



Anuario de Historia de la Iglesia

ISSN: 1133-0104

ahig@unav.es

Universidad de Navarra

España

Lértora Mendoza, Celina A.

Las ideas políticas del clero independentista: Río de la Plata (1805-1825)

Anuario de Historia de la Iglesia, vol. 19, 2010, pp. 201-220

Universidad de Navarra

Pamplona, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35514154011>

- 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

---

# Las ideas políticas del clero independentista: Río de la Plata (1805-1825)

## *The Political Ideas of the Pro-independence Clergy of Río de la Plata (1805-1825)*

---

Celina A. LÉRTORA MENDOZA

CONICET. Marcelo T. de Alvear, 1640, 1º. E. 1060 BUENOS AIRES. fundacionfepai@yahoo.com.ar

**Resumen:** Cuando se produjo el movimiento de mayo de 1810, el clero del virreinato, y en especial el de Buenos Aires, fue uno de los actores relevantes, tanto en el accionar político concreto como en la tarea de elaborar un discurso legitimador del proceso de independencia. Posteriores desacuerdos y rupturas han oscurecido en la memoria nacional esta participación, e incluso en la historiografía no hay acuerdo sobre este punto. Guillermo Furlong, a mediados del siglo pasado, sostuvo los siguientes extremos: 1. Que el «pacto» social repetidamente mencionado por los patriotas es el pacto de Suárez y no el de Rousseau; 2. Que el clero criollo, formado en la tradición escolástica, bebió en ella las ideas que luego expresó simplificada en las proclamas; 3. Que este clero tuvo un papel decisivo en la formación y consolidación de la primera teoría política patria. Sus posturas abrieron una larga polémica; pasadas varias décadas ha resultado lo siguiente: la primera tesis en general no es aceptada, la segunda es aceptada con reservas, mientras que la tercera goza de consenso.

En esta exposición me propongo clarificar la segunda tesis. Para ello se analizarán los siguientes puntos. 1) Formación de la tradición, a partir de las cátedras en la Universidad de Córdoba y en el Colegio de San Carlos de Buenos Aires y dos textos relevantes: el manuscrito anónimo *De legibus* y el Catecismo Real del Obispo José Antonio de San Alberto; 2) La continuación de la tradición, en las figuras de José Ignacio Echenique y Juan Benito Gil; 3) Los creadores de la nueva tradición, entre los cuales se cuentan Luis José Chorroarín, Cayetano José Rodríguez y otros; 4) Los escritores de la nueva tradición: Deán Gregorio Funes, P. Pedro Ignacio de Castro Barros y P. Juan Ignacio Gorriti.

**Palabras clave:** bicentenario, independencia americana, teología política americana, clero americano, siglo XIX

**Abstract:** The clergy of the viceroyalty, especially of Buenos Aires, were major role players in the 1810 movement. They were actively involved in political action and in the elaboration of the discourse that justified the process of independence. The disagreement and conflicts that ensued have confused the memory of this participation. Existing historiography does not come to any consensus regarding this point. In the middle of the 20<sup>th</sup> century, Guillermo Furlong upheld the following theses: 1. The social contract that the patriots continually advocated was the pact of Suarez and not of Rousseau; 2. The Creole clergy, educated in the Scholastic tradition, based the ideas they later on expressed in their declarations on this same tradition; 3. This group of clergy played a decisive role in the formation and consolidation of the first native political theory. Furlong's theses were controversial and opened up significant debate. At present, his first thesis is generally dismissed, while the second is accepted with some reservation. The third enjoys broad acceptance.

The present work aims to clarify Furlong's second thesis. The following points are analyzed: 1. The formation of tradition that began with the professorial chairs of the University of Cordova and the College of San Carlos in Buenos Aires and from two relevant texts, the anonymous manuscript *De legibus* and the Royal Catechism of Bishop José Antonio de San Alberto; 2. The continuation of tradition in José Ignacio Echenique and Juan Benito Gil; 3. The creators of the new tradition: Luis José Chorroarín, Cayetano José Rodríguez, etc; 4. The writers of the new tradition: Dean Gregorio Funes, P. Pedro Ignacio Castro Baros and P. Juan Ignacio Gorriti.

**Key words:** Bicentennial, Latin American Independence, Latin American political theology, Latin American clergy, 19th century

## I. INTRODUCCIÓN

Cuando se produjo el movimiento de mayo de 1810, el clero del virreinato, y en especial el de Buenos Aires, fue uno de los actores relevantes, tanto en el accionar político concreto como en la tarea de elaborar un discurso legitimador del proceso de independencia. Posteriores desacuerdos y rupturas han oscurecido en la memoria nacional esta participación, e incluso en la historiografía no hay acuerdo sobre este punto.

En las décadas de los 50 y 60 del siglo pasado se alzó la voz de Guillermo Furlong reivindicando los siguientes extremos:

1. Que el «pacto» social repetidamente mencionado por los patriotas es el pacto de Suárez y no el de Rousseau.
2. Que el clero criollo de la época, formado en la tradición escolástica, bebió en ella las ideas que luego expresó de una manera más simplificada en las proclamas y diversos textos de apoyo ideológico a la Revolución, pero cuyo nexos con dicha tradición puede reconstruirse claramente.
3. Que el clero criollo tuvo un papel decisivo en la formación y consolidación de la primera teoría política patria.

De más está decir que la historiografía liberal de aquella época no compartió ninguno de estos puntos. Al mismo tiempo, la «otra historiografía» (movimiento más amplio que el llamado «revisionismo histórico») fue proclive a compartirlas.

Pasadas varias décadas, y tal vez con más parsimonia por parte del colectivo de los investigadores, podríamos decir que la primera tesis en general no es aceptada, la segunda es aceptada con reservas (referidas al tipo de «tradición escolástica» y al grado de incorporación de teorías modernas), mientras que la tercera goza hoy de notable consenso.

En esta exposición me propongo clarificar, hasta donde sea posible, la segunda tesis, tratando de explicar también, en alguna medida, los motivos y las justificaciones historiográficas de las reservas mencionadas.

## II. LA FORMACIÓN DE LA TRADICIÓN

La formación académica del clero criollo tuvo dos centros fundamentales, Córdoba, con su Universidad y sus conventos y Buenos Aires, con sus conventos y luego con el Colegio de San Carlos. Las cátedras de teología del Colegio de San Carlos de Buenos Aires fueron creadas por la Junta Municipal de Temporalidades y fueron tres: dos de teología escolástica y una de moral. La de moral se substituyó después por una de cánones<sup>1</sup>. Antes de su fundación se estudiaba en las casas de los regulares (Santo

---

<sup>1</sup> Cfr. Juan María GUTIÉRREZ, *Origen y desarrollo de la enseñanza pública superior en Buenos Aires*, La Cultura Argentina, Buenos Aires 1915, cap. IV: *Enseñanza de la Teología (1776-1821)*.

Domingo, San Francisco y la Merced). Los estudios no tuvieron interrupción de 1776 a 1818, con una cierta decadencia entre 1807 y 1811, por causa de la invasión de los ingleses y de los movimientos revolucionarios<sup>2</sup>.

En los cursos de filosofía y de teología se incluían cuestiones relativas al pensamiento político. Especialmente en ética, materia que solía darse apretadamente, es notable hallar una especial atención al tratado «De legibus», que incluye, como es claro, la cuestión del estado, las formas de gobierno y la legitimidad de los poderes políticos.

Además, integran la formación del pensamiento político ciertos textos eclesiásticos que fueron escritos para atender circunstancias especiales, pero que se fundamentan en el pensamiento secular de la Iglesia.

Veremos a continuación un ejemplo de cada caso.

\* El *Tractatus de legibus* (anónimo, ca. 1795) es el documento más completo que poseemos sobre este tema<sup>3</sup>. Su desconocido autor es un tomista ortodoxo, y quizá sea uno de los códigos correspondientes a la enseñanza bonaerense en el Convento de Santo Domingo<sup>4</sup>.

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 Abel<sup>5</sup>. Por lo tanto, las sociedades civiles

<sup>2</sup> Recuérdese que en 1776, cuando fueron fundados los estudios teológicos en Buenos Aires, se creó el virreinato del Río de la Plata, con capital en Buenos Aires e integrado por las gobernaciones del Río de la Plata, Córdoba del Tucumán, Paraguay y el Alto Perú.

<sup>3</sup> 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 (cfr. Guillermo FURLONG, *Nacimiento y desarrollo de la Filosofía en el Río de la Plata (1536-1810)*, Bs. As. 1952, 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 Monseñor 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, ca. 1795, me parece más acorde con el tipo de abordaje académico general de la obra.

<sup>4</sup> 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.

<sup>5</sup> Se cita por página y párrafo, primero y segundo códigos: 37, §76; 39, §73.

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 sociedad<sup>6</sup> y este hecho está reafirmado por los relatos bíblicos que narran la reconstitución social posterior al diluvio<sup>7</sup>.

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. Éste 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 social* —según la cual el poder político surge de un pacto entre los ciudadanos por el que delegan en la autoridad las facultades que naturalmente tiene cada uno—<sup>8</sup>, 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»<sup>9</sup>.

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 eterna<sup>10</sup>. En segundo lugar, toda potestad humana (civil o eclesiástica) tiene legitimidad para dictar leyes obligatorias en conciencia<sup>11</sup>. Finalmente, las leyes civiles y las eclesiásticas coinciden en que no requieren la aceptación popular para su obligatoriedad<sup>12</sup>.

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.

\* El *Catecismo Real* del obispo **José Antonio de San Alberto**<sup>13</sup> (que estuvo a cargo de la diócesis de Córdoba de 1779 a 1784) fue publicado en Madrid en 1783, con amplia

<sup>6</sup> Pp. 40 y 43 (1º y 2º cód.).

<sup>7</sup> P. 44 ss y 47 ss (1º y 2º cód.).

<sup>8</sup> Cfr. 84, § 157 y 85, § 154, respectivamente.

<sup>9</sup> 88, § 164 y 89, § 161, respectivamente.

<sup>10</sup> 157, § 300 y 137, § 261, respectivamente.

<sup>11</sup> 186, 354 y 186, 360, respectivamente.

<sup>12</sup> 212, 400.

<sup>13</sup> 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; y su «Introducción» en la edición de las *Obras Completas* de San Alberto, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 2003, v. I, p. 21-111. Edición del *Catecismo* en v. II,

repercusión local. El objetivo parece haber sido llenar las lagunas de los catecismos cincocentistas de los jesuitas Gaspar Astete (1579) y Jerónimo Martínez de Ripalda (1591), que nada decían sobre las prerrogativas reales. Los destinatarios serían los niños de sus Casas de Huérfanos<sup>14</sup>, 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 –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.

Presenta también 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 España<sup>15</sup>. Los argumentos

---

pp. 11-62. José Antonio de San Alberto nació en 1727 en El Frasno, Zaragoza y falleció en 1804 en La Plata (Alto Perú). Su verdadero nombre era Joseph Antonio Campos y Julián, adoptando el nombre de José Antonio de San Alberto en 1743, al tiempo de su profesión religiosa como Carmelita Descalzo. En 1778 es nombrado Obispo de Córdoba del Tucumán, trasladándose a Buenos Aires en 1780. En 1784 es trasladado como Arzobispo a La Plata.

<sup>14</sup> Cfr. Alberto CATURELLI, *La pedagogía, la política y la mística en José Antonio de San Alberto*, en «Humanitas. Anuario del Centro de Estudios Humanísticos» (Universidad Autónoma de Nuevo León), 18 (1977) 193.

<sup>15</sup> Caturelli opina que la expresión «protector de la iglesia» no debe ser interpretada en sentido regalista (vid. Alberto CATURELLI, *La pedagogía, la política y la mística en José Antonio de San Alberto*, cit., p. 204), pero de hecho en España la calidad de «protector» equivalía a la de «patrono». Por otra parte, como señala Purificación Gato Castaño (vid. *La educación en el virreinato del Río de la Plata*, cit., p. 9), la mayor parte de lo escrito sobre el obispo se presenta en «blanco y negro»: hay quienes lo califican

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.

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. Para una valoración más completa hay que considerar que, si bien éste es el escrito más importante de carácter político del obispo, hay otras obras suyas que deberían tomarse en cuenta, pues exhortaban a la obediencia y la fidelidad frente a los principios (ilustrados) de «libertad e independencia»<sup>16</sup>.

Es interesante observar cómo el pensamiento independentista posterior tomó parte de estos desarrollos, y modificó otros a fin de que el entramado teórico original sirviera de sustento a las reivindicaciones criollas.

### III. LA CONTINUIDAD DE LA TRADICIÓN

Es difícil establecer qué se enseñaba realmente a fines del siglo XVIII sobre las polémicas teóricas en filosofía política. El tema más importante y urticante parece haber sido el derecho de patronato y alrededor de él suelen agruparse otras consideraciones. Por ejemplo, documentos aportados por Furlong muestran que en 1790 el gobernador de Córdoba pasó nota al cabildo eclesiástico para que el cura de Guadacol, P. José Ignacio Echenique, se retractara de haber sostenido que correspondía 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, ninguno de los documentos conservados lo prueba de manera definitiva.

---

(negativamente) como «regalista» y otros que diluyen tal acusación en «su decir suave e insinuante». Pero esto simplifica mucho la cuestión.

<sup>16</sup> Cfr. Purificación GATO CASTAÑO, *La educación en el virreinato del Río de la Plata*, cit., p. 91 (con transcripción de las expresiones) y 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*.

José María Gutiérrez publicó<sup>17</sup> unas tesis sostenidas públicamente en 1795 (por el alumno **Mariano de Irigoyen**)<sup>18</sup> y en 1818 (por el teólogo de segundo año **Juan Benito Gil**)<sup>19</sup>. Con razón entiende Gutiérrez que una análisis comparativo de las dos relaciones denota una importante evolución en los planteamientos docentes. Las primeras, «ex universa Theologia desumptas, juxta mentem Angelicis Doctoris»; en la enunciación de las segundas, en cambio, falta ya la referencia a Santo Tomás.

Mariano de Irigoyen comienza su disertación de agosto de 1795 con una contundente crítica a la doctrina cartesiana de las ideas innatas, declarando, de pasada, que el ontologismo era insostenible. Se adhiere a las demostraciones de la existencia de Dios formuladas por Aquino, descalificando el ateísmo tanto privado como público, lo cual denota que ya habían llegado a Buenos Aires los vientos del deísmo ilustrado. Vuelve contra los jansenistas, citando expresamente a Jansenio, al señalar que la esencia de la libertad no consiste sólo en la inmunidad de coacción con perfecta advertencia, sino en la inmunidad de necesidad, es decir, en la libertad de indiferencia. Su concepción de la Iglesia prima los aspectos visibles y jurídicos, como correspondía a la eclesiología de la época. Su afirmación del primado y de las prerrogativas del Romano Pontífice es notable, contra cualquier asomo de conciliarismo o galicanismo. Señala expresamente la infalibilidad del Papa cuando habla *ex cathedra* acerca de cuestiones de fe y costumbres, con independencia del consentimiento de la Iglesia. Al mismo tiempo se muestra entusiasmado con el Patronato regio (que declara inalienable), sumándose a las tesis regalistas.

Juan Benito Gil intervino, como ya se ha dicho, en un acto público celebrado en julio de 1818, ocho años después de constituirse la Junta de Gobierno en Buenos Aires, emancipada de la corona española. Es curioso constatar que las tesis *teológicas* se dividen en dos grandes apartados: «ex iure» y «de iustitia», al término de las cuales sienta una única tesis, que se apoya en los anteriores asertos teológicos, que dice así:

«Ni el título decantado de conquista; ni la posesión de más de trescientos años; ni la generosa donación de Alejandro VI; ni el pretexto de introducir la Religión; ni el vínculo sagrado del juramento, a que últimamente se abriga la justicia y la tiranía española, pueden justificar su pretendida dominación sobre las Américas. *Systèmati igitur Independentiae Americae, utpotè undequaque justo, firmiter adhaerendum est* [hay que adherirse

<sup>17</sup> Cf. Juan María GUTIÉRREZ, *Origen y desarrollo de la enseñanza pública superior en Buenos Aires*, Imprenta del Siglo, Buenos Aires 1818; la edición de 1915 suprimió los apéndices donde figuraban las tesis teológicas que nos interesan.

<sup>18</sup> Juan María GUTIÉRREZ, *Origen y desarrollo de la enseñanza pública superior en Buenos Aires*, ed. 1868, pp. 161-169 (tesis teológicas sostenidas por Don Mariano de Irigoyen ese mismo día).

<sup>19</sup> Juan María GUTIÉRREZ, *Origen y desarrollo de la enseñanza pública superior en Buenos Aires*, ed. de 1868, cit., pp. 169-175 (tesis teológicas sostenidas por Don Juan Benito Gil, el día 18 de julio de 1818).



firmente al sistema o régimen de independencia de América, puesto que es justo de todo punto]»<sup>20</sup>.

Casi un cuarto de siglo más tarde, los intereses teológicos bonaerenses se habían deslizado hacia la justificación de la independencia. En los fundamentos de su tesis, Juan Benito Gil no se refería ni una sola vez a los lugares teológicos clásicos: Sagrada Escritura, Tradición, etc. Sólo consta una cita tomada del *Digesto* y algunas referencias al Antiguo Testamento, sobre todo a los libros históricos, que narran las batallas de los israelitas para conseguir su emancipación de los egipcios y conquistar los territorios de Palestina, o a las guerras civiles de los comienzos de la monarquía israelítica. El tono de la argumentación se asemeja mucho a las polémicas del siglo XVI que pretendían justificar (o descalificar) el derecho de conquista de los españoles.

#### IV. LOS CREADORES DE LA NUEVA TRADICIÓN

Debemos mencionar aquí a un conjunto de clérigos que actuaron a caballo entre las dos épocas y que tomaron parte activamente en la formulación de una nueva filosofía política que fue a la vez independentista y acorde con la tradición teológica católica (o al menos una parte importante de ella).

Entre quienes adhirieron a la Revolución y ocuparon cargos políticos sin considerar que ello iba contra su estado religioso y su obediencia a la Santa Sede, debemos mencionar a

**Luis José Chorroarín**<sup>21</sup>: 1757-1823, estudió filosofía en el Colegio de San Carlos y se inició en el mismo Colegio Carolingio como profesor de filosofía, Manuel Belgrano fue alumno suyo; en 1786 fue nombrado Rector; fue partidario decidido de la Revolución de Mayo, donó sus libros a la biblioteca Pública creada en 1810 y en los años siguientes participó activamente en la política del nascente estado, llegando a ser dos veces presidente del Congreso Constituyente (1817 y 1819). Paralelamente se ocupó de la enseñanza y de las reformas educativas en el San Carlos.

**Cayetano José Rodríguez, ofm**<sup>22</sup>: 1761-1823; enseñó en el Colegio de Montserrat y en el Convento Franciscano de Buenos Aires durante la época colonial, mostrando notable conocimiento del estado de la filosofía y la ciencia de ese tiempo; desde 1810 se apartó de la enseñanza, dedicándose a la política, especialmente en la Asamblea del Año XIII y en el Congreso de Tucumán; fue opositor a Alvear, Ri-

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 175.

<sup>21</sup> Avellá CHÁFER, *Diccionario*, 1, 210; Guillermo FURLONG, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*, Bs. As. 1952, p. 400-410.

<sup>22</sup> C. A. Lértora MENDOZA, *La enseñanza de la filosofía en tiempos de la colonia*, Bs. As. FECIC, 1979, p. 241 ss.

vadavia y Monteagudo y admirador de Belgrano; la controversia político-religiosa con Rivadavia y la secularización del clero regular ocuparon la etapa final de su vida.

**Diego Estanislao de Zavaleta**<sup>23</sup>: 1768-1843, estudió filosofía, teología y cánones hasta 1790 en el San Carlos, y se doctoró en Charcas en Teología y ambos derechos; en Buenos Aires enseñó filosofía y teología; adherido a la Revolución de Mayo, ocupó diversos cargos públicos y políticos; opositor al gobernador Rosas, emigró a Montevideo.

**Antonio María Sáenz**<sup>24</sup>: 1780-1825; estudió en el Colegio de San Carlos y se doctoró en Charcas en Teología y Cánones, enseñó en Buenos Aires y tuvo destacada actuación en los sucesos de mayo de 1810 y en la época posterior, detentando numerosos cargos políticos, llegando a ser presidente del Congreso nacional de 1816, en 1821 fue el primer Rector de la Universidad de Buenos Aires.

**José Eusebio Agüero**<sup>25</sup>: 1791-1864; fue profesor de filosofía, vicerrector del seminario y prefecto de estudios del Colegio de la Unión del Sud; por oposición a Rosas se fue del país hasta 1853, en 1854 se hizo cargo de la Cátedra de Derecho Canónico y fue nombrado Rector del Colegio Eclesiástico, continuando en ese cargo cuando este instituto fue convertido en el Colegio Nacional; en esta época escribió su obra *Instituciones de Derecho Público Eclesiástico*. Falleció en Buenos Aires en 1864.

Aunque estos profesores sin duda debieron pensar y conversar con sus colegas y con los revolucionarios sobre temas filosófico-políticos que conocían bien, de hecho no han dejado escritos posteriores a la Revolución.

## V. LOS ESCRITORES DE LA NUEVA TRADICIÓN

### 5.1. *El Deán Gregorio Funes (1749-1825)*

En 1810, apenas asumidas las funciones rectorales en la Universidad de San Carlos y de Nuestra Señora de Montserrat, Funes analizó el nivel de la enseñanza que se impartía hasta esos momentos, explicitando el resultado de ese análisis en uno de sus mejores escritos: *Plan de estudios para la Universidad de Córdoba*, presentado en el año 1813<sup>26</sup>. La

<sup>23</sup> Avellá CHÁFER, *Diccionario*, 1, 330; Guillermo FURLONG, *nacimiento y Desarrollo...* cit., p. 359-360.

<sup>24</sup> Avellá CHÁFER, *Diccionario*, 1, 307; Nicolás FASOLINO, *Vida y obra del primer Rector y Cancelario de la Universidad, Presbítero Doctor Antonio Sáenz*, Buenos Aires, 1921.

<sup>25</sup> Avellá CHÁFER, *Diccionario*, 1, 182.

<sup>26</sup> Gregorio FUNES, *Plan de estudios para la Universidad de Córdoba*, Córdoba 1913. Hay una segunda edición con el título *El plan de estudios del Deán Funes*, en *Catálogo de manuscritos de la Biblioteca Nacional*, con un prólogo de Enrique Martínez Paz. La tercera edición se incluye en *Biblioteca de Mayo*, Buenos Aires, 1960, II. *Autobiografías*, pp. 1555-1587. Véase Carlos A. LUQUE COLOMBRES, *El primer plan de estudios de la Real Universidad de San Carlos, de Córdoba*, Imprenta de la Universidad, Córdoba 1945; y Alberto CATURELLI, *Historia de la filosofía en Córdoba (1610-1983)*, Conicet, Córdoba 1993, II, pp. 21-41.

importancia que Funes concedía a la Universidad y a los estudios superiores en relación con el desarrollo de los pueblos, queda también expresada en una obra posterior, su *Ensayo de la historia civil de Buenos Aires, Tucumán y Paraguay*,<sup>27</sup> donde, luego de narrar las postrimerías del régimen virreinal, las invasiones inglesas y elogiar el patriotismo de Liniers, señala en su párrafo final, con no disimulada amargura e indignación, que los virreyes de Buenos Aires impidieron al clero de Córdoba tomar el control de la Universidad, proceso que finalmente inició Liniers. La crítica al pasado y la justificación de su Plan expresan claramente la estrecha conexión que veía Funes entre educación superior y vida civil y política, y la superación de la anterior conexión, también estrecha, entre educación superior y enseñanza teológica.

Fue también un precursor convencido de la tolerancia religiosa, lo que le ocasionó en vida no pocos disgustos<sup>28</sup>. En 1822 tradujo la obra del archivista e historiador Pierre Claude François Daunou (1761-1840) sobre las garantías individuales, donde el francés abordaba la cuestión de la libertad de cultos, y puso una nota de su autoría, que llamó la atención de los contemporáneos<sup>29</sup>. Trató la cuestión también tres años más tarde, en 1825, en su obra *Examen crítico de los Discursos sobre una Constitución religiosa considerada como parte de la civil* escrita contra Juan Antonio Llorente, sacerdote española huido de España y exiliado en París.

Distinguía Funes, en 1822, entre el fin de la Iglesia y el fin del Estado. Y añadía, como punto de partida, que «toda la antigüedad está de acuerdo en que la Iglesia de Jesucristo detestó siempre las violencias y que la fe debe ser libre y voluntaria». En esta breve nota insistía en que la jerarquía eclesiástica no podía tolerar la insubordinación ni la herejía, aunque no podía imponer la fe por medios coactivos. Sus puntos de vista ya habían madurado tres años más tarde, en 1825. En *Examen crítico* contemplaba la posibilidad de que un país, mayoritariamente católico, llegase a contar –por los movimientos migratorios– con una minoría significativa y no católica, que estuviese dispuesta a vivir en paz, respetando las leyes y contribuyendo al progreso de la nación. En tal caso, el Estado «corre con la obligación de tolerar aquellos cultos que por error creen servirla en su mismo separación». Y culminaba su planteamiento con una tajante afirmación: «No hay derecho más bien establecido por la naturaleza como el que tiene el hombre al goce tranquilo de sus opiniones». Funes apelaba a derechos de la naturaleza, con una modernidad sorprendente. Se estaba refiriendo a

<sup>27</sup> Se cita por la 2ª edición, de Buenos Aires, Imprenta Bonaerense, 1856.

<sup>28</sup> Américo A. TONDA, *El Deán Funes y la tolerancia de cultos*, en «Archivum, Junta de Historia Eclesiástica Argentina», I/2 (1943); e Id., *El pensamiento teológico del Deán Funes*, Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe 1982-1984, 2 vols. Las ideas de Funes sobre la tolerancia de cultos se estudian en el volumen II, pp. 143-188.

<sup>29</sup> *Ensayo sobre las garantías individuales que reclama el estado actual de la sociedad. Por D. C. P. Daunou. Traducido del francés al castellano por el Deán de Funes [...]*. Buenos Aires 1822. La nota 8 del traductor que, si bien breve, sintetiza su mente en este punto, se halla en las pp. 185 ss.

la tolerancia civil de la diversidad de cultos, como camino para construir una patria en paz y armonía. Funes estaba convencido que, en ambiente de paz y concordia, el catolicismo tenía todas las de ganar. Y ponía como ejemplo el desarrollo de la Iglesia Católica en un marco de tolerancia civil.

Su pensamiento no estuvo desprovisto de ciertas dosis de regalismo. Como hombre forjado en el antiguo régimen, sostuvo que al Estado correspondía el ejercicio irrestricto y perenne del ejercicio del Patronato. Por ello apoyó cierta independencia de la iglesia local con relación al Sumo Pontífice, pero, al mismo tiempo, afirmó que el Estado debe reconocer la fe religiosa católica como religión oficial<sup>30</sup>.

Por otro lado, el Deán Funes no rehuyó apoyar la reforma eclesiástica que imponía el gobierno de Rivadavia avanzando sobre asuntos de exclusiva competencia eclesiástica, y lo hizo escribiendo en periódicos que se enfrentaron a la jerarquía eclesiástica, como los célebres *El Centinela* (1822-1823), *La Abeja Argentina* (1822-1823) y *El Argos de Buenos Aires* (1821-1825).

Algunos aspectos centrales de lo que podríamos llamar la teología política de Funes se expresan en su *Oración patriótica por el feliz aniversario de la Regeneración política de la América Meridional*, discurso pronunciado en Buenos Aires, el 25 de mayo de 1814<sup>31</sup>. El tema central es reclamar el derecho a la libertad en cuyo nombre se hizo la revolución. Para ello se remonta a los orígenes de las naciones americanas y reflexiona sobre la significación del descubrimiento de América, hecho «que más parece inspirado del Cielo, que recogido como fruto de la humana meditación, y sagacidad»<sup>32</sup>. Pero este Nuevo Mundo prometedor quedó en poder de reyes ambiciosos «y vino a ser el descubrimiento de la América la obra más odiosa a los ojos del Criador»<sup>33</sup>.

Dios dio a los hombres un origen común, para que formen una sociedad universal y se presten mutuos socorros, contribuyendo a la armonía del universo. Por eso no puede ver con buenos ojos la injusticia, las crueldades y los despojos: la justicia es una sola para todos los hombres. Más grave aún que el despojo de la conquista, es haberse servido de la Religión para asegurarse su triunfo. Según Funes, la Inquisición (española) transformó en dogmas sus justificaciones de dominio, frenando las revoluciones y haciendo pensar a los oprimidos que la sublevación es el delito más enorme: «Así es como por este imperio de opinión procuraron minar los cimientos inmutables de la libertad civil y natural»<sup>34</sup>. Por eso —concluye— el fanatismo religioso,

<sup>30</sup> Corresponde a Funes el raro privilegio de ser testigo, actor y a la vez el primer historiador de la nascente patria. Véase *Ensayo de historia civil del Paraguay, Buenos Aires y Tucumán*, Imprenta Bonaerense, Buenos Aires 1856, dos volúmenes en un tomo.

<sup>31</sup> Publicado en *Ensayo de la historia civil...*, cit., p. 401 ss.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 405.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 405.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 406.

entendiendo mal las exhortaciones de Cristo, bajo el pretexto del bautismo, ahogó a la humanidad; pero la religión sin compasión y beneficencia es inútil a los hombres.

Avanzando en su análisis sobre la legitimidad de la lucha liberadora, afirma que de acuerdo al plan divino, la responsabilidad por el bien de los súbditos es del monarca y Dios le pedirá cuenta. Y hay un tiempo que señala la sabiduría eterna para que la nación se dé sus propias leyes en beneficio del pueblo, conforme a la máxima «*Salus populi suprema lex esto*», porque nadie tiene derecho a mandar arbitrariamente<sup>35</sup>.

Completa su pensamiento con ideas concretas sobre las nuevas leyes que deben dictarse<sup>36</sup>. Propone impedir la tiranía del fisco, prohibir las confiscaciones y salvar los derechos del pobre. Además, el gobierno debe ser constitucional, el jefe del gobierno no puede ser un déspota cuya voluntad sea ley. Precisamente –finaliza– la gloria de la revolución es haber destruido el despotismo subalterno de los virreyes.

## 5.2. Pedro Ignacio de Castro Barros (1777-1849)

Fue a la vez decidido criollista y fervoroso defensor de la Iglesia<sup>37</sup>. Razonó la legitimidad de la independencia rioplatense en un sermón de 1813<sup>38</sup>. El punto de partida era que

«según los principios de derecho público, se habrían ya revertido a los Pueblos aquellos derechos [es decir, la autoridad], que éstos depositaron en manos del Rey de las Españas, pero no de la nación española [...], y que la América era un reino diverso por su naturaleza y legislación, de iguales derechos que la España [...], [que] sin los menores

<sup>35</sup> *Ibidem*, pp. 408-410.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 412 ss.

<sup>37</sup> Pedro Ignacio de Castro Barros nació en Chuquis (La Rioja), en 1777. Estudio en el Colegio de Montserrat, doctorándose en Teología. Enseñó Filosofía en Córdoba y en 1810, abrazó la causa de la Revolución y regresó a La Rioja. Formó parte, como diputado por La Rioja, de las dos Asambleas, la de 1813 (en Buenos Aires) y la de 1816 (en Tucumán), que declaró la independencia. Fue elegido presidente del Congreso de Tucumán. Después de regentar algunos beneficios eclesiásticos, fue elegido nuevamente diputado para el Congreso general de 1821. Entre 1822 y 1829 fue por tres veces rector de la Universidad de Córdoba. En 1833, por problemas políticos locales, pasó a la Banda Oriental, donde residió once años, predicando misiones rurales y ejercicios espirituales. En 1841 marchó del Uruguay a Chile, donde continuó su tarea sacerdotal y docente, llegando a ser rector de la Universidad de San Felipe, en Santiago, donde falleció en 1849. Sobre su vida y obra v. Guillermo FURLONG, *Castro Barros. Su actuación*, Academia del Plata, Buenos Aires, 1961; y Américo A. TONDA, *Castro Barros. Sus ideas*, Academia del Plata, Buenos Aires, 1961. Véase también Alberto CATURELLI, *Historia de la filosofía en Córdoba*, cit., II, pp. 98-108.

<sup>38</sup> *Sermón predicado en el aniversario de nuestro Gobierno Patrio, en presencia del Ilustrísimo Señor Obispo de esta Diócesis, doctor don Rodrigo Antonio de Orellana, año de 1813*. Se conserva en muy mal estado en el Archivo General de la Nación; véase el extenso comentario de Alberto Caturelli, *Historia de la filosofía en Córdoba*, cit., II, pp. 98-104.

vicios de rebelión, ni ambición, procedió a instalar un gobierno verdaderamente patrio, que ha merecido toda nuestra confianza [...]».

Dos elementos deben destacarse en este texto: que la soberanía radica en el pueblo, y que ésta ha revertido al pueblo, que lo había delegado en Fernando VII, porque el rey se hallaba preso por Napoleón; y, en segundo lugar, que América era por sí misma una patria distinta de España y con los mismos derechos nativos, y que por ello, la autoridad que América había depositado en el rey, volvía a América, y no a España, cuando se extinguía la delegación. América recuperaba, proclamando su independencia, unos derechos que le pertenecían por naturaleza. Por otra parte, su actitud contraria a la administración española aparecía con toda claridad en este sermón, como también la idealización extrema de las culturas precolombinas, que se situaba, en algún sentido, en la línea de las utopías ilustradas del «buen salvaje» y se alimentaba de las críticas lascasianas sobre la «destrucción de las Indias».

Ante la propaganda de desprestigio que se tramó en Buenos Aires contra la Misión Muzzi, es decir, la delegación de la Santa Sede que pasó fugazmente por Argentina para dirigirse a Chile en 1824, Castro Barros tomó la defensa de esa misión, en ese mismo año de 1824. Primero reeditó, con comentarios nuevos, *El Observador Eclesiástico de Chile*, una publicación que trataba con buen criterio las razones de ese viaje. Muy poco después, todavía en 1824, mandó imprimir la *Pastoral* de Don Juan Muzi, el único texto que el delegado papal dio a las prensas durante su misión<sup>39</sup>. Finalmente, ya en 1825, reimprimió esa misma *Pastoral*, con amplios comentarios suyos<sup>40</sup>. La reedición de 1825 encaraba, de alguna forma, la diatriba entre Buenos Aires (implicada en una fuerte batalla regalista) y las provincias del interior (más tradicionales y unidas a Roma), acerca del papel de la religión en la estructuración de la nueva organización política surgida de la independencia. Castro Barros se batió en este encuentro con todas sus armas, llegando a acusar de ateo a Bernardino Rivadavia, que no lo era, aunque sus adláteres ejercieran de agentes decididamente secularizadores, promoviendo una reforma eclesiástica de tono fuertemente tardojansenista.

Otro de los párrafos destacables de la *Pastoral* reeditada por Castro Barros es el siguiente:

«La [...] Iglesia tiene la potestad conferida por Jesucristo a sus pastores [...] para curar y reparar todos los males que perturban y despedazan su seno [...] Por consiguiente la reforma en los artículos de disciplina toda y únicamente compete a los pastores de la

<sup>39</sup> *Pastoral del Excelentísimo e Ilustrísimo Sr. D. Juan Muzi, Vicario Apostólico en el Estado de Chile*, reimpreso en Córdoba a solicitud y expensas del doctor D. D. P. I. C., Imprenta de la Universidad de Córdoba, 1824 (3 de noviembre).

<sup>40</sup> *Carta apologética del Ilustrísimo y Reverendísimo Señor D. Juan Muzi por la gracia de Dios y de la Santa Sede, Arzobispo filipense Vicario Apostólico en su egreso del Estado de Chile*, Córdoba, Imprenta de la Universidad, 1825, con muchas anotaciones que son obra de Castro, aunque no figure su nombre.

Iglesia, conviene a saber, a los Obispos constituyendo un centro y cabeza con el Romano Pontífice».

Es evidente que este segundo párrafo tenía a la vista, por la sincronía temporal y por las recientes experiencias bonaerenses, la reforma eclesiástica iniciada por Rivadavia; y que el primero de los párrafos contemplaba los intentos de separar el episcopado latinoamericano de su cabeza y, sobre todo, pretendía cortar de raíz una interpretación abusiva del regiopatronato, llevando las prerrogativas que asumían ilegítimamente algunos líderes independentistas, hasta el extremo de designar por sí mismos a los nuevos obispos, sin previa consulta y aprobación de la Santa Sede.

Su temor a que se produjese un cisma en América Latina le llevó, poco después, a publicar un pequeño opúsculo, titulado *Animadversión sobre la unidad de la Iglesia*<sup>41</sup>. Años más tarde, coronaría su *Panegírico* dedicado a San Vicente Ferrer<sup>42</sup>, obra en la que desvela sus preocupaciones apocalípticas, que parece interesaron a Castro Barros en los años finales de su vida.

Por las mismas fechas en que peleaba contra la reforma de porte galicano, se opuso a la tolerancia de cultos. Américo Tonda estudió con detalle la evolución de este tema en el mundo rioplatense, con especial referencia a Castro Barros<sup>43</sup>. En la Asamblea de 1813 se propuso que «ningún hombre será perseguido por sus opiniones privadas en materia de religión». Era una propuesta de tolerancia, aunque sin reconocer el derecho al ejercicio público de la vida religiosa, lejos todavía del reconocimiento de la libertad religiosa como derecho civil, aunque constituía un paso importante. En una declaración de 1819 se reconocía que ningún extranjero, ni su servidumbre, sería molestado por asuntos religiosos, con tal de que se limitara a una confesión privada, dentro de sus casas, por ejemplo. Mientras tanto, en el Congreso de Tucumán de 1816, algunos habían propuesto que «la tolerancia no sólo civil, sino religiosa, es la base de la prosperidad de los Estados».

Castro Barros se ocupó de esta importante cuestión en su reimpresión de *El Pensador Político Religioso de Chile*, que salió a la luz en 1825<sup>44</sup>. En esta reimpresión, a la que añadió comentarios propios, tuvo a la vista la nota octava del Deán Gregorio Funes ya mencionada, y otras controversias de aquella hora. También en 1825 escribió sobre la tolerancia de cultos un pequeño ensayo de veinticuatro páginas, en el

<sup>41</sup> Pedro Ignacio DE CASTRO BARROS, *Animadversión sobre la unidad de la Iglesia*, Imprenta de la Universidad de Córdoba, Córdoba, 1825 (14 de junio), 28 pp.

<sup>42</sup> Pedro Ignacio DE CASTRO BARROS, *Panegírico del glorioso San Vicente Ferrer, ángel admirable del Apocalipsis y apóstol portentoso de la Europa*, Imprenta Argentina, Buenos Aires, 1835.

<sup>43</sup> Américo A. TONDA, *Castro Barros. Sus ideas*, cit., pp. 215-247.

<sup>44</sup> *El Pensador Político Religioso de Chile. Reimpreso en Córdoba con notas a solicitud del Doctor en Sagrada Teología y Bachiller en Jurisprudencia Don Pedro Ignacio de Castro Barros...*, Imprenta de la Universidad, año de 1825.

que presentó de modo orgánico sus puntos de vista sobre la cuestión<sup>45</sup>. Este ensayo es una obra expositiva, no académica, «envuelta en una atmósfera de ansiedad y de incertidumbre, pero sin aquellas aristas hirientes, que diríamos consubstanciales e inherentes a toda polémica, máxime si tenemos en cuenta el carácter ardiente de nuestro protagonista»<sup>46</sup>.

Castro Barros se planteaba en el opúsculo el tema de la tolerancia bajo la perspectiva de la verdad y el error:

«Y la tolerancia de cultos, ¿será consentánea a la razón, que dicta se practique lo bueno y se omita lo malo conforme a la ley natural, que así lo prescribe? Nuestra religión es la católica romana; estamos en posesión de ella, desde que nacimos; ha sido la herencia que nos han dejado nuestros antepasados: siempre la hemos mantenido pura, sin mezcla alguna de herejía, adaptada ni consentida en el país por decreto alguno; ¿quién podrá impunemente confundirla? ¿Qué poder legítimo habrá, que pueda, sin extorsión, despojar la religión de una posesión tan antigua, tan conforme, tan imperturbable desde doscientos años y más que la disfruta San Juan [en alusión al lugar donde se debatía el tema]? Ni nosotros mismos podemos en conciencia, ni el pueblo, habiéndola abrazado solemnemente, puede lícitamente consentir ser perturbado admitiendo en su seno otra [religión] extraña»<sup>47</sup>.

Hay aquí distintos niveles de argumentación. Además de apelar a la recta razón (de la verdad, en definitiva) se habla de la historia nacional, es decir, aquellos elementos que han configurado las raíces de las provincias que entonces buscaban nuevas formas de organización política, al haberse independizado de la metrópoli. La propuesta de tolerancia iría contra la situación vigente, es decir, contra el modo de ser y operar de la nueva república rioplatense. Por ello, no era tolerar un mal, sino introducirlo.

### 5.3. *Juan Ignacio Gorriti (1776-1842)*

Los teólogos antes anotados, Deán Funes y Castro Barros, pertenecen al clero que tomó participación activa en la vida política del período revolucionario (1810-1825) ocupando como ciudadanos posiciones relevantes dentro y fuera de la Iglesia. Hubo muchos más. Por su protagonismo, debe colocarse entre ellos a José Ignacio Gorriti, menos conocido en la cultura argentina que Funes, Castro Barros o Castañeda, pero

<sup>45</sup> Pedro Ignacio DE CASTRO BARROS, *Impugnación a la tolerancia de cultos*, Imprenta de la Universidad, Córdoba 1825 (14 de junio de 1925).

<sup>46</sup> Américo A. TONDA, *Castro Barros. Sus ideas*, cit., p. 233.

<sup>47</sup> Citado por Américo A. TONDA, *Castro Barros. Sus ideas*, cit., p. 234.



de no menor mérito<sup>48</sup>. Perteneció al núcleo selecto del clero ilustrado que tempranamente prestó apoyo a la Revolución de Mayo. La oposición que ejerce al gobierno dictatorial de Rosas lo obligó a emigrar a la vecina nación de Bolivia, en donde se desempeñó como sacerdote en diversos cargos, los once años finales de su vida, hasta 1842 en que falleció<sup>49</sup>.

En el exilio boliviano donde José Ignacio Gorriti escribió el único libro orgánico que salió de su pluma, independiente de la abundante correspondencia, documentos políticos, legales, jurídicos, discursos y memorias, que redacta a través de su vida pública. Ese libro lleva un extenso título, lo que manifiesta la influencia de la formación que recibe en los últimos años del período colonial. Se titula *Reflexiones sobre las causas morales de las convulsiones interiores de los nuevos Estados americanos y examen de los medios eficaces para remediarlas*. La obra, escrita en 1836 en el retiro de su vida a los setenta años y publicada en Valparaíso, fue fruto de sus cavilaciones en torno a los males sociales producidos en los países de América por causa de la Revolución.

Las *Reflexiones* de Gorriti se disponen de tres partes nítidamente visibles, aunque el original carece de divisiones y subtítulos internos, que fueron añadidos por Rojas. En la primera parte Gorriti expone sus ideas filosófico políticas. Comienza preguntando por el origen de las sociedades, y aquí justifica el papel de la familia como núcleo social básico, afirmando al mismo tiempo que el amor paternal y filial son los dos primeros eslabones de la sociedad<sup>50</sup>. Contra diversas posiciones modernas y en especial la de Bentham, considera que la ley natural puso a los hombres en mutua dependencia para mejorar su bienestar individual<sup>51</sup>. El segundo paso a la civilización fue la constitución de la tribu y la búsqueda en común de medios de supervivencia. Interpretando la narrativa del Génesis en términos de realismo histórico afirma que el cultivo de la tierra (como haría Adán, que no era un salvaje) es más antiguo que

<sup>48</sup> Juan Ignacio Gorriti (no se confunda con su hermano militar José Ignacio [1770-1835]) nació en Salta en 1776. Fue el mayor de la familia. Estudió en la Academia de Monserrat en Córdoba. En 1791 en Chuquisaca, se doctoró en teología. A lo largo de su activa carrera, Gorriti dio forma a la opinión pública a través de sus escritos y discursos, preparando al pueblo para la independencia para posteriormente orientar a la nueva Nación hacia el tipo de organización política y las instituciones a ser elegidas. La mayor parte de sus escritos no fueron publicados, habiéndose perdido una gran cantidad de ellos.

<sup>49</sup> Juan Ignacio Gorriti, *Reflexiones sobre las causas morales de las convulsiones interiores de los nuevos estados Americanos y examen de los medios eficaces para remediarlos*, Imprenta del Mercurio, Valparaíso 1836. Hay una reedición efectuada por la Biblioteca Argentina, Librería de La Facultad, Buenos Aires 1916, que lleva un *Estudio preliminar* de Ricardo Rojas, director de la colección. A la vez, ha sido enriquecida con otros documentos referidos a su actuación política. El historiador Miguel Ángel Vergra ha reunido una importante documentación con el título de *Papeles del Dr. Juan Ignacio Gorriti*, B. Buttazzoni, Jujuy 1936.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>51</sup> *Ibidem* p. 45.

la vida pastoril, mientras que la vida errante fue posterior y resultado de crímenes destructores de la humanidad.

Trata Gorriti a continuación el pacto social<sup>52</sup> desde una perspectiva no contractualista: es la naturaleza la que escribió en la conciencia o sentido íntimo de cada hombre las leyes fundamentales de las asociaciones, sean políticas o civiles, y todas las leyes de los pueblos son medios para conseguir mejor el fin social. Por eso las leyes civiles pueden variar, mientras que las leyes de la naturaleza son invariables.

Con estos supuestos teóricos generales da comienzo su análisis de los sistemas de gobierno, en especial la justificación del sistema representativo. Al respecto advierte que si bien es muy bueno, no está exento de inconvenientes y tampoco es el único legítimo. Lo esencial es la distinción entre quién es buen representante y quién no. Para Gorriti el verdadero representante es el que conoce mejor los intereses del pueblo y sabe elegir los medios eficaces<sup>53</sup>. Y puesto que en los sistemas republicanos los representantes son elegidos por el pueblo, es también esencial que éste sepa elegir. Advierte en la historia reciente y a su alrededor fallas notables en este aspecto; buscando las causas de las convulsiones de los pueblos, se plantea la necesidad de instruirlos y morigerarlos<sup>54</sup>. Esta parte, que es la más sustancial, se prolonga en un análisis de los diversos factores que hacen a un sistema educativo de carácter democrático. Es en esta parte donde el ya anciano escritor vuelca sus experiencias analizando los factores que actúan en la educación, desde las primeras letras a los estudios superiores. La educación, tal como la encara Gorriti, es un factor esencial para la vida política democrática y representativa. En cambio, el objetivo de los opresores es mantener a los pueblos en la ignorancia, porque un pueblo ignorante de sus deberes y derechos no puede elegir bien a sus representantes, y siempre está en peligro de caer en manos de demagogos:

«La ignorancia abre la puerta a la corrupción; ésta a la vez destierra a las ciencias, las artes, la industria; obstruye los canales de la ilustración, perpetúa la ignorancia, que es luego fecundada de mayores excesos y desmoralización, enemiga del buen orden de las sociedades, de las leyes, de la civilización y de la prosperidad pública»<sup>55</sup>.

El fundamento antropológico de la necesidad de la educación es la propia naturaleza humana: el hombre nació para vivir en sociedad y debe comportarse con los otros como desearía que se comportasen con él<sup>56</sup>. Admite que la educación del pueblo es una tarea difícil, pero no es imposible, no es una utopía. Es necesario, sí,

<sup>52</sup> Parágrafo 2, *ibidem*, p. 64 ss.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>54</sup> *Ibidem* p. 89 ss, parágrafo 4°.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 93.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 94.

tener un buen plan de educación, con objetivos no sólo de instrucción sino también y fundamentalmente de socialización. Por eso afirma: la juventud debe habituarse, desde la niñez, a pensar en lo negativo de seguir las pasiones desordenadas, porque de lo contrario, como dice gráficamente, «se pierde mucho más de lo que se gana»<sup>57</sup>.

Coincidiendo con Sarmiento, sostiene que las escuelas de primeras letras son el fundamento de la educación de la juventud<sup>58</sup>. Por eso es necesario atender ante todo a qué maestros se confía y cuáles son las calidades humanas y instrucción que deben tener. Al referirse al plan de educación<sup>59</sup>, toca numerosos temas que lo muestran como un cuidadoso y crítico observador de las prácticas pedagógicas de su tiempo. Es partidario de generalizar la lectoescritura castellana, puesto que éste es el idioma más extendido en América. Es también interesante constatar que Gorriti conocía y apreciaba los métodos pedagógicos de Lancaster, sobre todo el dibujo y el diseño como medios de enseñanza, asunto al que dedica varios párrafos<sup>60</sup>. No olvida la regulación del asueto y las diversiones.

Un punto importante para Gorriti es la enseñanza de la religión<sup>61</sup>. Si bien ella es imprescindible, no puede surtir sus saludables efectos si no está bien arraigada en los que la profesan. Para que un pueblo sea «sólidamente piadoso y cristiano –afirma– debe ser ilustrado, quiero decir, bien instruido en su religión»<sup>62</sup>. Sin embargo, declara no conocer un catecismo adecuado a los niños, por lo que propone que todos los obispos acuerden un texto único y apropiado. En este aspecto de la educación religiosa, por otra parte, la tarea del párroco debe complementar la del maestro.

Tan extenso es el tratamiento de las cuestiones mencionadas como el que dedica a la enseñanza en los Seminarios y la formación del clero<sup>63</sup>, cuestiones en que también le cabe el papel de precursor, pues después de él nadie aborda la cuestión con ser de tanta significación en la vida de la Iglesia local. En efecto, para Gorriti, luego de la instrucción primaria, lo más importante son los seminarios, porque los clérigos, para ser útiles, deben ser no sólo piadosos sino también instruidos. Sin instrucción, sus virtudes serán superficiales y la fe no pasará de insignificante y exterior. De la falta de instrucción, en su concepto, derivan las frecuentes prevaricaciones del clero americano.

Por su parte, el Estado tiene también interés en contar con un clero de relevantes cualidades y por eso debe velar por la buena marcha de los Seminarios. Es cierto que

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 98. En este aspecto se adelantó a Marcos Sastre y Sarmiento, a quienes se considera los primeros en proponer la necesidad de planes de estudio generales en el país.

<sup>58</sup> Parágrafo 6º, *ibidem* p. 101 ss.

<sup>59</sup> Parágrafos 7º, 8º y 9º, p. 109 ss.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 128 ss.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 133 ss.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 134.

<sup>63</sup> Parágrafo 21, p. 142 ss.

una considerable parte de los clérigos deja mucho que desear. Pero más que escandalizarse por la relajación del clero, hay que buscar sus causas, que para Gorriti son: 1°. La poca atención en ver qué cualidades humanas tienen los postulantes; 2°. La «mezquina y descuidada instrucción» que se les da<sup>64</sup>.

Gorriti se adelanta a advertir los riesgos que implica para la Iglesia y la cultura cristiana las obras que comenzaban a circular como las del Barón de Holbach, con su moral universal, y Destutt de Tracy, autores que enjuicia y combate con ardor. Al tratar los estudios de lógica en el plan de los seminarios, dedica varios párrafos a combatir las teorías de Destutt de Tracy. Aunque en el marco de los estudios eclesiásticos, está claro que su crítica y su propuesta de eliminarlo como texto de estudio se refería a los estudios seculares, pues difícilmente se leyera a Destutt en los seminarios. Lamenta que sea un autor de moda, y que estas doctrinas hayan sido enseñadas en Buenos Aires por un «profesor impío y fanático», cuyo nombre no menciona. Sin embargo, es fácil ver que se refiere a Juan Crisóstomo Lafinur, que en 1819 obtuvo en Buenos Aires la primera cátedra de Ideología y cuyo *Curso de Filosofía* se muestra influido por Destutt, aunque también por Condillac y Cabanis. Gorriti concluye su exhortación antimaterialista denunciando la gravedad de proponer –como sucedía en ese momento en Bolivia– el texto de Destutt como lectura básica académica, lo que es contradictorio con el propósito de conservar la religión católica en toda su pureza<sup>65</sup>.

Algunos párrafos son claros indicios de que las controversias religiosas le preocupaban, sobre todo, desde su posición de sacerdote católico. En este aspecto Gorriti hace una serie de observaciones que muy probablemente le fueron sugeridas por circunstancias reales del incipiente pluralismo religioso más que por erudición y conocimiento abstracto de los libros católicos de apologética antiprotestante. Observa que las disputas religiosas reales y graves no se resuelven con argumentos teológicos de tipo apologético<sup>66</sup>.

Otro rasgo de la posición adelantada en que se inscribe este teólogo consiste en prestar atención a la educación de la mujer, lo que solo había hecho antes que él Fray Francisco de Paula Castañeda. En el acápite titulado «Instrucción de las niñas»<sup>67</sup> observa que las mujeres constituyen la mitad de la población, de ahí la importancia de su educación: Es decir, estima que además de la instrucción común a ambos sexos, conviene que las mujeres sepan hilar, tejer, bordar, lavar, cocinar, aun cuando esta actividad de hecho sólo la ejerciten aquellas que son pobres, porque siempre es bueno saber. Además, mostrando una interesante aproximación a la actual idea del

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 158.

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 197.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 219-220.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 140-142.

valor económico del trabajo doméstico, dice que si incluso pudiendo tener sirvientes, los trabajos domésticos los hacen las propias mujeres dueñas de casa, esto redundará en ahorros que beneficien al bienestar general de la familia. Y si ellas se ocupan de la casa y toman sobre sí la responsabilidad de dirigir la economía doméstica, conociendo y valorando lo necesario a la familia, evitarán la dispersión y la frivolidad de la ociosidad, lo que contribuye a fortalecer las virtudes de todas las clases de la sociedad<sup>68</sup>.

Se aprecia, en síntesis, que no temía expresarse como un decidido defensor del sistema democrático y republicano y, de un modo especial, del sentido de la libertad, de lo que da pruebas de haberla servido en los veintiún años de vida pública y política y en los once posteriores de exilio.

## VI. CONCLUSIÓN

A lo largo de esta exposición hemos intentado un ejercicio de actualización de la memoria. Tal vez estamos ahora en condiciones de calibrar mejor que la situación ciertamente difícil, desde el punto de vista eclesiástico y teológico, en que se producían las nuevas ideas republicanas, democráticas, tolerantistas, obligaba a un trabajo sutil y alambicado en el manejo de las fuentes, pero a la vez exigía tener ideas claras y sencillas pues la mayoría de la gente no son filósofos ni teólogos. El difícil equilibrio que intentado por nuestro clero independentista los llevó, en muchos casos, a no contentar a unos ni a otros. En realidad, lo mismo ha sucedido antes y después, porque los extremos suelen tocarse precisamente en la intemperancia. Más allá de estas disputas, el haber sido a la vez buenos católicos, buenos eclesiásticos y buenos patriotas, constituye un ejemplo digno de seguimiento.

---

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 141.