carlos Leonhardt, Francisco S. Tessi, Francisco Avellá, Nicolás Fasolino, Raúl Molina, Ramón Rosa Olmos, Roberto Levillier, Enrique Udaondo, Fray Antonio Córdoba, Juan Torre Revello, Jorge María Salvaire, Fray Juan A. Vallejo, Carlos Romero Sosa, Francisco Compañy, Luis Roberto Altamira, Alfredo Sánchez Gamarra*, y otros más.

7. Características generales de la bibliografía referida a la Historia de la Iglesia

No es fácil expresar de una manera válida para toda la producción dedicada a la historia de la Iglesia, un juicio general que involucre por igual a autores y obras. Es necesario, para mayor claridad, hacer algunas distinciones y marcar por separado ciertas características que se observan en la producción historiográfica dedicada a la historia religiosa y de la Iglesia.

Observamos que, salvo excepciones, toda la bibliografía ha sido escrita por católicos. Este aspecto no debe sorprendernos, ya que es natural que sean los católicos los que se ocupen de indagar su propia historia desde los interrogantes que plantea su religión. Esto mismo es lo que ha ocurrido siempre en todos los países, incluso en los europeos.

La producción historiográfica es muy abundante, más quizás de lo que puede suponerse. Ese material se halla desperdigado a lo largo no menos de setenta años y en una multiplicidad de fuentes sin que halla sido recogida aún en una bibliografía sistemática. Ello no permite a los profesionales una utilización adecuada de los trabajos y una mejor difusión de los mismos. Atenta, además, para una correcta valoración. Sin embargo, lo más delicado es que, al carecer de ese balance bibliográfico no es posible establecer con cierta aproximación los aspectos o temas que mejor han sido tratados y aquéllos que aún permanecen sin estudios.

Se observa que salvo las obras o muy generales o muy especializadas, se trata de una producción generalmente paralizada por personajes, por regiones, por sucesos. Eso mismo hace que esa producción historiográfica resulte insuficiente por no agotar los temas tratados. Esto explica también que en la mayoría de los grandes temas y fundados en esos trabajos, no sea posible establecer líneas generales.

Muy vinculado al punto anterior es otro que, en algunas circunstancias, resta valor a los trabajos. Nos referimos a que las investigaciones están realizadas desde la dominante religiosa y sin vinculación con los múltiples factores actuantes en el contexto de la historia. En ocasiones se tiene la sensación que los personajes y los actores, así como los sucesos que se estudian hubieran vivido y actuado en forma aislada, sin recibir influencias ni influir, sin condicionar ni estar condicionado por nada.

Lo señalado en los puntos anteriores sucede porque no siempre los que escriben de historia religiosa son estrictamente profesionales y utilizan una metodología adecuada. Habría pues que distinguir, en esa abundante producción, los trabajos esencialmente

profesionales de aquéllos que no lo son y que si bien aportan a veces valiosa documentación o análisis rescatables, no se inscriben en la línea de estudios monográficos acabados. Diríamos que en materia de artículos periodísticos, y aun de monografías, existe mucho de crónica sin que falte propósito apologético o ausencia de espíritu crítico profesional. Esos trabajos no dejan de carecer de valor historiográfico y son rescatables en muchas ocasiones, pero, lo repetimos, resultan insuficientes para explicar los fenómenos y se hacen vulnerables a la crítica.

Otra característica que observamos es que no siempre todos los trabajos referidos a la historia de la Iglesia se fundamentan en una documentación sólida, irrefutable, abundante y sobre todo inédita. Ciertos trabajos monográficos, entre ellos muchos de los publicados en *Archivum* y en otras publicaciones católicas, no comportan estudios definitivos o concluyentes. Sabemos que atenta contra la utilización de un aparato erudito y documental el escaso acceso a las fuentes documentales religiosas, pero advertimos también que no se ha sabido explotar suficientemente las fuentes públicas abiertas al investigador.

La ausencia de crítica histórica hace que muchas afirmaciones se repitan indefinidamente. Citaré un caso que nos ha pasado recientemente. Se ha repetido en innumerables ocasiones que el famoso discurso de Fray Mamerto Esquiú sobre la Constitución de 1853 fue la causa de que se aplacara toda capacidad de resistencia a la misma e influyó, especialmente sobre los católicos, para convencerlos de la necesidad de acatarla. Sin embargo nadie se tomó el trabajo de averiguar con precisión la relación de los hechos que demostrarían que esa afirmación no es correcta ya que, cuando el discurso se publicó y fue conocida en las provincias el gobierno nacional llevaba más de seis meses funcionando en forma regular y sin protestas ni cuestionamientos.²⁵ Los ejemplos podrían multiplicarse para demostrar numerosas afirmaciones que circulan en los trabajos de historia eclesiástica.

Los trabajos que consideramos endebles, no suficientemente fundados, parciales, sin suficiente capacidad de análisis sirven, sin embargo, para preparar una segunda etapa de investigaciones de la historia de la Iglesia que debe empezar cuanto antes, basada en investigaciones más profundas, si se quiere sofisticadas, con una metodología más compleja, con hipótesis múltiples. Nuestra opinión es que, si los trabajos de historia de la Iglesia logran, en un

25 Véase nuestro trabajo *La Constitución de 1853 cuestionada por eclesiásticos de la Confederación*, en *Universitas*, Universidad Católica Argentina, No. 54, marzo de 1980.

futuro próximo, reunir las máximas exigencias establecidas para la profesión de historiador, ellos no podrán ser rechazados o ignorados por sus colegas, que quizás no le prestarán su apoyo, pero que reconocerán por su seriedad y rigor metodológico.²⁶

No podemos desconocer que en muchos trabajos, especialmente los más antiguos dedicados a la historia de la Iglesia, se cae en una cierta exaltación de la Iglesia, no siempre bien fundada, o se elogia desmedidamente a sus hombres o se asume una suerte de "contestación" o de "respuesta" a la historia puramente civil. El historiador debería afrontar el estudio de los temas vinculados a la historia de la Iglesia sin propósitos apologéticos, con profesionalidad, con prudencia y responsabilidad. El desarrollo que adquiere la que denominamos historia civil exige, como contrapartida, que la historiografía volcada al estudio de temas religiosos o eclesiásticos se realice, como aquélla, desde una perspectiva que utilice criterios científicos y metodologías adecuadas.

8. El desarrollo de la historia nacional y su relación con los aportes provenientes de la historia religiosa y eclesiástica

La producción bibliográfica proveniente de los historiadores interesados en la historia de la Iglesia, no obstante las deficiencias o limitaciones enunciadas es muy abundante y cubre desde el período hispánico a mediados de este siglo. En términos muy generales esa literatura historiográfica se desenvuelve atendiendo por un lado a lo eclesiástico e institucional de la Iglesia y, en menor proporción, al estudio del comportamiento religioso del pueblo. Pero en ambos grupos, los trabajos se distribuyen en una gama infinita y variada de temas a lo largo de ese período.

Ante ese estado de desarrollo de la producción historiográfica debemos plantearnos entonces una pregunta cuya respuesta puede arrojar luz en torno a la valoración de la misma. La pregunta podría ser ésta: ¿El aporte realizado por la producción referida a la historia religiosa y eclesiástica se encuentra incorporada a la historia nacional que comienza a escribirse después de 1938? En otros términos:

26 No siempre el historiador puede avanzar como lo desea debido a la imposibilidad de consultar los archivos eclesiásticos y religiosos, los que generalmente están cerrados a la consulta, salvo excepciones. El Archivo Central Salesiano es realmente un ejemplo digno de imitar ya que responde a las más modernas técnicas de ordenamiento, conservación y utilización de archivos. Pero ello no ocurre con el resto de los abundantes y ricos archivos eclesiásticos, de comunidades y órdenes religiosas. ¿No habrá llegado el momento de que la Iglesia comprenda que sus repositorios documentales son también patrimonio nacional y por tanto deben ser sometidos a las técnicas modernas de mantenimiento, conservación y uso de la archivalia?

¿El saber histórico de tipo académico o profesional ha recepcionado y asimilado el aporte proveniente de la investigación realizada valorando los factores religiosos en la historia nacional?

La respuesta a tales interrogantes merecería ser matizada para que fuera adecuada y ello nos llevaría por muchas sutilezas. Para no alargar la cuestión responderemos con dos apreciaciones generales que aproximan una respuesta provisoria. De acuerdo a lo que hemos expresado en páginas anteriores sólo en el período hispánico el papel de lo religioso y de lo eclesiástico no ha sido soslayado o desconocido por los historiadores pues ello resultaba imposible desde una perspectiva metodológica. No es de extrañar que ello suceda ya que no se puede estudiar esa época desconociendo el rol de la Iglesia y lo religioso desde que va unida al rol del conquistador y del estado español. Claro que la incorporación del factor religioso en el análisis del historiador varía en cada caso según sea la posición metodológica y la preocupación con que aborde la cuestión. Pero si lo eclesiástico ha sido mejor conocido y valorado no ocurre lo mismo con la religión como fenómeno global capaz de impregnar y dar sentido a la cultura, a los comportamientos individuales y sociales. Sin embargo no todo está dicho y si bien existen trabajos valiosos, faltan los que ofrezcan explicaciones más profundas como consecuencia de la utilización de una metodología más compleja y el uso de variables múltiples.

La cuestión se vuelve mas delicada para la historia que se inicia a comienzos del siglo XIX y se extiende hasta nuestros días. Esa historia se halla escrita, en forma dominante, desde la perspectiva que hemos denominado civil y que algunos, con una carga peyorativa indudable, califican como "historia liberal", por el hecho de desconocer o no interesarse por los factores religiosos en el análisis histórico y prestar atención sólo a los aspectos materiales de la reconstrucción histórica.²⁷

El enfoque de la historia a que hacemos referencia ha sido dominante en la historia escrita desde fines de la década del treinta, según hemos visto, aunque se ha dado una historiografía que no ha sido escrita desde esa perspectiva. La intención de quienes se inscriben en esta última posición y de quienes han escrito con el propósito para estudiar de manera especial aspectos religiosos o eclesiásticos de la historia ha sido, además de poner luz sobre esas cuestiones, contribuir a una mayor claridad en los aportes realizados desde la otra perspectiva. Con ello se ha desarrollado

27 Creemos conveniente aclarar que el asentar esa denominación no implica aceptar el juicio ligero que corre en muchas obras, de clasificar, sin definición previa alguna, de "historia liberal" a la que se ha escrito bajo el patrocinio de la *Academia Nacional de la Historia*, o por sus miembros, de 1938 a nuestros días.

una historia de la Iglesia o eclesiástica paralela a una historia civil. La una viene a cubrir lo que la segunda no estudia y por ello mismo comprobamos que la historia argentina —y también americana— no ha incorporado debidamente los aportes efectuados por los historiadores interesados en el estudio del fenómeno religioso y de la Iglesia en especial. Bastaría para comprobarlo revisar todas las obras generales escritas en este siglo. Sólo un historiador lo ha intentado y no siempre el resultado ha sido satisfactorio y es Vicente Sierra en su *Historia de la Argentina*.

Esta situación de la historiografía argentina tiene sus causas que resumimos en pocas líneas:

1 — No se trata de una acción intención, al menos en la mayoría, sino más bien de desconocimiento y mala información sobre la producción proveniente del campo de los historiadores interesados en las cuestiones religiosas.

2 — Que buena parte de los autores de historia y los investigadores de mayor relevancia han salido de las escuelas de formación de las Universidades Nacionales, especialmente las más antiguas, en donde la mayoría de los docentes se hallan alineados en la denominada escuela civil. La presencia de uno u otro profesor con mentalidad y metodología distinta no alcanza a formar escuela.

3 — Los centros de enseñanza de la historia existentes en las Universidades privadas católicas carecen de un planteamiento crítico de la cuestión y no han tomado conciencia de orientar sus planes de estudios y sus metodologías de trabajo. Aunque parezca paradójico en la mayoría de estos centros los aportes provenientes del estudio de los hechos religiosos y eclesiásticos no han sido incorporados a las cátedras de historia argentina.

4 — La escasa circulación de las publicaciones producidas por los especialistas que raramente llegan a los investigadores o docentes especializados en historia argentina.

5 — Que una parte considerable de la producción historiográfica escrita en el campo de los estudios dedicados a la Iglesia y a lo eclesiástico no se hallan realizados desde una seria profesionalidad, por su metodología, sus fuentes, sus hipótesis de trabajo y el modo de interpretarlas. Los libros y monografías, en cambio, redactados respondiendo a criterios profesionales son los que gozan de prestigio, circulan y son utilizados en el trabajo histórico, aunque no se los comparta.

6 — Finalmente, para comprender cabalmente la respuesta que ofrecemos es necesario tener en cuenta que tampoco esa historia general ha sido capaz de incorporar todos los aportes provenientes de las investigaciones realizadas en el sector de la agricultura, del impacto producido por la frontera, de los estudios provenientes

de la política exterior, la economía, las ideas, los medios de comunicación. El retardo, en consecuencia en escribir una historia integrada es pues, casi simultáneo para todas las nuevas especialidades de la investigación histórica.

Con lo que dejamos expresado hemos querido ofrecer una respuesta aproximada y preliminar al tema que se nos ha planteado. Muchas cuestiones necesitan ser dilucidadas y tenemos conciencia de ello, así como que la respuesta ofrecida necesita ser ampliada y discutida a fin de arribar a juicios equitativos que logren el consenso de los profesionales. Tal cual hemos expuesto el tema queda, creemos, un contenido de ideas suficientes para provocar ese intercambio de opiniones, y ello no sólo será conveniente al estudio de la historia argentina, sino también a la historia de la Iglesia y de lo religioso en este país. Sin sentido apologético por un lado y sin prejuicios del otro, podremos arribar a una historia que sea realmente espejo del pasado.

Néstor Tomás Auzá

CRONICA DE LA FACULTAD

El 17 de marzo comenzó en nuestra Facultad el curso lectivo 1986. Con tal motivo el Claustro profesoral y los alumnos se reunieron (como es costumbre) para participar de la celebración Eucarística y del posterior Acto académico. A continuación publicamos la *Homilía* que pronunció S.E.R. Mons. Eduardo Mirás, Obispo Auxiliar de Buenos Aires (Vicaría Devoto), quien presidió la Misa; y el *Discurso* del Señor Decano, Pbro. Lic. Juan Carlos Maccarone, quien tuvo a su cargo la inauguración del presente año académico.

LA MISION DE LA FACULTAD DE TEOLOGIA

Queridos hermanos:

Al dar comienzo con esta Misa a un nuevo período lectivo de la Facultad de Teología surge la reflexión sobre su importancia. El Concilio Vaticano II nos propone que las Facultades de Teología son instituidas por la Iglesia, no sólo para la formación de aquellos que accederán al ministerio sacerdotal (y con esto ya le fija una primera finalidad), sino también para servir al apostolado intelectual (poco apreciado hoy), pero sobre todo para buscar la inteligencia cada día más profunda de la divina Revelación, promover el diálogo ecuménico, el encuentro con los no creyentes y dar respuesta a los nuevos problemas, suscitados por el progreso de las ciencias. Es una tarea que siempre estará por hacerse. Programa que resulta un verdadero reto para estas instituciones, pero que a la vez confirma su importancia insustituible en la vida de la Iglesia, cuya misión es llevar el Evangelio a todo el género humano, para que su vitalidad transforme la conciencia de cada hombre y lo salve, porque "es fuerza de Dios para salvación de todo el que cree" se nos dice en Romanos (*Rom.* 1.17). Para ello es necesario despertar en el hombre la adhesión a Cristo por la fe.

Sin embargo, la fe no es evidencia del misterio que se proclama, sino "convicción de lo que no se ve", leemos en *Hebreos* (11.1). Y el hombre dotado de la capacidad de conocimiento, aspira a la plena comprensión de las cosas. Aquí aparece la importancia de la teología. Es una necesidad ineludible para la misma fe. La fe nos trans-

mite la verdad de Cristo para que se haga vida en nosotros. Nos transmite el misterio de Dios hecho hombre por amor, y nos sugiere el camino de adhesión a esa voluntad salvadora que culminó en el sacrificio de la cruz. Y al recibirlo, la inteligencia del hombre que debe convertir el evangelio en la norma de sus obras, busca conocer con plenitud. Necesita penetrar lo más posible en todas las implicancias de ese mensaje. Y elabora un lenguaje humano que lo represente. La Palabra de Dios es demasiada Luz para poder ser aprehendida, sino sólo a través de la oscuridad y de la tiniebla de los propios conceptos, porque la naturaleza del hombre es racional.

El mismo Jesús, para manifestar la experiencia inefable de su divinidad, necesitó palabras humanas, conceptos y lenguaje, inculcados en el modo de pensar y de comprender de los hombres de su tiempo. Es entonces una necesidad de la inteligencia, para acoger toda la verdad de la fe, que es su espacio vital, porque en ella nace, en ella se mueve y tiende a cultivarla. Y como la fe no es una actitud puramente afectiva, sino que encierra una verdad que pide asentimiento y comprensión para ser acatada y convertirse en el principio de una nueva existencia, la teología no es un aditamento superfluo en la vida cristiana, sino una exigencia del amor por la Palabra que merece ser interpretada integralmente. Es penetrar con el saber humano la Palabra de Dios; intento de acercamiento a aquella "sabiduría de Dios, misteriosa, escondida, destinada por El, para nuestra gloria, antes de los siglos" (*I Cor. 2.7*). El testimonio de esta necesidad del hombre, es el desarrollo de la teología en la Iglesia, desde los Apologetas del segundo siglo y las primeras escuelas catequísticas, hasta hoy. Ocupa toda la historia cristiana.

Misión de la Facultad es, entonces, hacer posible para todo el pueblo de Dios ese mayor y profundo conocimiento de la Revelación. Para ello integra, orgánica y científicamente, todas las disciplinas que sirven a la doctrina sagrada, desde la exégesis bíblica, que brinda el sentido mismo de la Palabra de Dios, hasta las puramente instrumentales, necesarias, sin embargo, a una labor rigurosa. Así puede alcanzar a los cristianos la síntesis elaborada que los motive a un mayor conocimiento y más grande amor al Señor. Y puede abrirse al mundo entero en un diálogo evangelizador.

Esta misión de servicio tiene muchas facetas. Me permito destacar tres dimensiones:

Primero, sirve a cada creyente, ya que la teología desarrolla la conciencia del misterio de la fe, hasta llegar al pleno conocimiento del Hijo de Dios. Los aparta de ser "fluctuantes, llevados por todo viento de doctrina", como leemos en los Efesios (*Ef. 4.13*). Tiene también una decisiva incidencia en la vida espiritual, porque desentraña para el hombre de fe el sentido de la ley evangélica. Al descu-

brir todas las consecuencias de la doctrina del Señor, motiva un modo cristiano de vida, para asemejarse al varón sensato, que llevó a las obras la Palabra de Dios, como narra Mateo (Mt. 7.24) y “edificó su casa sobre la roca”. Concreta para cada situación las exigencias del mensaje de Jesús. Aquel “dar el alma para salvarla” (Mt. 16. 25-26; Lc. 14.33); aquel “pelear para entrar por la puerta estrecha” (Lc. 13.24). Mueve el corazón para que le obedezca a Cristo y lo llama a la adoración despertando el compromiso personal. Además, ante tanta equívoca y temporalizada interpretación, ofrece las líneas para “permanecer en la doctrina” —como dice Juan en su segunda carta— (II Jo. 7.11), sin ir más allá, sobrepasando la enseñanza del Maestro, como la gnosis que el discípulo desechaba entonces. Deja comprender más la palabra humana que manifiesta al Verbo, y da lugar así a convertirse en surco, mejor preparado, para la semilla de mostaza; en el “odre nuevo, para el vino nuevo” de la parábola de Lucas. (Lc. 5.3). Por último, llama a la oración, porque analógicamente a ella, la teología también es diálogo con Dios. Diálogo entre la palabra humana y el Verbo. Y aproxima a la contemplación, porque deja ver toda la realidad desde su Creador.

Un segundo servicio presta la Teología a la Iglesia, en cuanto comunidad católica y salvadora. El mandato de Cristo que leemos en Mateo (28.19) de ir a hacer discípulos a todos los pueblos, enseñándoles a conservar lo que El les mandó, requiere la esmerada preparación del kerigma que ha de ser proclamado siempre con la misma verdad, aunque con formas diversas, según sea el mundo que haya que evangelizar. Pablo VI nos decía que la teología tiene la capacidad de captar las orientaciones que el Espíritu Santo suscita en el pueblo de Dios y sensibilizarse con los problemas de la comunidad, para buscar su respuesta desde la Revelación. (Congreso de Teología, Roma, 1966). La obra de hacer presente el misterio de Cristo en cada uno de los distintos momentos del tiempo, para llamar a la conversión, tiene el amparo del trabajo callado y constante de esta ciencia, que evita a la doctrina marchitarse en su propia quietud. Pero al mismo tiempo, proclama siempre la misma verdad que predicó el Señor, protegiendo la identidad cristiana frente a los constantes cambios en la historia. Es capaz de desplegar esa luz nueva, que el Espíritu Santo da a cada tiempo, para expresar la misma verdad. Por eso, el perfeccionamiento de la fe y de la vida moral del pueblo de Dios está en estrecha relación con el desarrollo de su teología. Y el mismo Magisterio, que tiene como tarea guardar la pureza y la unidad de la fe, custodiando la Palabra viva e interpretándola, no podría sin ella haber hecho la obra de evolución que significaron los concilios, ni tampoco la obra de reacción frente a los errores de tan distintas corrientes del pensamiento que apuntaron a

destruir la solidez de la doctrina.

El tercer servicio lo presta al mundo. Estamos ante un mundo que vive plenamente consciente de su valor y de la autonomía de sus métodos. Que relega a Dios, en el mejor de los casos, al aspecto sentimental. Y ese mundo es tarea de la Iglesia. Es “el mundo entero” del Evangelio de Marcos (*Mc.* 16.15), al que la Iglesia tiene que predicar para salvar. Allí hay que encarnar el Evangelio: en la maravilla de la ciencia que desatiende a la ética; en la interpretación del hombre, ajena a su dignidad de hijo de Dios; en las relaciones comunitarias de hombres e instituciones, que no tienen en cuenta el precepto grande y nuevo del amor y del perdón. Nos engañaríamos los cristianos, si no asumieramos la conciencia de que muchas veces la pequeñez de nuestra mira, sirvió más de desaliento que de diálogo franco, con todos los avances de la inteligencia. Y por no alentar a la teología para esta misión, también somos culpables de la ruptura, clara ya, dramática, decía Pablo VI, entre la cultura y la fe. Me viene al recuerdo el texto de *Lucas* (11.52) “Vosotros os habéis apoderado de la llave del conocimiento; vosotros mismos no entrasteis; y a los que intentaban entrar se lo habéis impedido”. A la teología corresponde restañar esta herida y llevar el Evangelio a toda la realidad temporal. Ponerlo en la cultura, como la pizca de levadura. Pablo nos dice en la carta a los *Romanos* (1.20-23) que precisamente las maneras de pensar dignas de desprecio, surgieron de la falta del conocimiento de Dios. Y él mismo nos dirá después (*Rom.* 10.14) “¿Cómo conocerán sin que haya quien predique?”. El porvenir del mundo, también es tarea de la Iglesia, porque allí debe ser establecido el Reino. Toda la realidad debe ser instaurada en Cristo, porque “el mundo y la vida y la muerte, —se nos dice en *Corintios* (*I Cor.* 3.22)—, y lo presente y lo porvenir, todo es vuestro; y vosotros sois de Cristo y Cristo es de Dios”.

En la primera lectura de esta Misa, oímos al Apóstol (*Ef.* 1.13-19) pidiendo para la Iglesia de Efeso, lo que acá pedimos al Padre por ustedes: que les conceda “el espíritu de sabiduría y de Revelación en el conocimiento suyo. . .”. Y en nombre de la Iglesia permítanme urgirlos a proseguir en esta tarea.

A los *maestros*, porque saben cuánto la Iglesia misma depende de su esfuerzo. Ella debe ser llevada, se nos dice en esta misma carta (*Ef.* 4.13), “al estado del hombre perfecto, a la madurez propia del Cristo total”. Dios puso en ustedes la capacidad para investigar y enseñar. Y como todos los carismas, esa vocación tiene un solo destino: edificar la Iglesia. Sin duda que es una enorme responsabilidad: formar a los alumnos y a la vez, poner las bases para el trabajo ecuménico; establecer puentes de encuentro con los no creyentes; entablar un diálogo serio y continuado con las culturas de nuestro

tiempo y de nuestra geografía. Tienen por la Iglesia de hoy, la misma lucha que Pablo vivió (*Col. 2.2 ss.*) por los discípulos de Colosas y de Laodicea: “fortalecer sus corazones. . . haciéndolos alcanzar toda la riqueza de la plena convicción, hasta el hondo conocimiento del misterio de Dios, que es Cristo, en quien se hallan escondidos todos los tesoros de la sabiduría y del entendimiento”.

A los *alumnos*, para que asuman con dedicación su estudio, puestos al servicio de su propia fe, abiertos a la verdad de Dios para que ella obre en ustedes, como el germen de continua reflexión y aplicación. No se trata solamente de recibir. El mensaje de Dios es una doctrina viva que siempre requiere reelaboración. Es “la renovación de nuestra mente” de la que habla Pablo (*Rom. 12.2*), que logra transformarnos. Y conviertan su estudio en oración. Al interiorizar más, todo aquello que Cristo “aprendió del Padre y nos dio a conocer”, no serán llamados siervos, sino amigos, nos dice el mismo Jesús (*Jn. 15.15*) en el lavatorio de los pies. Sean testigos de la verdad que debe ser encarnada en la vida. Saber que sus discípulos “andaban en la verdad” era el gozo de Juan, se nos cuenta en su tercera carta.

Especialmente a *quienes se encaminan al sacerdocio* quiero decirles que sin formación teológica no podrán llamar a la fe a la comunidad que se les encomiende. Y, en todo caso, su catequesis no será sino inmovilismo o aventura doctrinal. Hay en *Oseas* (4.6) una advertencia al sacerdocio, porque el pueblo se había hecho infiel. Dios les dice: “Perece mi pueblo por falta de conocimiento. A tí, sacerdote, que rechazaste el conocimiento, Yo te rechazo de mi sacerdocio”. La comunidad había perdido la conciencia de sus deberes religiosos y éticos, porque los sacerdotes no los enseñaban. Y no los enseñaban porque no los había interiorizado. “Puede acaso un ciego, guiar a otro ciego? No caerán los dos en un pozo?”, pregunta la parábola de *Lucas* (6.39). Los fieles les exigirán no sólo la proclamación del mensaje sino también su explicación y aplicación. Si ellos escucharan la Palabra del Reino sin comprenderla, quedarían expuestos, dice el Señor (*Mt. 13.19*) a que el maligno arrebate lo que fue sembrado.

En definitiva, saber más de Dios y de Jesús, conocer el plan de salvación que estaba oculto desde siempre en el silencio de la eternidad de Dios, nos deja a todos participar, aún ahora, que conocemos en enigmas y como a través de espejos (*I Cor. 13.12*), del gozo de la vida eterna. “Porque la vida eterna —dijo el Señor en el último diálogo con los apóstoles (*Jn. 17.3*)— es que te conozcan a Ti, solo Dios verdadero y a Jesucristo, el enviado tuyo”. “A El sea la gloria, por los siglos” (*Rom. 11.36*).

Mons. Eduardo Mirás
Obispo Auxiliar de Buenos Aires

REFLEXIONES SOBRE EL CURSO QUE SE INICIA

1. Emprendemos el curso que se inicia recordando un objetivo fundamental de nuestra Facultad. Es el que ocupa el mayor esfuerzo de la misma: "Dar a los alumnos una formación superior en las propias disciplinas conforme a la doctrina católica; prepararlos convenientemente para el desempeño de las diversas tareas propiamente científicas o pastorales, y para promover en la Iglesia la formación permanente de los ministros" (n. 2.2). O sea, el esfuerzo de enseñar, de formar, de transmitir la "doctrina católica", que implica no sólo la comunicación sistemática de los contenidos, sino también el esfuerzo de la formación del hábito de la teología, suficiente no sólo para la interpretación y profundización de la Revelación cristiana, sino también "para interpretar correctamente los signos de los tiempos, ya para hacer frente a nuevas situaciones, evitando todo el inmovilismo y las aventuras" (PT 5).

2. Este objetivo nos exige tanto a los profesores como a los alumnos nuestra propia parte. Además del instrumental metodológico, que cada uno posee y podrá acrecentar o cambiar, nos exige *disponibilidad y generosidad* en el enseñar, como la *docilidad* para el alumno en el aprender, los que en el profesor como en el estudiante de teología no son más que expresión del amor a la Palabra de Dios que ambos tratan de servir. También es expresión del amor mutuo que da lugar aquella *empatía* en la que "ellos —los alumnos— escuchándonos nos atiendan con sus mismas palabras, y nosotros, enseñando, aprendamos de ellos a expresarnos en forma que les agrade" (Según San Agustín, *De Cath*, c XII, n. 17 = PL ed. Plantin, Bs. As., 1954, p. 63).

3. Como *profesores* debemos comprender que "hay un período durante el cual más que dar alimento; (. . .) más que enseñar, hace falta el abrir el apetito de aprender" (M. de Unamuno, *Obras Completas* IX, p. 118-123). La buena semilla arrojada en tierra sin roturar se agosta y se pierde; despertar el apetito del saber es como roturar la tierra para que sea fecundada por la siembra de las ideas, del pensamiento. Creo que se promueve el interés si es manifiesto que nosotros nos gozamos de nuestra labor", cuando "el hilo de nuestras palabras vibra en nuestro gozo" (*De Cath*, c. II, n. 4 = PL, ed. Plantin, Bs. As., 1954, p. 26).

4. *En cuanto alumnos*, debemos tener la fundamental motivación de gastar el tiempo de la vida en el estudio de la Palabra de Dios, cuya soberanía puede pedirnos todo, aún el martirio para defen-

derla. En nuestro caso desgranando esta vida día tras día, lección por lección, página tras página. Con virtudes que creo que son difíciles en los tiempos que corren: *templanza* y *paciencia*. *Templanza* para no caer en la codicia de lo nuevo por lo nuevo mismo, de la vivencia extraordinaria, de la frivolidad intelectual que es el olvido de las rumiaciones prolongadas y cadenciosas. . . *Paciencia*, que resiste la dificultad del alumbramiento de la verdad, que no se deja vencer por lo difícil, que no se extraña que la actividad intelectual sea la más de las veces una actividad prosaica, también amenazada con el tedio de lo cotidiano, con pasos que no pueden precipitarse, etapas que no pueden saltarse, que es un "cursus", o sea una marcha, una regular marcha.

5. *Paciencia* que no teme la soledad y el silencio necesarios para el esfuerzo de comprensión de la verdad. Sabemos que Jesús, el Maestro, en la soledad "después de despedir a la multitud" (Cf. Mt. 13.33) explica a sus discípulos las parábolas o el Misterio del Reino de los cielos. La "plaza" o la "calle" son para el caso de la Palabra de Dios, el lugar del kerigma. Si en ellas se quiere hacer el lugar del pensamiento, se corre el peligro de terminar en "sofistas", con apariencia de saber. Peligro que entrevió y del cual huyó Sócrates, quien en la intimidad del diálogo fue alumbrando en sus amigos la verdad.

6. *Sabiendo todos, profesores y alumnos* que la enseñanza de la teología se inscribe en un acontecer de transmisión mucho más amplio, en el acontecer de la Transmisión viva de la Palabra de Dios, cuyo sujeto es toda la Iglesia. De esta Tradición no nos sentimos dependientes como creyentes solamente, sino también como tradición teológica en nuestra manera concreta de servir en la Fe recibida. La teología es también una empresa común, con un inalienable deber de justicia hacia el pasado, reciente o lejano, del cual somos herederos. Desconocerlo, ignorarlo, abandonarlo sin razón, no sólo es una injusticia para el mismo, sino el principio de nuestro propio desarraigo y de pérdida de identidad, ya que ese pasado constituye la "situación" existencial o "existencial eclesial" de la fe y de la labor teológica. También la teología implica la "memoria", forma peculiar de la fe en la Religión revelada, en la cual nos experimentamos no sólo "viniendo de ella", sino también "viviendo de ella".

7. *Pero Tradición viva*: o sea asunción recreadora del pasado, y no mera repetición. Tradición viva ya que es recepción de la Palabra

de siempre en las diversas expresiones culturales y teológicas, pero pronunciadas, transmitidas con el acento propio de nuestro verbo, o sea libre, maduramente libre en su fidelidad. Libertad creadora como forma de la fidelidad que es lo que aprendemos en la escuela de los grandes maestros; Guillermo de Tocco así la veía reflejada en el magisterio de Santo Tomás: "Fray Tomás introducía en sus cursos nuevos temas, inventaba nuevos métodos para poner los problemas, llevaba nuevos argumentos en sus soluciones al punto que se entendía que enseñaba cosas nuevas y concluía los problemas con nuevas razones" (Acta Sanctorum, 7/3, n. 15, citado en Variso, *L'ancien et le nouveau*, Paris 1982, p. 251, n. 13).

8. Como afirman nuestros Estatutos en su Introducción II, 3: "Por su relación con la Verdad revelada, la Facultad debe *mantenerse fiel* discípula de la Palabra de Dios enseñada e interpretada por el Magisterio vivo de la Iglesia. Dentro de estos límites y de acuerdo con el método propio de cada disciplina es necesario que exista un *espíritu de libertad* que permita, en la Facultad, *la creatividad* teológica y el progreso en el conocimiento y la comprensión de la Verdad divina". Esta libertad para la creatividad es justamente la definición de lo "Académico": significa, según la definición de J. Pieper, "que en medio de la sociedad hay que dejar libre una 'zona de verdad', un espacio que abrigue el ocuparse con independencia de la realidad, en el que, sin impedimentos, se cuestione, se discuta y manifieste cuál es la verdad de las cosas; un ámbito protegido expresamente de toda utilización al servicio de ciertos fines, en el que callen todos los intereses extraobjetivos, sean públicos o privados, políticos, económicos o ideológicos" (*La Fe ante el reto de la cultura contemporánea*, Madrid, 1980, 233).

9. Libertad y fidelidad no necesariamente deben pensarse en términos de conflicto; en una visión teológica, los mismos son aspectos de la fe, que es "quasi habitus theologiae". Por la fe, "el hombre —dice el Vat. II— se entrega todo él *libremente* a Dios presentando la *sumisión plena* del entendimiento y de la voluntad a Dios que se revela" (DV 5). Plenificada por la caridad, esta caridad es el ámbito de resolución de cualquier confrontación. Pues la caridad no solamente es "paciente. . . no es jactanciosa, no busca su interés; no se irrita", sino y positivamente "se alegra con la verdad" (1Co 13, 4.5.6), verdad que quiere ser servida tanto por la libertad creadora como por el celo de la fidelidad. Pero, además, porque la caridad perfecta, "expulsa el temor" (1Jn 4.18), en nuestro caso, la sospecha de la coacción o de la infidelidad, dando lugar al *diálogo* sincero y fecundo, en la "connaturalidad" propia con la verdad que la

caridad realiza, convirtiéndolo más que en simple ejercicio de razón, en un acto de inteligencia (cf. ST II-II, 45,2 resp.). En diálogo franco, en esa inteligencia superior, se podrá percibir mejor que el ejercicio creador de la libertad no necesariamente es ruptura, y que la fidelidad no significa obsecuencia, o cobardía, o falta de originalidad.

10. En términos de relación Magisterio-Teólogos, sabemos que el diálogo es la "anteúltima palabra", después de la cual queda la soberanía de la Palabra de Dios como es enseñada por aquél, y allá cual el mismo Magisterio debe atenerse (cf. DV 10) Ejercicio ministerial del Magisterio sagrado que supongo experimentará el santo temor de "no extinguir el Espíritu ni despreciar la profecía" (cf. I Tes. 5.19).

11. Libertad creadora y fidelidad son causa y límite respectivamente de la realidad que llamamos "pluralismo". Lo traigo a colación ya que me fue presentado como inquietud en reuniones de alumnos y con los superiores de seminarios y casas de formación religiosa. Según lo recogido pareciera que el mismo no estuviera presente en nuestra enseñanza, por la presencia muy marcada de una determinada escuela.

12. Todos sabemos que el pluralismo es una realidad que atañe el Misterio de Dios mismo, misterio de la Vida una en el intercambio de las Personas, en conocimiento y amor. Realidad que atañe el misterio de Cristo, cuando la Iglesia de los que "contemplaron" y "tocaron" "acerca del Verbo de vida" (I Jn 1.2), no quiso dejar en un solo trazo o diseño a Aquel que posee "insondable riqueza", en "anchura, longitud, altura y profundidad, que sobrepaja todo conocimiento (Ef. 3, 8.18.19), sino que lo volcó en el Evangelio "cuadriforme". Pluralismo que se encuentra en la arquitectura misma de la Iglesia, en la pluralidad de carismas y funciones generados por "un mismo Espíritu" (I Co 12.4), entre lo que no faltan ni la "profecía" ni las "variedades de lenguas" (v. 10).

13. El pluralismo teológico no es más que reflejo muy tenue de todo ello, y por lo tanto, no es "producto" de una búsqueda narcisista de originalidad por parte del teólogo, sino de la irrupción del Misterio en el corazón del mismo. Este corazón, que es su inteligencia creyente está modelada por su "talante" en una "circunstancia" determinada de la historia (talante y circunstancia que son las coordenadas favorables para la generación de un sistema (cf. Aranguren), que se organiza en torno a una "intuición central", según enseñaba Maritain (*Raison et Raison*, París, 1947, IV pp.

67-103). Es, pues, “fruto” del encuentro, como todo el misterio cristiano, de la Gracia y la Libertad, y por ello no se puede simplemente imponer, ni gregariamente adoptar, pues sería su propia contradicción y negación.

14. En el caso específico de la enseñanza de la teología, sobre todo en el *ciclo básico*, donde el objetivo es la formación del hábito teológico, el pluralismo no puede ser punto de partida, más bien de llegada, después de haber pasado por la escuela de un gran maestro. Advertía el P. Congar hace algunos años, inmediatamente después del Concilio “Por mi parte, me da mucha pena cuando veo a jóvenes clérigos, a veces profesores de seminario, que quieren inventar todas las piezas de una nueva síntesis, en respuesta —dicen— a las búsquedas de los espíritus modernos. Yo remarco que en toda materia la primera marcha sería es de informarse de aquello que fue pensado y creado antes que nosotros. ¿Qué músico no comenzará por el estudio de Bach o Mozart? ¿Qué teólogo razonable no se pondrá desde el comienzo al estudio de San Agustín y de Santo Tomás? Cada materia tiene sus clásicos. Ellos no son un término pero sí un punto de partida u una base” (*Situations et Taches présentes de la Théologie*, París 1967, p. 56).

15. Los mismos del ciclo básico, sobre todo los que lo están finalizando, cuando comienzan a preparar el examen sintético final son testigos de esta verdad, cuando nos reclaman y se reclaman no sólo la coherencia de una síntesis, sino hasta la homogeneidad del lenguaje en las distintas disciplinas teológicas que han cursado. Descubren, desean y tratan de que se haga más patente la unidad de todo lo estudiado, que es indicación de madurez intelectual, no sólo porque en la “unidad” se sabe, —eso es el juicio—, sino además, para la teología, es el supuesto de la Economía de Dios, a través de la cual, la inteligencia creyente quiere arribar.

16. Estas reflexiones no quieren ser la palabra que cierre la cuestión del pluralismo. Me parece que detrás de esa inquietud hay algo más que no podemos desatender. Y es la inquietud de que la formación teológica derive en cerrazón intelectual; por otra parte, la insatisfacción de que algunos problemas y temas de actualidad no tengan suficiente lugar en ella. Este reclamo es legítimo, ya que todos sabemos que la teología es “sabiduría por excelencia entre todas las sabidurías humanas”, siendo “función del sabio ordenar y juzgar”, recurriendo a la causa más elevada, Dios, que se ha revelado (S^th I, q. 1, a. 6 resp.). La “doctrina sagrada viene a ser como un trasunto de la ciencia divina, que, no obstante ser una y simple,

lo abarca todo" (STh I,q.1,a 3, ad 2um). Nuestros Estatutos así lo indican, cuando al hablar de la contribución de la teología a lograr la síntesis vital entre fe y cultura, se asume la responsabilidad de "interpretar el moderno proceso histórico-cultural, en sus diversas dimensiones: religiosa, moral, social, científica, técnica y artística en sus vertientes teóricas y prácticas y el modo como aquél incide en las condiciones de América Latina y de nuestra patria, para poder colaborar, desde la luz de la fe, a la solución de los múltiples problemas humanos" (Int. II,2).

17. Por tanto, reclamo legítimo, pero para que sea justo deberá tener en cuenta la *modestia* de nuestros medios. Modestia que no niega idoneidad en mis colegas, sino resultado de la sobrecarga de actividades en una realidad eclesial en la que no es fácil negarse, y en la que todo solicita multiplicarse.

Pbro. Lic. Juan Carlos Maccarone
Decano