



Anuario de Historia de la Iglesia

ISSN: 1133-0104

ahig@unav.es

Universidad de Navarra

España

Lértora Mendoza, Celina A.
Iglesia y poder civil en el Río de la Plata. Documentos y bibliografía para una controversia
Anuario de Historia de la Iglesia, núm. 13, 2004, pp. 303-318
Universidad de Navarra
Pamplona, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35501315>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Iglesia y poder civil en el Río de la Plata

Documentos y bibliografía para una controversia

Celina A. LÉRTORA MENDOZA

Resumen. Se estudia el tema de las relaciones Iglesia-Estado a través de un grupo de documentos académicos y de difusión, producidos en el Río de la Plata en la segunda mitad del siglo XVIII, coincidiendo con la época de mayor teorización del absolutismo monárquico y con el trasfondo de la polémica sobre la Ilustración.

A la luz de estos documentos se discuten las tesis historiográficas, observando que la polémica debe matizarse. Pueden aceptarse, a la luz de los documentos, algunas conclusiones generales: que a mediados del siglo XVIII hubo una quiebra en la tradición de la escuela del derecho del siglo XVI, que el absolutismo sacro no tuvo resonancia positiva y que sí hubo influjo de ideas enciclopedistas, aunque moderadamente. Por todo ello se estima que ninguna de las tesis extremas sobre el movimiento de 1810 (inspirado en el «pactismo» de Suárez, inspirado en el enciclopedismo) puede sostenerse como exclusiva, sino que hubo influencias amplias y complejas que exigen un cuidadoso análisis.

Palabras clave: Ilustración, regalismo, teoría del estado

Abstract: The study focuses on Church-State relationship, based on a group of academic and popular documents produced in Río de la Plata during the second half of the 18th century, a period considered to have the greatest amount of speculative theorizing on monarchical absolutism, and coinciding with the Enlightenment controversy.

These documents throw light on the problem of some historiography theses which leads the author of the study to observe that some nuances of the debate require closer attention. Some general conclusions are indeed acceptable. For example, that in the mid-18th century, there was a break in the tradition of the sixteenth-century school of law. Another plausible conclusion is that sacred absolutism had no positive repercussions. On the other hand, there was indeed a moderate influx of Encyclopedist ideas. Hence, none of the extreme theses regarding the 1810 movement (whether inspired by Suárez' «agreement» or by the Encyclopedists) can claim to be exclusive. There were other strong and complex influences which call for a more careful analysis.

Key words: Enlightenment, Regalism, theory of state.

1. Introducción

Las controversias jurisdiccionales entre el poder eclesiástico y el civil atravesaron toda la época colonial americana, con dos picos de tensión que determinaron sendas épocas de florecimiento teórico del tema: uno, el del siglo XVI, otro, el del siglo XVIII. El primero no alcanzó en su momento al Río de la Plata, zona tardíamente incorporada. En el siglo XVIII, en un marco ilustrado y regalista, las relaciones Iglesia-Estado fueron objeto de atención por parte de profesores e intelectuales que produjeron diversa documentación dentro de los límites del disenso permitido.

Este material conservado ha sido objeto de algunos estudios (no exhaustivos) y de diversas valoraciones guiadas por las convicciones metodológicas y/o ideológicas de los historiadores. Esta diversidad exige hacernos cargo de ella y aportar, si es posible, alguna alternativa a la controversia. Como paso previo, es necesario hacer alguna consideración metodológica.

Apreciamos dos problemas centrales con respecto a los estudios historiográficos: uno es considerar el estudio historiográfico como portador y como sustentador de valoraciones. No está clara la incidencia de las asunciones ideológicas en la selección de contenidos informativos con relación a la postura crítica del historiador. En este sentido es más significativo lo que se calla que lo que se dice, incluso con inexactitud. Por otra parte, la inconsciente proyección de nuestras categorías (las del historiador actual) a los textos del pasado, puede producir confusiones. Por ejemplo términos como «derechos humanos», «derecho de resistencia», etc. tienen para nosotros un alcance distinto al que se les daba hace tres o cuatro siglos, y el uso homogéneo resulta equívoco.

La historiografía sobre la época colonial americana está claramente dividida, desde el siglo pasado, en dos corrientes, que Torchia Estrada ha calificado de «liberal» y «encomiástica»¹. Son ejemplos de la primera Barreda Laos en Perú e Ingenieros en Argentina; de la segunda Furlong en Argentina y Robles en México. Aunque es deseable una superación de esta dicotomía —superación que ya se ha producido— no se puede desconocer que toda valoración crítica supone un punto de vista, una posición teórica previa, y ésta puede (y suele) ser distinta a la que presidió la formación del texto y es necesario (y honesto) explicitar esta divergencia.

En este trabajo me propongo analizar la cuestión de las relaciones entre la Iglesia y el poder tal como quedó plasmada en documentos académicos y docentes eclesiásticos en el siglo XVIII. Este tratamiento incluye tres pasos:

1. Cfr. *La escolástica colonial en América latina: algunas observaciones sobre criterios de interpretación*, en *Actas del III Congreso Nacional de Filosofía*, Buenos Aires 1982, II, pp. 464-470. Afirma que, tomadas en su conjunto, escolástica y modernidad no sólo son dos filosofías sino dos grandes concepciones del mundo, religiosa y secular respectivamente, y que este aspecto debe ser tenido en cuenta por el historiador al valorar estas manifestaciones. Como principios metodológicos propone: 1. una recta comprensión historiográfica; 2. valoración teórica de la historia de la filosofía y la teología escolástica, la cual necesariamente se hace desde una determinada posición teórica; 3. el juicio histórico aplicable a aquellas manifestaciones que irradian más allá de su propio campo.

Iglesia y poder civil en el Río de la Plata

- a) un análisis de los documentos conservados y su contenido,
- b) una valoración filosófica de los mismos
- c) y, en último lugar, una presentación del debate histórico sobre la cuestión.

Hay que señalar ante todo que el tema de las relaciones Iglesia-Estado no aparece tratado en forma autónoma y universal, como un tema específico de filosofía política. En el currículo del siglo XVIII los temas de filosofía política y social se encuadraban en la Ética general, como un apéndice, o bien en los tratados *De legibus*, que constituyen una especie de iusfilosofía ampliada. El tema de las relaciones Iglesia-Estado queda comprendido implícitamente en dos temáticas que se desarrollaron en forma entre sí independiente: la justificación del estado y la justificación de la conquista. Aunque en este segundo caso hay nexos obvios y explícitamente estudiados sobre la relación Iglesia-Estado, la impostación teórica del tema no permite un desarrollo argumentativo sobre las tesis que se esgrimen acerca de esta cuestión, sino que más bien se las supone y se las usa. Así, por ejemplo, un argumento que justifique la conquista puede o no tener un supuesto iusfilosófico regalista; si lo tiene, el regalismo se usa, no se justifica ni se cuestiona. En el punto que nos interesa, la Cuestión de Indias no proporciona (al menos en este campo que estoy analizando, la zona rioplatense del siglo XVIII) material teórico nuevo. Por lo tanto, voy a prescindir de los documentos sobre la justificación de la conquista y me centraré en los estudios sobre el Estado.

En cuanto a la restricción al siglo XVIII, quiero ofrecer una breve justificación con dos razones. La primera, que las fuentes primarias conservadas del período anterior son muy escasas y dispersas, por lo tanto no es posible establecer con ellas una clasificación global y sólo se podrían ofrecer datos y valuaciones muy parciales. La segunda razón es teóricamente determinante: en el siglo XVIII se plantea claramente una controversia y la línea argumentativa se perfila con nitidez.

2. Los documentos

Desde el punto de vista académico, el tema de las relaciones Iglesia-Estado se perfila como un deslinde de sus respectivas competencias jurisdiccionales, como consecuencia de la legitimación de las respectivas pretensiones de poder². Dado que la competencia de la iglesia, al menos en general y en principio, es indubitable, la cuestión se centra en resolver qué tipo de justificación iusfilosófica puede ostentar el estado, y hasta dónde puede limitar, condicionar, vigilar o complementar la competencia eclesiástica³.

2. Este entrecruzamiento jurisdiccional, del cual el patronato regio es el caso más claro, fue incluso tolerado por la iglesia cuando benefició su propia obra, sobre todo la colonización americana, aunque no sin diversos roces; ver Guillermo PORRAS, *El regio patronato indiano y la evangelización*, «Scripta Theologica», 19 (1987) 755-769.

3. Esta pretensión se nota, aún en los casos más «amistosos», en el tono y espíritu de los documentos oficiales, en los cuales la iglesia de hecho ha influido mucho por la gran asimilación religiosa del indígena. Así lo señala por ejemplo Jorge R. ZAMUDIO SILVA, para quien la influencia eclesiástica dio al pensamiento hispanoamericano en general un fundamento político filosófico de raigambre religiosa que lo selló: *Fuentes para la historia de las ideas en el Río de la Plata*, «Logos», 3/5 (1944) 57.

Las instituciones académicas coloniales rioplatenses eran la Universidad de Córdoba (fundada en 1613 por el Obispo Trejo y Sanabria), los conventos regulares con facultad de conceder grados y —en la última etapa— el Colegio Carolingio de Buenos Aires. En ninguno de ellos había lugar propio para la filosofía política. El asunto que nos ocupa era uno de los temas finales en los cursos de ética, que a veces se dictaban en forma independiente con el título «De legibus».

Los jesuitas regentearon la Universidad de Córdoba desde su fundación hasta 1767. Furlong ha reconstruido⁴, hasta donde es posible conjeturar, los contenidos de la enseñanza en esta época, conforme a los documentos estudiados por él. De ellos surge que en el siglo xvii la influencia de Rubio, al menos para Lógica y Física, fue la más acusada. Parece entonces, que el pensamiento de Suárez al principio no fue tan importante como después, por lo que hace a la filosofía teórica. En cambio sí se sabe que Suárez era el autor seguido en las cátedras de Teología, donde no se trataba este tema. Desconocemos qué sucedía en las cátedras de ética, aunque es posible colegir que habría mayor influencia tomista, porque ella se detecta en otras disciplinas filosóficas. Pero desde mediados del siglo xvii y hasta la expulsión, la influencia filosófica de Suárez fue creciendo en la Universidad, desplazando casi completamente al tomismo, por lo cual, aunque no tenemos documentos, es posible suponer, como lo hace Furlong, que se enseñaba la teoría suarista sobre el gobierno civil.

En todo caso, está claro que la tesis fundamental sobre el gobierno civil es que todo poder viene de Dios y que se reproduciría básicamente el contenido de la *Defensio fidei* contra Jacobo I de Inglaterra. Sin duda eran conocidas las teorías populistas de Suárez, como en otras partes de América⁵, teorías que fueron académicamente interdictas, junto con todas las de la escuela jesuita, por las reales cédulas de Carlos iii del 12 de agosto de 1768 y del 4 de diciembre de 1772. El resultado fue una serie de obras que impugnan las teorías del regicidio y del tiranicidio y prohíben éticamente sostenerlas ni siquiera a título de probabilidad.

Pero estas conclusiones han sido establecidas sobre todo tomando en cuenta documentos peninsulares, o los coloniales de Lima y México, por lo cual concluir con una generalización que abarque el Río de la Plata quizás sería apresurado, sobre todo para la Universidad de Córdoba, que —según parece— vivió una vida académica más tranquila que sus vecinas de Lima y Chuquisaca, aunque no totalmente exenta de cuestionamientos. Incluso desconoció las polémicas filosóficas vividas en Buenos Aires en un instituto de menor jerarquía académica, como el Colegio Carolingio. De hecho, las referencias contra los jesuitas que tenemos en la zona rioplatense, correspondientes a la época de la expulsión, son muy generales y no permiten apreciar concretamente cuál fue el grado de difusión de las teorías populistas de Suárez, pero no sería válido concluir que no se enseñaban.

4. Cfr. *Nacimiento y desarrollo de la Filosofía en el Río de la Plata (1536-1810)*, Ed. Kraft, Buenos Aires 1952, p. 100.

5. La difusión de esta doctrina no significa que este hecho constituyera la causa principal de la expulsión, como sostuvo Manuel JIMÉNEZ FERNÁNDEZ en su obra *Las doctrinas populistas en la independencia de Hispano América*, Sevilla 1947, aunque sin duda constituyen uno de los contenidos principales de la Escuela Jesuita. Señala —y esto es acertado— que la prueba de su amplia difusión en la enseñanza hispánica del xviii está dada por la premura con que se adoptó la obra del dominico Luis Vicente Más de Casavalls.

Iglesia y poder civil en el Río de la Plata

Los otros establecimientos conventuales jesuitas, como los colegios máximos de Córdoba del Tucumán, Buenos Aires y Paraguay, siguieron doctrinariamente las huellas de la universidad y vale para ellos lo dicho antes.

En cuanto a los colegios dominicos, sin duda seguían a Santo Tomás y usaban la bibliografía de su Orden, que en esa época sostenía con mayor fervor el regalismo del maestro (que por cierto no había pensado en monarquías absolutas al estilo de las cortes europeas de la modernidad). Los franciscanos en este punto (como también en las demás materias) presentan mayor variedad ideológica, sobre todo en los temas que carecían de «doctrina oficial».

Como conclusión, podemos decir que el tema de las relaciones Iglesia-Estado en el siglo xvii —que será el *status quaestionis* de la época que estudiaremos más en detalle— no tuvo un tratamiento específico, y que en todo caso la preocupación era establecer cuál es la justificación del poder del monarca y cuáles son sus límites, así como qué es legítimo hacer en caso de trasgresión grave de los mismo siglo. Una grave trasgresión (quizá la más grave, para los eclesiásticos) era precisamente avanzar sobre los derechos, la jurisdicción y la competencia de la Iglesia. En todo caso es claro que el suarismo, al conceder al pueblo una especie de derecho de resistencia a la opresión, implícitamente sostiene el principio del «control indirecto» de la Iglesia sobre el estado. Suponemos pues que éste es el contenido de la enseñanza jesuita rioplatense en esta época. No tenemos noticias de discusiones académicas entre jesuitas y dominicos sobre este particular⁶.

En el siglo xviii tenemos varios documentos relativos al tema del estado que, si bien no tratan directamente la cuestión de sus relaciones con la iglesia, la posición implícita al respecto se infiere sin dificultad. Analizaré siete documentos, por orden cronológico. Todos corresponden a finales del siglo xviii y la cuestión está muy influida por la posición de la Corona española misma, en el marco del regalismo ilustrado. Estos documentos son importantes porque, dado su carácter tardío, recogen doctrina anterior y permiten vislumbrar cómo ha sido el proceso intelectual en las épocas documentalmente lacunares.

a) El *Curso de ética* de Mariano Ignacio Velasco fue dictado en 1774 en el Colegio de Montserrat, dependiente de la Universidad de Córdoba⁷ y a pesar de su brevedad toca to-

6. Es necesario aclarar que no han quedado constancias de la existencia de violentas controversias entre órdenes docentes, como se registra en otros lugares (por ejemplo México o Nueva Granada). Incluso los documentos conservados (del siglo xviii) son muy sobrios en el lenguaje controversial y no se registran títulos más o menos injuriosos y denigrantes en los dictados escolares, como sucede por ejemplo en Nueva Granada, donde bastante a menudo la «Solución a las objeciones» se titula por ejemplo «Perseguimos a los jesuitas que huyen» o «Alcanzamos a los tomistas y los destruimos». Aunque sin duda son metáforas un tanto jocosas y no deben ser tomadas a la letra, expresan sin embargo un estado de ánimo poco propicio al diálogo real.

7. Se conserva en el Museo Histórico del Norte (Salta), es un pequeño códice de 49 pp. cuya carátula se reproduce textualmente a continuación: *Philosophia moralis compendiosse methode traddita conformisque Angelice Doctoris menti. A P.F. Mariano Ignatio Velasco Artium Cátedra Moderatore. Me autiente Emmanuele Josepho De Leaniz ejus minimo discípulo hujusque Monserratensis Collegii alumno. Nono Kalendas Novembris anni Domini 1774.*

dos los puntos importantes del tema en forma disputativa, siguiendo la *Summa* del Aquinate. En la Sección Última trata las propiedades y divisiones de la comunidad política, fundamentando —conforme a Aristóteles— su existencia en la naturaleza social del hombre, y prefiriendo la forma monárquica de gobierno a todas las demás. Dentro de las monarquías, prefiere las hereditarias, aunque concede que en abstracto es mejor la electiva⁸.

La cuestión explícita de las relaciones Iglesia-Estado se ha soslayado, ya que en la clasificación de funciones civiles que presenta en esta misma Sección, menciona a los sacerdotes junto con los artesanos, soldados, administradores públicos, agricultores y magistrados. Es decir, según Velasco, el hombre de religión cumple una función civil insustituible, como los demás. No explicita si de esta consideración se deduciría la sujeción de la iglesia al poder civil, pero se advierte un cierto aire regalista en toda esta parte del tratado.

b) En el último tercio del siglo XVIII Domingo Muriel escribió *Rudimenta juris naturae et gentium*, que fue editado en Venecia en 1791. Este jesuita suarista rioplatense expulso vivió en Italia desde 1768 y, según Furlong⁹, los desórdenes que vio en Europa le impulsaron al propósito de salvar la autoridad real del desquicio de la multitud, y tal fue el objetivo de esta obra. En realidad, ella defiende el regalismo con los argumentos tradicionales. Más adelante discutiré la interpretación «piadosa» de Furlong.

Por el momento señalo solamente que el «viraje» de Muriel del suarismo inicial que le atribuye Furlong (correspondiente a su época de jesuita antes de la secularización) al regalismo, podría ser el resultado natural de una postura de realismo político. En todo caso, la obra de Muriel tuvo poca resonancia local, y la tuvo en cuanto seguía los lineamientos de otras obras cuyos autores pesaron más fuertemente en el espectro político y religioso de la región.

c) El *Catecismo Real* del obispo José Antonio de San Alberto¹⁰ (que estuvo a cargo de la diócesis de Córdoba de 1779 a 1784), fue publicado en Madrid en 1783 y tuvo amplia repercusión local. El objetivo parece haber sido llenar las lagunas de los catecismos de los jesuitas Astete y Ripalda, que nada decían sobre las prerrogativas reales. Los destinatarios

8. *Ibid.*, pp. 44-49.

9. *Nacimiento y desarrollo...*, cit. en nota 4, p. 598. Además, Furlong ha dedicado a su compañero de Orden dos trabajos muy completos, el primero, en 1937, *Domingo Muriel*, ed. de la Facultad de Filosofía y letras de la Universidad de Buenos Aires. Más tarde volvió a ocuparse de él en *Domingo Muriel y su relación de las Misiones (1766)*, Librería del Plata, Buenos Aires 1955, donde da a conocer mucha documentación inédita sobre la obra de Muriel en la Provincia Jesuita del Paraguay, de la cual fue último Provincial. La documentación es impecable y valiosísima, pero las valoraciones históricas sobre las motivaciones personales de Muriel parecen influidas por los datos biográficos aportados por Francisco Javier Miranda, un discípulo de Muriel que escribió *Vida del venerable sacerdote don Domingo Muriel*, que luego de una espera secular, fue finalmente publicada en Córdoba en 1916.

10. Sobre la obra de este obispo, vid, el trabajo de Purificación GATO CASTAÑO, *La educación en el virreinato del Río de la Plata. Acción de José Antonio de San Alberto en la Audiencia de Charcas, 1768-1810*, Diputación General de Aragón, Zaragoza 1990.

serían los niños de sus casas de huérfanos¹¹, aunque sin duda era aplicable en cualquier labor de catequesis.

El *Catecismo* de José Antonio de San Alberto afirma que la potestad del rey deriva directamente de Dios y que sólo el monarca tiene poder de Dios para gobernar y juzgar. El catecismo es un adecuado resumen doctrinal de la teoría del derecho divino de los reyes, y aunque en versión simplificada (pero no distorsionada) reproduce la argumentación que producían los estamentos académicos superiores.

Según el *Catecismo*, la revelación nos enseña que todo poder proviene de Dios y que éste fue dado por Él a los reyes bíblicos, a los emperadores romanos y por sucesión, también a los posteriores. Hay pues, dos majestades: la de Dios que es la primera y originaria y la de los reyes civiles que es derivada de aquélla. Por lo tanto, afirma el catecismo, es contrario a la fe sostener que el poder deriva del beneplácito del pueblo, puesto que San Pablo enseña lo contrario. En su reino, el rey es vicario de Dios y como tal debe ser obedecido. El rey debe tener grandes virtudes morales, pues no sólo debe cumplir con los preceptos, sino también dictarlos. Por su parte el pueblo le debe obediencia, respeto y reverencia, amor, fidelidad y piedad. Por eso es un deber orar a Dios por ellos. Reconoce que hay dos modos generales legítimos de llegar a ser rey: elección y herencia, prefiriendo la segunda forma, como Tomás de Aquino, aunque concede que es una cuestión secundaria y opinable.

El *Catecismo* interesa a nuestro tema especialmente porque presenta un pensamiento explícito acerca de las relaciones Iglesia-Estado, aunque un tanto elíptico. Sostiene que estado e iglesia son dos potestades supremas, cada una en su orden: temporal y espiritual, y por tanto no hay ni puede haber conflicto real entre ellas, ya que sus objetivos y funciones son distintos.

Por otra parte, José Antonio de San Alberto es un claro defensor del patronato real y designa al príncipe como «protector de la iglesia», admitiendo una «santa y justa tutela» del rey sobre las iglesias de las Indias y de España¹². Los argumentos esgrimidos a favor del patronato español son los siguientes: el derecho de conquista, la obra misionera de los enviados españoles, la concesión apostólica de Julio II y la costumbre. Estos argumentos serán utilizados, después de la revolución de 1810, por los gobiernos criollos para mantener este derecho en su esfera, considerándose legítimos sucesores del estado español.

En suma, en el tema de las relaciones Iglesia-Estado, los aportes del *Catecismo* se reducen a la justificación del derecho de patronato, más que a una dilucidación teórica de

11. Cfr. Alberto CATURELLI, *La pedagogía, la política y la mística en José Antonio de San Alberto*, «Humanitas, Anuario del Centro de Estudios Humanísticos», 18 (1977) 193. Universidad Autónoma de Nuevo León.

12. Caturelli opina que la expresión «protector de la iglesia» no debe ser interpretada en sentido regalista (o.c. en nota 11, p. 204), pero de hecho en España la calidad de «protector» equivalía a la de «patrono». Por otra parte, como señala Gato Castaño (cit. en nota 10, p. 9), la mayor parte de lo escrito sobre el obispo se presenta en «blanco y negro»: hay quienes lo califican (negativamente) como «regalista» y otros que diluyen tal acusación en «su decir suave e insinuante». Pero esto simplifica mucho la cuestión.

sus funciones. Se echa de menos un tratamiento de los deberes y derechos de ambas potestades, así como una propuesta de formas válidas de solución de conflictos.

Los autores divergen en cuanto a los adversarios contra los cuales se dirige el catecismo. Caturelli opina que son los «novatores» (ilustrados) y, por tanto, las referencias a los «presuntuosos», «blasfemos», «soberbios», etc. se referirían a Bayle, Voltaire y Rousseau. Furlong en cambio, opina que está dirigido contra los jesuitas. También hay divergencias en cuanto a su difusión y aceptación. Pero para una valoración más completa hay que considerar que si bien éste es el escrito más importante de carácter político del obispo, hay una obra suya considerable que tener en cuenta. Por ejemplo, las cartas que escribió con ocasión de la derrota de Tupac Amaru, dan cuenta de los festejos realizados y condenan duramente a quien se atreve a atacar al rey como sustituto sagrado de Dios para el gobierno de los pueblos¹³. Otro documento de interés concomitante es la Carta Circular dirigida a los curas, exhortándolos a la lección y enseñanza de su Catecismo Real, donde frente a los principios de «libertad e independencia» exhorta a la obediencia, el respeto y la fidelidad a través de los contenidos del catecismo¹⁴. También aquí se ve el mismo mestizaje de planos.

d) El *Tractatus de legibus* (anónimo, ca. 1786) es el documento más completo que poseemos sobre este tema¹⁵. Su desconocido autor es un tomista ortodoxo, y quizá sea uno de los códices correspondientes a la enseñanza bonaerense en el Convento de Santo Domingo¹⁶.

13. Cfr. Gato Castaño (ob. cit. en nota 10, p. 91), que transcribe expresiones de los documentos como los calificativos de «rebelde, traidor, infame, apóstata, infiel», que señalan una notable indistinción entre la esfera religiosa y la civil.

14. Análisis del documento en Gato Castaño (cit. en nota 10, p. 93). Recurre a los curas como sus «vicarios, cooperadores y compañeros en el ministerio pastoral y, por lo mismo, también en la instrucción, enseñanza y defensa de unos fieles que Dios y el Rey han puesto a su cargo». El resto del contenido es sustancialmente el mismo que el del *Catecismo*.

15. Se conserva en dos copias con escasas variantes (puramente de copia) en el Anticuariato del Convento de Santo Domingo de Buenos Aires. Uno está conservado íntegramente, menos la carátula; el otro tiene varias hojas arrancadas al comienzo, al medio y al final. Según criterios codicológicos, por el tipo de papel, tinta, instrumentos escriptorios, letra bastarda española tardía y escaso uso de abreviaturas, debe situarse en la segunda mitad del siglo XVIII. No obstante, como podría ser más antiguo, debemos atender al contenido para fijar su posible fecha de composición. La mención al *Contrato Social* permite fijar un término *a quo* seguro en los finales del siglo XVIII. La referencia al «Reino de Indias» fija el término *ad quem* en 1810. Furlong sostiene que la introducción de Rousseau —al menos en lectura directa— data de principios del siglo XIX (cit. p. 235), por lo cual habría que ubicarlo en esa época. Sin embargo, no se descarta el conocimiento indirecto, ni la existencia de una circulación restringida del *Contrato Social* a finales del siglo XVIII. Furlong mismo reconoce que en el Río de la Plata se conocían las teorías de Montesquieu y Voltaire a fines del siglo XVIII, porque consta que sus obras se hallaban en la biblioteca de Mons. Azamor y Ramírez, Obispo de Buenos Aires, aunque advierte que no hay datos de que alguien las haya defendido en esta zona públicamente. La fecha que propongo, c. 1786, me parece más acorde con el tipo de abordaje académico general de la obra.

16. Furlong investigó en estos fondos y obtuvo un listado preliminar, durante el decenio 1940-1950 en que preparó su obra. Lamentablemente la biblioteca antigua del Convento de Santo Domingo fue quemada en los actos vandálicos de junio de 1955 y gran parte del acervo antiguo se ha perdido definitivamente.

Iglesia y poder civil en el Río de la Plata

Nuestro tema es abordado en varios pasajes. En la conferencia primera, sobre la ley positiva en general, su sección segunda trata el origen de la ley, que lleva hasta el origen de la sociedad humana, con Caín y Abel¹⁷. Por lo tanto, las sociedades civiles surgieron con la división del género humano. Frente a la teoría del pacto social, sostiene que objetivamente el hombre está destinado por naturaleza a vivir en sociedad¹⁸ y este hecho está reafirmado por los relatos bíblicos que narran la reconstitución social posterior al diluvio¹⁹. Como se aprecia, en esta exposición no se refiere a la religión salvo como fundamento dogmático de una teoría filosófica.

En esta misma sección, artículo segundo, al plantearse el problema del mejor régimen y optar por la monarquía, sigue puntualmente el razonamiento de Tomás de Aquino, así como en la justificación de la opción por la monarquía hereditaria. Este es el eslabón con el tema de la potestad legislativa, asunto controvertido en el que, como era de esperar, abunda a favor del rey, condenando la teoría del *Contrato* luego de sucesivas menciones²⁰, pero sin aducir ahora ninguna razón teológica. Al tratar el tiranicidio, la conclusión negativa es esperable: «Ni a los individuos aisladamente, ni en conjunto, les es lícito insurreccionarse contra el monarca supremo y absoluto, aunque sea un tirano cruel y atroz»²¹.

En cuanto a las relaciones entre el poder civil y eclesiástico, más que un tratamiento específico de las relaciones y sus reglas de compromiso y solución de diferencias, lo que hay es una afirmación de los puntos de coincidencia derivados de la argumentación general sobre la legalidad. En primer lugar, que la potestad legislativa de ambos poderes tiene su origen común en la ley eterna²². En segundo lugar, toda potestad humana (civil eclesiástica) tiene legitimidad para dictar leyes obligatorias en conciencia²³. Finalmente, las leyes civiles y las eclesiásticas coinciden en que no requieren la aceptación popular para su obligatoriedad²⁴.

Como vemos, este curso responde a una línea tradicional en cuanto a la legitimidad del poder civil, pero no puede considerarse regalista en el sentido fuerte del término, ya que se limita a marcar las coincidencias legitimantes entre los poderes, lo que supone implícitamente que en principio ninguno tiene primacía natural sobre el otro.

e) El *Curso de Lógica y Ética* de Anastasio Mariano Suárez fue dictado en el convento Franciscano de Buenos Aires en 1793²⁵. No aborda todos los temas del tratado moral

17. Se cita por página y párrafo, primero y segundo códigos: 37, 76; 39, 73.

18. P. 40 y 43 (1º y 2º cód.)

19. P. 44s. y 47s. (1º y 2º cód.)

20. Cfr. 84, 157 y 85, 154 respectivamente.

21. 88, 164 y 89, 161 respectivamente.

22. 157, 300 y 137, 261, respectivamente.

23. 186, 354 y 186, 360 respectivamente.

24. 212, 400.

25. Se conserva en el Anticuariato de la Biblioteca del Convento de Santo Domingo de Buenos Aires, y su carátula se reproduce textualmente a continuación: *Cursus Philosophicus Veterum Recentiorumque Philosophorum Doctrinas complectens quatuorque continens Partes, Logicam nempe, Ethicam, Metaphysicam et Physicam. Jesús Aguatero*. Y al inicio del *Primum Codex* se completa: *Cursus philosophicus veterum recentiorumque philosophorum doctrinas continens quatuorque in partibus distributus*

sino sólo los puntos que el profesor considera centrales. En realidad es un elenco de cuestiones difíciles o controvertidas, omitiendo aquellas de consenso general en las escuelas. Trata la dispensa, la facultad de dictar leyes obligatorias en conciencia, la posibilidad de adquirir algo ajeno por prescripción y la pregunta por el requisito de consenso popular a la ley.

En este último caso, la respuesta negativa se apoya en los argumentos comunes mencionados en los tratados. No se aprecia, como en el anónimo, ninguna referencia a las alternativas teóricas proporcionadas por los ilustrados. Pareciera que la enseñanza claustral franciscana estuvo ajena a esta problemática.

f) El *Curso de Lógica y Ética*, de Fernando Braco, dictado en 1795 en el Convento Recoleta de Buenos Aires²⁶ trae un desarrollo breve del tema moral, que se centra en el tratado de la religión, con especial referencia a la cristiana, conteniendo un tratado resumido de los actos humanos y otro brevísimo sobre las virtudes y los vicios.

Contra lo que podría esperarse, la larga introducción (*Disputatio proemialis*) sobre los fundamentos de la religión, no contiene ninguna referencia a la constitución institucional de la iglesia. Tampoco en el punto relativo a la ley eterna y natural (uno de los capítulos del tratado de los actos humanos) se analiza en forma amplia y explícita el tema de la potestad civil.

Las referencias al poder secular se limitan a dos cuestiones. Una pregunta si los hombres pueden dictar leyes y otra si éstas requieren la aceptación popular²⁷. Pero en el único código conservado faltan estas páginas y como el índice no indica más que los títulos, ignoramos la doctrina sustentada. No obstante, a tenor de las anteriores respuestas, se puede colegir que admitía la potestad humana legislativa obligatoria en conciencia y negaba la necesidad de aceptación popular para la obligatoriedad de la ley. También en este caso, el poco lugar reservado a esta temática mostraría que la enseñanza franciscana era bastante ajena a ella.

g) El catecismo titulado *Breve Cartilla real para los niños de la Provincia del Paraguay*, compuesto en 1796 por Lázaro Ribera, Gobernador del Paraguay²⁸, tiene un contenido semejante al *Catecismo* de San Alberto, pero más extremoso y menos fundado.

in Logicam scilicet, Ethicam, Metaphysicam et Physicam [...] dictatus a Patre Fratre Anastasio Mariano Suarez in hoc undecim millium Virginum Bonaerensis Franciscano Convento anno Domini 1793. Et pertinet ad usum Joannes Josephus a Ximenes d Ortega, die 14 junii Anno Domini 1793.

26. Se conserva en el Anticuariato de la Biblioteca del Convento de Santo Domingo de Buenos Aires, y su carátula se transcribe textualmente: *Cursus Philosophiae ipsius partes complectens Logicam, nempe Ethicam et [meta]Physicam Dictatus a patre Fratre Ferdinando Braco Catedrae Artium Moderatore. In hoc Magno Convento Relectionis Bonaerensis Fuit inceptus audiente Fr. Quintana Die... Juli Anno Domini 1794.*

27. Cuestión 1 y 2 del capítulo 6, sobre la ley positiva, en pp. 359s. según la paginación que consta en el índice.

28. Se conserva en el Archivo General de la Nación y Furlong (*Nacimiento y desarrollo...*, cit. en nota 4, p. 600) transcribe un documento que probaría la disputa del gobernador con la Universidad.

Iglesia y poder civil en el Río de la Plata

Es difícil establecer qué se enseñaba realmente a fines del siglo XVIII sobre las relaciones entre el poder civil y el eclesiástico, sobre todo en el punto más álgido, el derecho de patronato. Los documentos aportados por Furlong muestran que en 1790 el gobernador de Córdoba pasó nota al cabildo eclesiástico para que el cura de Guandacol, P. José Ignacio Echenique, se retractara de haber sostenido que corresponde al Papa el dominio indirecto sobre la temporalidad de los reyes, o que en caso contrario lo enjuiciara. El cabildo eclesiástico contestó que en la Universidad se enseñaban doctrinas aún más restrictivas sobre la potestad de los reyes y en especial se admitía la doctrina de que las leyes no reciben su fuerza de la autoridad sino de la aceptación del pueblo. Sin embargo, como se ha visto, ninguno de los documentos conservados lo prueba de manera definitiva. El tema de las relaciones Iglesia-Estado parece más bien haber sido soslayado por los docentes. Pero tampoco hay pruebas definitivas de que esta reticencia con respecto al regalismo se debiera sólo o principalmente a la influencia todavía vigente de Suárez, como piensa Furlong, porque la vemos en profesores que no han estado nunca sujetos a ella, al menos en este punto, como los franciscanos o los dominicos.

3. El valor teórico de los documentos

Ya he reconocido que la valoración de una teoría filosófica suele hacerse desde el punto de vista de otra, y esta discrepancia implícita de criterios suele oscurecer la reflexión. No obstante esta advertencia, me propongo intentar una valoración de los documentos, pero no desde una comparación extrínseca (con otra teoría) sino dentro de un análisis interno²⁹.

La primera constatación es que las escasas referencias conservadas sobre la doctrina de las relaciones Iglesia-Estado no alcanzan nivel estrictamente filosófico. Es cierto que el muestreo es escaso, pero mientras no surjan más evidencias en dirección contraria, hay que tomarlo como válido. Cuando digo que no alcanzan nivel estrictamente filosófico, no tomo como punto de comparación otras teorías a las que sí otorgo ese carácter, sino que tomo en cuenta el abordaje metodológico en comparación con otros temas enseñados por el mismo profesor. En ninguno de los documentos examinados hallamos un tratamiento sistemático de las relaciones Iglesia-Estado ni un análisis de formas históricas concretas de relación, desde el punto de vista teórico de la filosofía política. La cuestión de las relaciones aparece sólo en función de otros problemas, que sí tuvieron sistemática propia y respuestas doctrinarias, cualquiera sea el valor filosófico que se les dé.

Además, hay que conceder que incluso en esos temas que fueron polémicos tanto en otros centros americanos como en la Península, la región rioplatense no se mostró mayormente interesada, quizá por tratarse de una zona marginal en relación a los ejes políticos.

29. He intentado este análisis, para la enseñanza de la ética en general en toda la colonia rioplatense, en mi trabajo *Das Studium der Ethik in der Kolonialzeit*, en Raúl FORNET BETANCOURT, Celina LÉRTORA MENDOZA (eds.), *Ethik in Deutschland und Lateinamerika heute*, P. Lang, Frankfurt 1987, pp. 54-60. Y en lo que hace al patronato indiano, en *Un texto escolar sobre la cuestión de Indias*, en *Bicentenario del Virreinato del Río de la Plata*, Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires 1977, II, pp. 171-181.

Con respecto a la justificación del poder civil, es evidente que hay dos líneas teóricas lógicamente diferentes; la línea de fundamentación de la existencia del estado, y la línea de justificación de las mejores formas de gobierno. Sobre el primer tema, hay dos grandes teorías de larga tradición histórica: el naturalismo de origen aristotélico, desarrollado por la escolástica medieval, sobre todo tomista, y sus epígonos de la segunda escolástica; la otra es la teoría del «pactismo» suareciano, que en realidad no se opone a la anterior en cuanto al fundamento antropológico de la sociedad (pues Suárez admite que es la naturaleza humana) sino en cuanto a la forma de concebir políticamente a la comunidad. De cualquier modo, en el siglo XVIII el pactismo —en su versión escolástica y con mayor razón en la ilustrada— era mal visto por las autoridades españolas, no tanto por razones teóricas sino por la justificación inmediata que parecían brindar a movimientos separatistas, comunales, liberales, etc., todos los cuales —aunque muy diferentes entre sí— coincidían en oponerse de algún modo al absolutismo monárquico.

El consciente o inconsciente eclecticismo de nuestros profesores de esa época les permite salvar algunos huecos doctrinarios, por ejemplo, la falta de continuidad entre una antropología no totalmente aristotélica y el principio antropológico de la filosofía política. En los documentos que poseemos el naturalismo no está discutido como tesis antropológica, sino usado para extraer de él consecuencias más inmediatas. Otro hiato encubierto es el que hay entre ese mismo naturalismo y una concepción cristiana de la sociedad y el estado, de base bíblica. El naturalismo aristotélico puede justificar la «igualdad» de naturaleza de los hombres, pero también su «desigualdad» histórica y existencial; en su versión más filostoica, quizá se salvara la primera. Pero el cristianismo aportó otra perspectiva: si bien por una parte se refuerza ideológicamente el igualitarismo (pues todo hombre es igual a otro como criatura de Dios), como el «hombre total» o modélico que se tiene en vista es el cristiano, adornado con las virtudes morales y teologales propias de un estado religioso (o lo que así se percibía, al menos como ideal), toda cultura que no los consagre es vista como infrahumana o prehumana, y eso explica en definitiva la duda sobre el carácter esencialmente humano de la naturaleza indígena.

Es evidente que el pensamiento hispánico (peninsular o colonial) del siglo XVIII no logró conjugar armónicamente todos estos elementos y presenta una teoría fragmentaria, donde en parte se acepta el naturalismo, luego se pasa a la visión modélica humana del cristianismo y finalmente se rechaza todo «pactismo» político como algo inconsecuente con lo anterior, sin ver que en la realidad no sólo no son incompatibles sino que es posible pensar una complementariedad, como hace Suárez.

En cuanto a las formas de gobierno, la autoridad seguida es sin duda Tomás de Aquino, quien en parte reproduce a Aristóteles en los argumentos a favor de la monarquía, y vota por la hereditaria en virtud de su propia experiencia histórica. Con esta simplificación de posibilidades, el tema de la relación Iglesia-Estado se reduce al de los vínculos entre el rey y el papa (pues la Iglesia Católica ya había superado las polémicas conciliaristas y, luego de la Reforma, no corría peligro a nivel de reivindicaciones locales). Pero estas relaciones parecen concebirse de un cierto modo pragmático.

El tema de la legitimación del gobierno civil es abordado de manera oblicua. Identificando al estado en la persona del rey y a la iglesia en la del papa, las relaciones institucio-

Iglesia y poder civil en el Río de la Plata

nes se transforman en personales, y se esgrime el siguiente argumento de proporcionalidad análoga:

el papa es el vicario de Cristo en la tierra,
el rey es como el vicario de Dios en su reino.

De allí la fundamentación del derecho a la obediencia, que deja en suspenso algunos casos críticos (no sólo imaginarios):

1. ¿Qué pasa cuando un tirano persigue a la religión o comete sacrilegios? es decir ¿cómo se resuelve un caso de conflicto objetivo entre las acciones de ambos poderes?
2. ¿Qué pasa cuando ambas autoridades deben dar normas a los mismos súbditos sobre materias concurrentes? es decir ¿cómo se resuelve un conflicto objetivo de superposición de jurisdicción personal?

Curiosamente, el primer caso no está considerado en los documentos estudiados, ni siquiera en aquellos que se apoyan en Santo Tomás de Aquino, cuando el mismo Aquino, al mencionarlo, lo establece como el único justificativo indudable en conciencia para desobedecer a la autoridad civil.

El segundo caso ha ocasionado problemas concretos cuya solución exigía bases teóricas. Se elaboraron dos, usadas conforme a la ocasión:

1. El papa (la Iglesia) es superior al rey y, por tanto, puede dirimir controversias entre los reyes (justificación de los títulos de conquista, por ejemplo).
2. El rey (el Estado) tiene derecho a revisión sobre su iglesia local, ya que allí es «protector» (justificación del derecho de patronato).

La pregunta por los disensos no se contesta; es que los disensos se arreglaron siempre pragmáticamente (cuando se arreglaron).

En resumen, entendemos que el tema de las relaciones Iglesia-Estado no ha sido enseñado entre nosotros como un problema específico de la filosofía política, sino a lo más como una discusión incidental sobre delimitación de competencias, que afirma los derechos del Estado incluso invocando principios de defensa religiosa por subrogación, cuando este Estado es concebido como monarquía absoluta, y negando, también en nombre de la religión, toda otra posibilidad de conseguirlo. En suma, consideramos que la enseñanza oficial fue básicamente regalista, pero con un débil andamiaje teórico cuyas inconsecuencias no podían pasar inadvertidas, lo que permite concluir que su carácter era esencialmente *ad hominem*, contra la Ilustración y las políticas francesa e inglesa.

También advertimos que estos documentos usan ideológicamente algunos conceptos teológicos o religiosos (e incluso pasajes bíblicos, de los Santos Padres y autores escolásticos) en ostensible extralimitación y fuera de contexto. Si bien la llamada «interpretación acomodaticia» de la Biblia era entonces corriente (y eso justificaría en cierta manera ese tipo de citas), no podemos decir lo mismo de otros autores que no tuvieron en vista la misma situación a la que los documentos del siglo XVIII se refieren.

4. La controversia histórica

El tema de las influencias del pensamiento colonial en los períodos posteriores es controvertido porque se han mezclado preferencias valorativas de los historiadores. Desde los extremos encomiásticos hasta los críticos liberales, hay matices para todos los gustos, y eso desde 1810 a la fecha. Estas posiciones estarían ejemplificadas, en nuestra historiografía, por Furlong, que abomina de la Ilustración y Carlos III, considerándola autoritaria, y Josefina Coda, para quien el período borbónico es ideológicamente liberal y positivo³⁰.

La denigración del pensamiento colonial tiene una larga historia, que se inicia con los revolucionarios de 1810. Muchos historiadores posteriores se han basado en el testimonio personal de Manuel Moreno³¹, sin acudir a documentos probatorios. Lo siguieron sobre todo los positivistas decimonónicos, pero por otras razones: por su oposición radical a todo tipo de filosofía escolástica.

En algunas obras, en algún sentido influidas por esta corriente, como la de Korn³², toda la época colonial se reduce a un capítulo. En el otro extremo, Furlong ha sostenido que los fundamentos de los movimientos independentistas se hallan en el suarismo. Si bien algunos aspectos coloniales han dado pie a la teoría de la relación, como por ejemplo la ha enunciado Stoetzer³³. Lo más importante de este planteo histórico, en mi concepto, es la referencia a la práctica localista de los cabildos, heredada de las costumbres hispanas, y no tanto la teoría misma al respecto, que nunca fue enunciada en forma sistemática. Desde otro punto de vista, las observaciones muy acertadas de Rivera de Ventosa permiten formular una contra-tesis a Furlong, que en lo esencial diría:

1. En España, durante el período borbónico, hubo una ruptura con la tradición de la escuela del derecho del siglo XVI.
2. El absolutismo sacro no cundió en Hispanoamérica.
3. Las ideas enciclopedistas influyeron mucho en América³⁴.

30. Cfr. *La influencia de la Iglesia en la sociedad colonial*, en «Revista de Filosofía», 8 (1923) 388-414, especialmente p. 409: durante el período borbónico hubo «menos trabas» en América para adquirir libros y las prohibiciones fueron más leves. Si nos atenemos a las ordenanzas, no parece que haya sido así, pero quizás sí en los hechos. En todo caso, la posición de esta autora coincide con la de los historiadores, sociológicos y filósofos liberales que en la cuestión planteada por los «encomiásticos» sobre la injusticia cometida contra los jesuitas, se volcaban a favor de los ilustrados.

31. Cfr. *Vida y memorias del Dr. Mariano Moreno*, en *Memorias y autobiografías*, Museo Histórico Nacional, Buenos Aires 1910, II.

32. Cfr. *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, cuyo primer capítulo, «Influencia escolástica», fue publicado en la «Revista de la Universidad de Buenos Aires», 1912; y en *Obras Completas*, Ed. Claridad, Buenos Aires 1949, II, pp. 43-204. No es que Korn se avecine al positivismo o haya sufrido su influencia general, pues, al contrario, lo ha combatido. Pero en este punto aceptó esa visión que coincidía con sus propios puntos de vista.

33. Cfr. Carlos STOETZER, *The scholastic Roots of the Spanish American Revolution*, Fordham Univ. Press, New York 1980.

34. Cfr. *La filosofía en Hispanoamérica durante la época de la emancipación*, «Actas del IV Seminario de Historia de la Filosofía Española», Ed. Universidad, Salamanca 1986, p. 15-44, especialmente 15-16.

Las dos primeras afirmaciones son coincidentes con las aseveraciones de Furlong, pero la tercera produce una divergencia que cambia el signo de la anterior coincidencia. En la visión de Rivera de Ventosa y la de quienes coinciden en ella, el influjo del populismo suareciano no debe exagerarse. Es decir, aunque es cierto que la escolástica española del siglo XVI tenía una precisa respuesta para el tema del poder político y de la conquista, esa tradición quedó cortada a fines del siglo XVII y principios del siglo XVIII, por lo cual resulta al menos dudoso que los protagonistas de hechos acaecidos más de un siglo después hubieran bebido directamente de ella.

Furlong ratifica con sus investigaciones rioplatenses que no hubo resonancia positiva al absolutismo sacro: el *Catecismo* del obispo San Alberto encontró más bien opositores que se aprestaban a refutarlo por escrito y su uso efectivo parece haber sido escaso³⁵; pero de allí no puede inferirse, como hace el mismo Furlong en la página siguiente, que los revolucionarios se basaran casi exclusivamente en la tradición escolástica hispana.

En cuanto a la incidencia de las teorías regalistas en la política criolla independiente argentina, entiendo que ha sido exagerada, cuando se quiso ver en las medidas laicistas posteriores una reacción contra el clericalismo español. Me parece que es forzar la interpretación histórica de Moreno o del Deán Funes, censores del pensamiento colonial, haciéndola pasar directamente a los hechos. Y esto me parece inválido por dos motivos. En primer lugar, porque la educación regalista y proclerical (sin tener en cuenta la disputa del patronato) que trasuntan los documentos académicos, es más bien formal y abstracta, pues no se refiere a los problemas concretos que afrontaban los recién independizados a comienzos del siglo XIX. En segundo lugar, porque las medidas aparentemente anticlericales y laicistas que tomaron los primeros gobiernos independientes, eran más bien exigencias de los tiempos que aplicación de una ideología política orgánica (que no la había).

Desde otro punto de vista, habría que vincular el regalismo con las nuevas ideas ilustradas, que le otorgaban un sentido bastante diferente al del antiguo regalismo de los Austrias, más relacionado con la conquista y evangelización americanas. La influencia del rey en las cuestiones eclesiásticas, a fines del XVIII, quedaba muy vinculada a otros aspectos de la política real que tendían a (o al menos permitían) la ascensión de otros estamentos sociales, culturales y profesionales. Ese fue el sentido de los intentos de «modernizar» la enseñanza universitaria. En este caso hay que decir³⁶ que una característica notable de la ilustración americana fue su eclecticismo: no se adoptaron automáticamente teorías «modernas», no se criticó radicalmente a la religión, ni a la monarquía absoluta. Esto significa que el «regalismo borbónico» podía ser mirado con ojos diferentes no sólo por los civiles criollos independentistas, sino también por los mismos eclesiásticos que terminaron adhiriéndose a esos movimientos a partir de 1810.

35. Cfr. *Nacimiento y desarrollo...*, cit. en nota 4, p. 600.

36. Así lo reconoce también Marc BALDÓ LACOMBA, en *La Universidad de Córdoba ante la ilustración (1767-1810)*, en *Universidades españolas y americanas*, Generalitat Valenciana, Valencia 1987, p. 68.

Celina A. Lértora Mendoza

Quizás el resultado final de este trabajo sea más que modesto. Aceptemos que la cultura argentina conservó mucho del acervo colonial y que su estudio es una tarea que nos convoca. Pero debemos acercarnos al pasado con la mayor objetividad posible y despojándonos, en cuanto seamos concientes, de nuestros propios preconceptos valorativos, para tratar de ver la historia como fue y no como hubiésemos deseado que fuese.

Celina A. Lértora Mendoza
Conicet-FEPAI
Marcelo T. de Alvear 1640, 1º E
1060 Buenos Aires-Argentina
clertora@conicet.gov.ar