



Anuario de Historia de la Iglesia

ISSN: 1133-0104

ahig@unav.es

Universidad de Navarra

España

Lértora Mendoza, Celina A.
Filosofía y religión en la época de la Confederación Argentina
Anuario de Historia de la Iglesia, vol. 21, 2012, pp. 339-359
Universidad de Navarra
Pamplona, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35523355013>

- 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

Filosofía y religión en la época de la Confederación Argentina

Celina A. LÉRTORA MENDOZA

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

ACLARACIONES PRELIMINARES

La llamada «época de la Confederación» coincide aproximadamente con el período que se conoce con otros nombres como «época de la Anarquía» y «época de Rosas» y comprende el período que va desde la caída del gobierno de Rivadavia hasta la convocatoria a Asamblea constituyente y sanción de la Constitución Nacional de 1853, que da comienzo al período denominado «de organización nacional». La etapa anterior, casi como una especie de «edad media», aparece como un lapso definido o caracterizado como «época de la anarquía», o «de las luchas civiles», las cuales no son denominaciones apropiadas por exceso y por defecto. Por exceso, porque pareciera como si sólo hubiera habido anarquía y luchas a lo largo de todo ese período, lo cual no fue ciertamente así; por defecto, porque también podría dar a entender que antes y después no hubo épocas de anarquía ni de luchas civiles, lo que tampoco es exacto. Dejando de lado disquisiciones acerca del nombre del período, parece bastante claro que desde el punto de vista político la figura de Rosas emerge como un agente de suficiente incidencia como para justificar la otra denominación que, por otra parte, no prejuzga sobre el carácter y sentido de los hechos. En todo caso, formal y jurídicamente la Argentina era, desde 1830, una Confederación en la cual los Estados miembros (las «provincias») delegaban en el gobierno de Buenos Aires la representación exterior. Me parece entonces, la denominación más adecuada, aunque bibliográficamente no sea mayoritaria.

En segundo lugar, quiero señalar que la historia de estos dos aspectos de la cultura que abordaré, la filosofía y los estudios religiosos (incluyendo en lo necesario la relación con la situación institucional), suele ser un capítulo poco transitado, tal vez por la real escasez de documentos que testimonien hechos significativos. La idea de una «época oscura» se instala entonces naturalmente y se anexa como un dato más, supuestamente confirmatorio de los juicios negativos que casi todos los pensadores han vertido sobre la figura y la acción de Rosas, central en este período. Sin entrar en el debate de historia política que los diversos revisionismos han

puesto en escena, quiero argumentar a favor de tres características de este sector de la cultura que pueden explicar satisfactoriamente la realidad epocal, y que no se derivan de –ni se vinculan sustantivamente a– los criterios políticos de Rosas, comoquiera que se los califique. En otros términos, que se trata de estudiar qué pasaba con la filosofía y la religión en la época mencionada, pero que eso no significa que Rosas fuera el agente directo y responsable de ello (según lo presenta una bibliografía estándar), como si la realidad de este sector de la cultura fuera efecto unívoco de la «política de Rosas».

Las tres características que a mi juicio explican no sólo la situación argentina sino también la de otras proto-naciones herederas del imperio colonial español son: 1. el proceso de de-construcción del pasado colonial y de sus epígonos socio-culturales; 2. el proceso de reformulación del currículo científico y universitario en Europa; 3. la tradición local de los estudios superiores y su dinámica interna.

Con respecto al primer punto, quiero señalar que toda América Española pasó por un proceso de de-construcción de las estructuras sociales, culturales y políticas heredadas de la colonia, sólo que el proceso de dispersión y reorganización política, el más visibilizado, ha oscurecido un tanto a los otros aspectos. La descomposición y la anarquía subsiguiente (anarquía parcial, por otra parte y concebida como tal sólo desde la perspectiva de una política centrada en la consideración de estados nacionales) fueron fenómenos que abarcaron toda la primera mitad del s. XIX y en algunos casos (como México) también parte de la segunda mitad.

Estos procesos de disolución del tardocolonialismo y de construcción de nuevos escenarios políticos y sociales determinaron un quiebre correlativo en las tradiciones culturales y sobre todo en las instituciones rectoras de la cultura, como las Universidades, los Colegios superiores o Carolingios, las Academias, etc. Si la reacomodación política y social no fue fácil, tampoco podía esperarse que lo fuera la cultural y académica, incluso por razones ajenas a la región y que tienen que ver con los procesos de transmisión, recepción y asimilación de la cultura modelo (la europea). Por eso todas los nuevos estados americanos transitaron una etapa de «vacío intelectual» (fundamentalmente científico y filosófico) del cual emergieron también aproximadamente por las mismas fechas (mediados del siglo XIX) y por las mismas causas: en parte porque la vida socio-política se fue reordenando y las instituciones intermedias fueron cobrando vigor; además, porque también ya bien entrada la segunda mitad del siglo XIX se hallaban consolidados los modelos de investigación científica, de producción teórica y con nuevas corrientes filosóficas (como el positivismo, que ingresó al mismo tiempo y tuvo similares efectos en toda América Latina) que podían ser «importados» y asimilados más rápidamente por las nuevas generaciones. Curiosamente, la «filosofía para nosotros» que propugnaba Alberdi en 1842 no fue una filosofía pensada por los americanos, sino por los europeos (el primer positivismo) y sin embargo fue la primera corriente que produjo frutos originales y propios, lo que muestra un adecuado proceso de asimilación.

La segunda característica mencionada es que en esa época (primera mitad del siglo XIX) se estaba produciendo una especie de «cambio de paradigma» —en sentido kuhniano— tanto en la producción, difusión y enseñanza de la ciencia como en la reubicación de la filosofía. La Facultad de Filosofía (o de Artes) había sido, desde el Medioevo, una especie de curso básico de las ciencias, previo al estudio de las tres disciplinas que desde los siglos XII y XIII se consideraban «disciplinas mayores»: la medicina, el derecho y la teología. Las ciencias empíricas, constituidas a lo largo de la modernidad fuera de las Universidades, fueron hallando cabida en algunos de los cursos de filosofía, naturalmente con un marco que impedía un normal desarrollo de las mismas en el seno de la Universidad.

Es recién a fines del siglo XVIII que algunas universidades en Europa fueron intentando la apertura de cursos universitarios de ciencia (no se logró en España con la reforma Carolina, por el fuerte espíritu tradicionalista de los académicos). Pero además estos cursos convivieron, durante varios decenios, con la pretensión totalizadora de la filosofía. Pensemos que Hegel, en la década de 1830, enseñaba una especie de *corpus* filosófico que abarcaba todo el saber, desde la lógica al derecho, y que hasta se permitió definir la electricidad (ya que los científicos no lo hacían bien, a su juicio), definición que ha sido ridiculizada por Popper, con buen sentido del humor pero con poca comprensión histórica (en este caso, y es posible que fuera antihegeliano por temor a llegar a ser hegeliano).

La filosofía académica, por su parte, transitaba su propio proceso de de-construcción de la tradición peripatética, proceso que por una parte tiene como figuras representativas a los post-kantianos (sobre todo el idealismo alemán) pero también al romanticismo filosófico francés e italiano, al nuevo empirismo inglés y eclecticismo (o más bien a las variadas combinaciones eclécticas) por todas partes. En otros términos, no había una «filosofía normal» (para usar otra vez conceptos de Kuhn) que los americanos pudieran incorporar y asumir como propia, lo que siempre es más fácil que volver a empezar, solos, en un ambiente de escasa tradición de pensamiento original y divergente, y no teniendo más antecedentes que los escasos productos eclécticos que alcanzaron a concretarse en la región antes de 1810. He sostenido que los ideólogos fueron el primer intento de un filosofar independiente (y propio), y creo que lo más logrado de aquellos viejos trabajos es la clara percepción de que fueron «intentos» y que no podían pasar de eso. Los ideólogos que reemplazaron en Buenos Aires a los escolásticos coloniales no tenían suficiente base teórica como para constituirse en iniciadores de una tradición local de cultivo de la filosofía. Separados de las polémicas intelectuales que hacían comprensible la confusa situación europea, no podían aprovecharse de ninguno de los escasos libros que lograban llegar, en épocas de bloqueos, embargos y otras dificultades externas que impedían la circulación de las ideas.

Y tampoco había ideas que en esos momentos nos vinieran bien. Esto es algo que suele olvidarse, y que hace clamar en casi todos nuestros países, a cada uno en el

suyo, contra esa decadencia, esa ceguera de los políticos, de los dirigentes, etc., sin ver que un proceso que se repite con similares características a lo largo de un tiempo largo pero preciso, puede tener que ver con eso que se denuncia, pero que también ha de conectarse con otras causas más directas.

Se ha dicho que en sociedades convulsionadas, donde la organización del estado era débil o inexistente, no podía florecer la ciencia ni la filosofía. Y esto es cierto, pero no por la debilidad de los políticos sino por la debilidad del tejido socio cultural que puede alimentar a una tradición científica o filosófica. En 1821 el pueblo de Buenos Aires consigue su tan anhelada Universidad; para diferenciarse de la «rancia» universidad cordobesa, nace con un criterio moderno, se articula teniendo como centro sus gabinetes de física y de química, para los cuales se llama a figuras europeas de prestigio reconocido en sus países. Suele leerse una especie de versión oficial según la cual la caída del régimen institucional, de la Constitución, la disolución de los poderes nacionales y la «anarquía» implicada en la reasunción de los poderes estatales en manos de las provincias fueron los determinantes del fracaso de ese ambicioso y patriótico proyecto. Es una historia en cierto modo romántica, que señala héroes y mártires, que incluso puede ser funcional a ciertas visiones políticas, pero no es cierta, no resiste el menor análisis. El proyecto fracasó –y eso lo sabe cualquier historiador de la ciencia que haya trabajado algo el tema– porque no estaban dadas las condiciones socio-culturales para que pudiera progresar. No teníamos una sociedad en la cual la profesión de «científico» tuviera el necesario consenso y reconocimiento social, en que hubiera canales para financiarla con recursos genuinos, y sobre todo no había masa crítica de interesados. Con o sin Rivadavia (o sus sucesores) en el poder presidencial, el proyecto hubiera fracasado lo mismo.

Se puede poner otro ejemplo claro de que no es la situación política, como tal, la causante de estos fracasos. Cuando se reorganiza la Universidad de Buenos Aires, en la década de 1860, hay un poder político nacional estable, la universidad misma es una institución estabilizada. Sin embargo fracasa al menos tres veces en el intento de institucionalizar la carrera de Matemáticas, por el simple hecho, que Claro Dassen, estudiando el tema pocos años después y haciendo honor a su nombre, ya tiene claro: no había masa crítica porque no había conciencia social acerca del rol del matemático, mientras que sí la había para profesiones tradicionales, como los médicos o los abogados e incluso para otras más nuevas, pero cuya relevancia social era indiscutible, y el caso paradigmático es el de los ingenieros. Que los ingenieros debían saber matemática, y mucha, nadie osaría negarlo; que debía haber muchos ingenieros bien capacitados, tampoco; pero nadie veía por qué debía haber matemáticos puros, y por tanto las vocaciones escaseaban.

Con esto quiero señalar que los procesos sociales de legitimación de los saberes académicos son mucho más complejos y de más largo desarrollo que el accionar concreto de grupos políticos, por fuertes y durables que sean; no depende sólo de ellos, aunque en parte puedan ser sus actores. El caso de Sarmiento, más exitoso que

Rivadavia en la importación de ciencia europea, también lo muestra: el desarrollo y el final de la trayectoria de los científicos alemanes que importó para la Academia de Ciencias y la Universidad de Córdoba no fue de ningún modo el que había previsto y esperado. Por eso considero que al estudiar las escasas manifestaciones del cultivo de la filosofía en esta época debemos evitar el unilateralismo de adjudicarle a una figura (Rosas) o un grupo (los «federales») la total responsabilidad de las carencias, así como construir hipótesis contrafácticas de lo que se pudiera haber hecho para remediarlas y no se hizo.

Finalmente, y en relación a la teología o –en general– a los estudios religiosos, debe decirse que sufrió un proceso igual o más arduo que la filosofía, no principalmente en América sino en Europa, determinado por el descrédito del escolasticismo, el anquilosamiento de los estudios eclesiásticos y la intransigencia de las autoridades de la Iglesia Católica frente a cualquiera de las muchas novedades que en filosofía y en teología se empezaban a difundir a partir de 1830. En América y concretamente en nuestro país, la situación se complicaba aún más por el hecho de tener una estructura eclesiástica irregular y porque las autoridades civiles, invocando la herencia hispana, disponían de hecho de un ejercicio del patronato que impedía la real independencia del clero criollo y desmotivaba a los jóvenes clérigos al estudio, puesto que se sentían más llamados y urgidos a la acción pastoral.

LA FILOSOFÍA

En la época de referencia, ya se sabe, tenemos pocos nombres vinculados a la filosofía.

Juan José Fernández de Agüero¹, nació en Santander el 21 de febrero de 1772; en 1794 figuraba como gramático, terminó la Teología en 1800 y tomó los hábitos. Fue profesor en el San Carlos de 1805 a 1807. Desde 1822 enseñó en la Universidad fundada en 1821 pero renunció en 1828 por presiones de los tradicionalistas. Su docencia abarcó el período de Rivadavia y puede decirse que fue el momento culminante de la ideología. La crisis política de 1827 arrastró a la filosofía de la Universidad, pero Agüero logró dictar los cursos de 1829 y 1830. A partir de ahí se desdibujan los datos sobre su vida. Se piensa que se transformó definitivamente en

¹ V. Luis FARRÉ y Celina A. LÉRTORA MENDOZA, *La filosofía en la Argentina*, Ed. Docencia, Buenos Aires, 1981, p. 42; Jorge Ramón ZAMUDIO SILVA, *Juan Manuel Fernández de Agüero, primer profesor de filosofía de Buenos Aires*, Imp. López, Buenos Aires 1940; Gloria PRADA, *La ideología argentina (estudio a través de las cátedras de lógica)*, v.c. *Historia del pensamiento filosófico argentino*, Cuaderno II, Univ. Nac. de Cuyo, Mendoza, 1976, pp. 65-215.

heterodoxo y que abandonó el clero, del que se había distanciado por su tendencia episcopalista. Murió en 1840.

Escribió *Principios de ideología*, obra dividida en diez capítulos que tratan los siguientes temas: idea del hombre lógico; clasificación de las ideas; el signo; combinación mental de ideas; combinación oral; deducción legítima; deducción falaz; coordinación metódica de ideas; observaciones dialéctico críticas. Es un curso inspirado en Destutt de Tracy, al que sin embargo critica en algunos aspectos al final de la obra. Puede decirse que su tarea consistió en aplicar los principios de Destutt a la psicología la antropología, la política y la religión. Es más bien un divulgador que un pensador original.

Diego Alcorta² nació en 1801 y estudió en el Colegio de la Unión del Sur y en la Universidad, donde se doctoró en medicina. En 1838 fue nombrado profesor. Sucedió a Agüero hasta su muerte en 1841. Su Curso filosófico trata de Metafísica, Lógica, y Retórica. En las dos primeras hay influencia de Condillac y en lógica se aprecia también la influencia de Destutt. No innova sobre su antecesor sino que se limita a seguir su línea de tarea. Su supervivencia en la época de Rosas es anacrónica ya que otros pensadores de esta época acusan el influjo romántico e historicista.

José León Banegas (1777-1856) fue profesor de filosofía como sucesor de Diego Alcorta, de 1842 a 1852 y representa un giro hacia el espiritualismo; tradujo *Elementos de filosofía* de Patrice Larroque (publicado en Bs. As. 1847 y una segunda edición en 1848) y enseñaba por esta obra. Dice Vicente Cutolo que en una biblioteca particular examinó un texto inédito de sus lecciones, del que surge que además de leer a Larroque lo comentaba y ampliaba³.

Buenaventura Hidalgo era un fraile franciscano (m. 1859) que enseñó filosofía en el Convento de la Recoleta, y fue maestro de Juan María Estrada. Publicó dos obras; *Elementa philosophiae rationalis seu logicae in dialogorum forma* (1846, 32 pp., perdida) y *Metaphisicae elementa* (cuaderno conservado en la Biblioteca Nacional, traducido al castellano en el Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo en 1988 por Consuelo Ares) que comprende la Ontología, la Psicología Racional y la Teodicea, es decir, sigue el esquema de Wolff. Aunque la influencia de este autor es esencial, hay trazos del pensamiento escotista en cuanto pudieron ser parte de su formación franciscana.

Marcos Sastre fundó en 1837 el Salón Literario de Buenos Aires en el local de su propia librería, donde, entre otros, participaron Juan Bautista Alberdi, Pedro De Angelis y Juan María Gutiérrez. Los trabajos de estos autores (discursos y ensayos)

² FARRÉ/LÉRTORA, p. 43; Gloria PRADA, ídem.

³ *Nuevo Diccionario Bibliográfico Argentino*, Buenos Aires, 1968, vol. I, p. 317.

versan sobre filosofía política, con especial referencia a la situación argentina. No serán abordados aquí, constituyen un tema específico. Sí debo mencionar que Sastre encargó a De Angelis la exposición del pensamiento de Vico, del que era profundo conocedor. Debido a este hecho, a mi juicio, la historiografía ha tenido una tendencia a ver en muchos autores de la época una considerable influencia viqueana, lo que me parece exagerado. Es cierto que los jóvenes del Salón Literario leían a Vico en francés (conforme a la moda de la época) y que algunos trazos de su pensamiento pueden señalarse en Alberdi y en Vicente Fidel López, pero ambos transitron luego sus propios derroteros, disímiles entre sí.

Francisco Majesté, luego de su secularización, fue tal vez el pensador adicto a Rosas más versado en filosofía. No escribió obras sistemáticas ni libros de texto, sino sermones, discursos y ensayos breves. Entre los temas que toca se destacan los siguientes⁴: 1. Crítica al filosofismo, entendido como falsa filosofía, y que incluye los nombres de Voltaire, d'Alembert, Diderot, Rousseau y Espinosa, al que contrapone el auténtico conocimiento de sí con humildad y sentido común, que es el punto de partida de la filosofía: 2. Inmortalidad personal, que es el punto clave de su pensamiento, a la que no intenta demostrar con los conocidos argumentos escolásticos aristotélicos sino más bien como una profunda y esencial aspiración del alma, ligada a la idea de perfectibilidad indefinida y a la esperanza de no morir del todo, lo que implica la idea de un Dios creador y conservador; a partir de estas ideas transita hacia la apologética tradicional: necesidad de cada hombre individual y de los pueblos en conjunto de acceder al nivel sobrenatural y estar unidos al Dios verdadero. 3. Ideas de filosofía política, de corte práctico y realista, que le hacen ver en Rosas al «Gran Americano» que consolidó de hecho la independencia argentina, poniéndolo en la misma línea que Belgrano y San Martín. Después de la caída de Rosas se transformó en urquicista y negó estas ideas.

UNIVERSIDADES

Durante la época de Rosas funcionaron dos universidades: la de Córdoba y la de Buenos Aires.

La de Córdoba, luego de la reforma del plan de 1808 que duró hasta 1815, tuvo otra reforma encargada al Dr. José María Bedoya, quien revisó el plan de estudios. Cambió la Filosofía Moral del cuarto año al segundo, puso matemáticas en tercero y Física General y Particular en cuarto. En Teología propuso algunas reformas bi-

⁴ Alberto CATURELLI, *Historia de la Filosofía en la Argentina, 1600-2000*, Ciudad Argentina y Universidad del Salvador, Buenos Aires, 2001, p. 287 ss.

bliográficas. En 1820 al Universidad pasó a jurisdicción de la provincia debido a la anarquía. El gobernador Juan Bautista Bustos encargó al visitador (y luego rector) Dr. José Ignacio Baigorri una reforma, que realizó entre 1822 y 1825 volviendo con pocas modificaciones al plan de Funes e ignorando el de Bedoya.

El plan quedó así: 1° año: lógica y metafísica; 2° año: filosofía moral; 3° año: aritmética, geometría, trigonometría rectilínea y geometría práctica; 4° año: física general y particular. En las horas extras de días festivos incluyó historia de la filosofía (que figuraba en el plan de Funes).

En 1828 Bedoya impuso un nuevo método de enseñanza de las ciencias experimentales; distinguió entre la física matemática (la científica) a la que apreció y la física sistemática (la filosófica) a la que rechazaba. Propuso que las cátedras se dictaran en castellano y no en latín.

Profesores de filosofía de la época en Córdoba⁵: Eduardo Ramírez de Arellano (1830-1835); Santiago Derqui (1832-1835); Atanasio Vélez (1835), Mariano González (1836-1839); Alejo del Carmen Guzmán (1841-1845 y al parecer estuvo ausente de 1846 a 1849); Francisco de Paula Moreno (1850-1860).

La Universidad de Buenos Aires había comenzado a funcionar en 1822, su rector Antonio Sáenz, que murió en 1825, fue reemplazado por José Valentín Gómez en 1826; intentó planes de reforma sin resultado y renunció en 1830; su sucesor fue Santiago Figueredo (uruguayo graduado en Córdoba) que ocupó el cargo hasta 1832 en que fue reemplazado por Paulino Gari hasta 1849⁶.

La reforma que no logró Valentín Gómez se realizó en 1831, pero no era de fondo. La estructura quedó así:

- Estudios preparatorios (donde se influía la filosofía)
- Departamentos (equivalentes a Facultades)
 - Ciencias Exactas
 - Medicina y Cirugía
 - Jurisprudencia
 - Ciencias Sagradas

La vida universitaria transitó regularmente hasta 1838, en que la guerra con la Confederación Peruano Boliviana y el bloqueo francés obligaron al gobierno a economizar fondos, disminuyó la cantidad de alumnos y se afectó el funcionamiento universitario. La filosofía en esta época tuvo poco relieve, entre otras causas por estar colocada en el nivel inicial.

⁵ Cfr. Alberto CATURELLI, *Historia de la Filosofía en la Argentina, 1600-2000*, Ciudad Argentina y Universidad del Salvador, Buenos Aires, 2001, p. 275.

⁶ Datos de Jorge María RAMALLO, *El Colegio y la Universidad de Buenos Aires en la época de Rosas*, Ed. Braga, Buenos Aires, 1992, caps. 3 y 4.

En esta época también se enseñó filosofía en el Seminario Mayor de Nuestra Señora de Loreto de Córdoba, que tenía los mismos profesores que la Universidad (así fue hasta 1881 cuando ambas instituciones se separaron).

Los jesuitas –que habían sido expulsados de la zona en 1767– fueron acogidos por Rosas en 1836 con expresa intención de que se dedicaran a la enseñanza, lo que hicieron hasta ser expulsados nuevamente en 1843 (a causa de que el gobierno acusó al Rector P. Berdugo de entendimiento con los unitarios). En esos años fundaron el Colegio de Buenos Aires y desde 1839 enseñaron filosofía, siendo prefecto de estudios el P. Francisco Majesté y también profesor de física. Cuando el P. Berdugo se exilió a Montevideo, los P. Cabeza, García y Majesté se quedaron en Buenos Aires, secularizándose.

En 1843 se creó el Colegio Republicano Federal a causa de la cesación del Colegio de Buenos Aires. Fue idea de Rosas y sus ministros Arana y Anchorena y su función era dar a los alumnos una sólida formación católica y federal. El plan incluía filosofía y la bibliografía de Buenaventura Hidalgo (los *Elementa*) y de Patrice Larroque (espiritualismo francés). El director-fundador era el P. Francisco Majesté, que lo rigió de 1844 a 1846, siendo subdirector Marcos Sastre. En 1846 se fusionó con el Colegio del Plata, que diría el profesor francés Alberto Larroque, que pasó a ser codirector. Todos ellos eran afines a la política de Rosas y tal vez por eso lograron consolidarse.

Pedro de Angelis, que llegó a Buenos Aires en 1827, fundó en 1828 el Colegio El Ateneo Argentino, en el cual enseñó filosofía (en la orientación de los ideólogos, pues en aquel momento era rivadaviano aunque luego se hizo rosista).

En síntesis, se puede coincidir con Caturelli⁷ en que la tónica de la filosofía cultivada en esta época tiene un «sello romántico», opuesta al iluminismo y al liberalismo.

LAS IDEAS POLÍTICAS DE ROSAS

Algunas de sus ideas⁸, expresadas en documentos personales y políticos muestran una concepción cercana al realismo histórico-político y se separan, por tanto, del «ideologismo» al explicar el movimiento independentista. En su interpretación se acerca a Saavedra y Castañeda. En una alocución al cuerpo diplomático reunido en el Fuerte, el 25 de mayo de 1836 se congratula de que hayan sido «los hijos de Buenos Aires» los primeros en dar pasos a la independencia, no como sublevación contra la autoridad legítima, sino precisamente para suplir su carencia en España; pero esta

⁷ Ob. cit., pp. 277-278.

⁸ Cfr. Alberto CATURELLI, *Historia de la Filosofía en la Argentina...*, 2001, pp. 271-273.

acción fue mal interpretada por ella y entonces, años después se tomó el único camino posible: declararnos independientes de España y de toda otra dominación extranjera. Ésta es la Causa Nacional de la Federación que es a la vez una causa popular. Su idea era reconstruir los trozos dispersos de modo que la constitución fuese expresión de la realidad del país; decía en carta a Quiroga (20 de diciembre de 1834) que era necesario tener un «todo compacto». Y en 1873, en una entrevista en Southampton, dijo a Vicente Gil Quesada (reproducida por su hijo Ernesto Quesada) que la crítica de no haber dado una Constitución siempre le pareció fútil, porque ella debe ser «el reflejo exacto de la situación de un país» y no un «cuadernito» como decía Quiroga.

Esta posición sobre el sentido de la constitución lo acerca al pensamiento de Alberdi, aunque, naturalmente, sin sus recursos teóricos filosóficos, sociológicos y jurídicos.

TEOLOGÍA Y RELIGIOSOS

Tampoco los seminarios resistieron la borrasca del proceso revolucionario, que desmontó o deterioró las instituciones heredadas del período colonial y, para desgracia de la Iglesia, entraron a partir de 1810 en una etapa de desaparición. El de Buenos Aires dejó de funcionar en 1811, el de Córdoba en 1838 y el de Salta en 1811. La teología desapareció de tales recintos y se refugió con modestia existencia en los claustros de franciscanos y dominicos donde se formaron las pocas vocaciones sacerdotales que surgieron tanto en el clero regular como en el secular.

Un censo religioso ordenado por el gobierno nacional en 1854 deja al descubierto el estado en que se encontraba la Iglesia al cumplirse la primera mitad del siglo XIX, mostrando la anomia que había invadido al clero, los conventos destruidos, los religiosos viviendo fuera de sus claustros y rota la antigua disciplina de cada familia regular, destruidas iglesias y catedrales, sin rentas propias o muy escasas, la suma pobreza, el clero envejecido y la falta de vocaciones⁹. Esto es secuela del proceso de exclaustración y reforma iniciado por el gobierno de Buenos Aires en 1821. Aunque los jesuitas retornaron durante el gobierno de Rosas es evidente que la situación de decadencia no revirtió. No es posible pensar en una labor teológica en esas condiciones, o que el reducido clero produzca hombres con vocación de pensar. El nivel de formación del clero en ese censo es revelador de las deficiencias que padecen, donde hay miembros del clero secular con apenas dos años de formación. La zona más privilegiada es la diócesis de Córdoba, sede de la Universidad y de cuatro Órdenes

⁹ Néstor Tomás AUZA, *La política religiosa de la Confederación. El censo religioso de 1854*, en *Revista Histórica*, 3 (Buenos Aires 1979), pp. 1-48. También Id., *Los seminarios y la formación del clero en el período de la Confederación*, en *Teología*, XIX/ 39 (Buenos Aires 1982), pp. 63-83.

religiosas que, con un total de sesenta y siete sacerdotes (treinta y nueve seculares y veintiocho regulares), disponía de diecisiete doctores en teología y dos licenciados en la misma materia. De las restantes provincias se conoce que San Luis tenía un doctor en teología y un maestro de arte, en tanto que Jujuy contaba con un licenciado en teología y Tucumán con otros dos, y con ellos se agota el clero con formación superior en trece provincias. Esos pocos mencionados con grado académico son los que se destacan entre los 387 que forman el total de clero, entre seculares y religiosos, en trece provincias, excluyendo Buenos Aires¹⁰.

El inicio del cultivo teológico en el territorio argentino, durante el período colonial, estuvo a cargo de las Órdenes, que la enseñaban en sus conventos, ya que la actividad teológica del clero secular parece haber sido muy escasa. Tanto en los conventos religiosos como en la Universidad de Córdoba, la enseñanza de la filosofía y la teología seguía los lineamientos del currículo eclesiástico, según el cual, la teología se enseñaba en tres años posteriores a los dos (o tres) de filosofía. En Buenos Aires, en el Real Colegio de San Carlos también se enseñaba teología, al parecer con buen nivel. El obispo Manuel Azamor y Rodríguez compartía la idea de que una Universidad en esa ciudad podía iniciarse como una academia especializada en estudios eclesiásticos, pero esta idea no se concretó. Precisamente por esto y por la insuficiencia de los estudios del San Carlos, es que el dominico P. Guerra elucubró un plan de estudios que luego se aplicó en su Convento. Los cursos de teología en el San Carlos continuaron hasta 1818, pero con un reducido número de cursantes.

Por iniciativa del gobierno, en 1817 el Colegio de San Carlos fue reorganizado con el nombre de Colegio de la Unión del Sud, habilitando cátedras de Filosofía y Teología que duraron hasta 1823, con algunas reformas posteriores como la supresión de dos de las tres cátedras de teología y la inclusión de una de Derecho Canónico y otra de Público Eclesiástico¹¹.

Respondiendo a un viejo y siempre postergado anhelo de los porteños, en 1821 se creó la Universidad de Buenos Aires, siendo su primer rector el P. Antonio Sáenz¹². Su estructura contaba con cuatro Departamentos (o sea, nuestras facultades): Ciencias Exactas, Medicina, Jurisprudencia y Ciencias Sagradas. En los primeros años hubo pocos postulantes a la teología, por lo cual no se abrieron los cursos. El remanente de ciencia teológica pasó a la Facultad de Derecho, integrándose en dos de sus asignaturas: Derecho Natural y Derecho Canónico. Fue universidad provincial hasta su nacionalización en 1854.

¹⁰ Id., *Los seminarios*, cit., pp. 48-75.

¹¹ Cfr. para toda esta época los datos aportados por Juan María GUTIÉRREZ, *Origen y desarrollo de la enseñanza pública superior en Buenos Aires*, La Cultura Argentina, Buenos Aires, 1915, pp. 305 ss.

¹² Datos sobre esta época en Juan María GUTIÉRREZ, *Origen y desarrollo de la enseñanza pública superior en Buenos Aires*, pp. 242 ss.

La casi totalidad de los jóvenes que se inscribían en carreras universitarias, se sentían atraídos en aquellos años por las ciencias aplicadas, que les ofrecían atractivas ofertas en una sociedad en constante demanda de nuevos oficios¹³. Por ello, los estudios teológicos se trasladaron al Seminario Conciliar y, posteriormente, al convento de los franciscanos con la denominación de *Curso de Ciencias Eclesiásticas, lo que se hace con aprobación del obispo de la diócesis*¹⁴. Con todo, entre 1831 y 1862 la Universidad confirió veintidós grados de Doctor en Teología. ¿Cómo fue esto posible? La Universidad reconocía los estudios cursados fuera de sus aulas previa presentación de certificados de estudio y luego de una evaluación de conocimientos, los admitía a presentar sus trabajos de tesis constituyendo tribunales especiales. De esta manera, sin impartir en su seno los estudios de ciencias sagradas, se permitía que quienes habían hechos tales estudios fuera de sus aulas pudieran acceder al grado máximo. No fueron muchos los que se sintieron atraídos por tal posibilidad, ya que a lo largo de treinta años no llegó a aprobarse, de promedio, una tesis por año. Lo más significativo de ese total es que quince de ellas se escribieron en idioma castellano y las restantes en latín, no siendo todos los doctorandos hombres del clero. Los temas dominantes en esas tesis corresponden a la Teología dogmática, unas pocas a Sagradas Escrituras y Moral, y las más, a cuestiones palpitantes en los debates de esos años, como lo eran la infalibilidad papal, el ejercicio del poder temporal de los papas, los límites de sus atribuciones, el ejercicio del Patronato, la autoridad del Romano Pontífice.

La ciudad de Córdoba fue el único centro universitario durante la época colonial, en el territorio de lo que se constituyó luego como República Argentina. Inicialmente a cargo de los Jesuitas, luego de 1767 pasó a ser regentada por los franciscanos, hasta 1808, en que pasó al clero secular por un período de cincuenta años. Dependiente del Virreinato, producida la Revolución de Mayo, la Universidad pasó al poder provincial.

No disponemos de estudios que muestren las tesis doctorales en Teología que se aprobaron en la Universidad de Córdoba, lo que impide cotejarlas con las mencionadas de la Universidad de Buenos Aires. Sin embargo, por los altibajos que sufre esa enseñanza en Córdoba en la primera mitad del siglo XIX y mucho más en la segunda mitad, es posible que no fueran numéricamente muy abundantes. Lo significativo es

¹³ Auza incluye en la crítica por este desinterés a la propia autoridad eclesiástica: «Las autoridades eclesiásticas no parecieron advertir el significado de esa desaparición ya que no hicieron ningún esfuerzo por mantener la oferta del servicio educativo, lo que da a entender que para ellos poco importaba ese cierre, a pesar que aún no habían logrado instalar el Seminario» (Néstor Tomás AUZA, *La enseñanza de la teología en Argentina en el siglo XIX*, p. 209). Cfr. también Ricardo LEVENE, *El primer plan de estudios para la Universidad de Buenos Aires y las escuelas de primeras letras. 1822*, en *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 15/38 (1918), pp. 509 ss.

¹⁴ Marcial CANDIOTI, *Bibliografía doctoral en la Universidad de Buenos Aires y catálogo cronológico de las tesis de su primer centenario. 1821-1920*, Buenos Aires, 1940, I, pp. 79-81 y II pp. 577-580.

que ambos casos están poniendo de relieve el escaso de interés que la Teología despertaba en el ámbito de los estudios superiores, lo que hace pensar en las reducidas posibilidades que debían tener los egresados para seguir cultivando esa especialidad.

Pedro Ignacio de Castro Barros (1777-1849). Así como el Deán Funes ha sido exaltado en la bibliografía histórica por el contenido de sus ideas muy próximas a ciertas posiciones liberales de la época, el doctor Pedro Ignacio de Castro Barros pasa más inadvertido, aun en la historiografía católica¹⁵. Es sin embargo una figura excepcional de su tiempo por sus servicios a la organización política del país, que lo ubican entre los primeros en sostener la legitimidad de la Revolución partiendo de principios filosóficos y teológicos. Trabajó con decisión por obtener la declaración de la Independencia, cuya acta firmó como un actor fundamental de esa decisión¹⁶. Pedro Ignacio de Castro Barros nació en Chuquis (La Rioja), en los contrafuertes de la cordillera andina, a mediados de julio de 1777. Siendo niño se trasladó a Santiago del Estero, donde inició sus estudios secundarios. En 1794 ingresó como colegial en el Convictorio de Montserrat, asistiendo a las clases en la Universidad de Córdoba del Tucumán. Se licenció en Filosofía a finales de 1794. Obtuvo el doctorado en Teología en 1800. Fue ordenado sacerdote el día 31 de diciembre de 1800. Después de varios destinos sacerdotales, obtuvo en 1809 la cátedra de Filosofía en la Universidad de Córdoba.

En 1810, estando en Córdoba, 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. Secundó la Misión Muzi, recibida con desconsideración por las autoridades civiles y eclesiásticas de Buenos Aires, en 1824. Fue nombrado visitador eclesiástico de Cuyo en 1827. En 1829 fue elegido vicario capitular de Córdoba. En 1831 cayó preso, pillado entre dos fuegos revolucionarios. En 1833 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. Falleció en Santiago de Chile, el 17 de abril de 1849.

¹⁵ Guillermo FURLONG, *La bibliografía de Pedro Ignacio de Castro Barros*, en *Archivum. Junta de Historia Eclesiástica Argentina*, 4/1 (1960), pp. 184-275.

¹⁶ Las más completas biografías son: 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*, II, pp. 98-108.

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 misión¹⁷. Finalmente, ya en 1825, reimprimió esa misma *Pastoral*, con amplios comentarios suyos¹⁸. 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 ateísmo a Bernardino Rivadavia, que no lo era (pues era buen cristiano), aunque sus adláteres ejercieran de agentes decididamente secularizadores, promoviendo una reforma eclesiástica de tono fuertemente tardejansenista.

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*¹⁹. Años más tarde, coronaría su *Panegírico* dedicado a San Vicente Ferrer²⁰, obra en la que revela sus preocupaciones apocalípticas, que parece interesaron a Castro Barros en los años finales de su vida. Esto puede intuirse si se presta atención al *Diario del Padre Mariano Verdugo* (1818-1847), un jesuita chileno que trató con Castro Barros, durante el exilio de éste en Santiago²¹:

1844. Mayor 4: Estuve en la casa del Sr. Tagle, en Santiago donde nos esperaba el Sr. Dr. Castro, a quien entregué la reliquia dejada por el Padre Smet, y estuvimos largo rato conversando sobre tres puntos principales: 1º La Compañía, 2º La Teología y las Libertades galicianas y 3º Lacunza. Me preguntó si tenía noticia de la retractación de

¹⁷ *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).

¹⁸ *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, sobre la actuación de Castro Barros en el asunto de la Misión Muzi.

¹⁹ 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.

²⁰ 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.

²¹ Referencia tomada de Guillermo FURLONG, *Castro Barros. Su actuación*, pp. 297-299. El original del Diario se conserva en el Archivo de la Provincia Argentina de la Compañía de Jesús, en Buenos Aires.

Ganganelli²² y le contesté que siendo novicio la había hallado entre los manuscritos de un padre mejicano y mi Rector, el Padre La Carrera, me la hizo copiar²³.

La alusión a Manuel Lacunza (1731-1801) es inequívoca. Fue un expulso jesuita fallecido en Italia, después de escribir una obra que causó en su tiempo mucho revuelo: *La venida del Mesías en gloria y Majestad*, una obra de porte milenarista atenuado, que llegó a Chile en copias fragmentarias, en 1785. Una versión completa manuscrita estaba en Chile a fines de 1799²⁴. La referencia, en el *Diario* citado, a la cuestión galicana, también coincide con las preocupaciones que había manifestado durante su estancia en Córdoba, en los años veinte, de las que ya hemos hablado.

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 Barros²⁵. 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 sobre la explotación de minas, 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». Con el tiempo su posición se endurece, pero ya no se encuentra viviendo en territorio argentino.

Juan Ignacio Gorriti (1776-1842). Castro Barros, perteneció 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 de no menor mérito. Perteneció al núcleo selecto del clero ilustrado que tempranamente prestó apoyo a la Revolución de Mayo sin medir los sa-

²² Se refiere a Juan Vicente Antonio Ganganelli, elegido Clemente XIV (1769-1774). Fue Pontífice que disolvió la Compañía de Jesús en 1773.

²³ *Ibid.*, p. 297.

²⁴ Cfr. el amplio estudio que se le dedica en *Teología en América Latina*, II/1, pp. 906-918. Cfr. *Segundo centenario de Manuel Lacunza y Díaz († 1801)*, cuaderno monográfico de *Anuario de Historia de la Iglesia* 11 (2002), con trabajos de Ana de Zaballa, René Millar Carvacho y Josep-Ignasi Saranyana.

²⁵ Américo A. TONDA, *Castro Barros. Sus ideas...*, pp. 215-247.

crificios que esa actitud les exigiría. 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 falleció²⁶.

Juan Ignacio Gorriti (no debe confundirse con su hermano militar José Ignacio: 1770-1835) nació en Salta en 1776. 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 fue publicada, habiéndose perdido una gran cantidad de ellos. En 1808 prestó apoyo a la causa revolucionaria con anterioridad a la Revolución de Mayo, declarando que el poder real español había finalizado con la ocupación francesa del trono español. En 1809 rehusó reconocer a la junta española. Ejerció presión para que se lograra la independencia, sugiriendo el retorno a un gobierno menos centralizado, a fin de que las provincias y los cabildos recobraran sus tradicionales derechos políticos, que habían perdido con la creación del virreinato. En 1810 fue electo representante por Jujuy en la Junta Provisional de Buenos Aires, en la cual tuvo una activa participación, favoreciendo siempre a la democracia y la justicia. Regresó a Jujuy en 1811. En 1813 se trasladó a Salta como canónigo de la catedral. En 1815 se unió al Ejército del Norte acompañándolo en calidad de capellán desde 1815 hasta 1821, al mismo tiempo que, se integró el cabildo de la ciudad. En 1824 representó a Salta en el Congreso Constituyente en Buenos Aires. En 1827 regresó a Salta, con posterioridad a la caída del gobierno de Rivadavia. En 1828 se convirtió en diputado por Jujuy ante la legislatura salteña, de la cual fue posteriormente electo presidente. Fue designado gobernador de la diócesis en el mismo año, y en 1829 gobernador de la provincia, sucediendo a su hermano José Ignacio. Tuvo que exiliarse en Bolivia. En 1832 fueron confiscados los fondos y bienes de toda la familia Gorriti por sus enemigos políticos. Consagrándose a sus estudios y a la literatura, vivió de la enseñanza y las designaciones eclesiásticas. Falleció en la pobreza el 25 de mayo de 1842 en Sucre (Bolivia).

En el exilio boliviano donde José Ignacio Gorriti escribió el único libro orgánico que salió de su pluma, fuera de la abundante correspondencia, documentos

²⁶ 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 Vergara ha reunido una importante documentación con el título de *Papeles del Dr. Juan Ignacio Gorriti*, B. Buttazzoni, Jujuy, 1936.

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:

El objeto que se propone el autor de este opúsculo –manifiesta– es el más importante que pueda someterse al examen de todos aquellos que apetece con ardor paz durable y garantías eficaces a las instituciones libres sancionadas y reconocidas por las sociedades americanas. Indagando las verdaderas causas de esa agitación casi perenne que en muchas de ellas ha venido a formar su manera de existir, imprimiendo un carácter tan monstruoso a su constitución social como contradictorio con el espíritu de aquéllas mismas instituciones, designa los remedios radicales que debe adoptarse para preparar un cambio favorable de su presente situación²⁷.

Este libro no es fruto de ninguna posición apologética, ni siquiera de exposición de la doctrina de la fe en un punto determinado de asuntos. La obra responde con exclusividad a las reflexiones de un doctor en teología que aplica su inteligencia, auxiliado por la fe, al análisis de uno de los peores males de la Revolución, cual son «las verdaderas causas de esa agitación casi perenne que en muchas de ellas ha venido a formar su manera de existir». En este sentido la obra de Gorriti constituye un pensamiento original, fruto de sus propias meditaciones, sin ayuda de autores ni de obras ya que, como lo manifiesta, escribe en un pueblo de Bolivia que no dispone de bibliotecas, confiando, por tanto, en su memoria cuando se refiere a libros y autores.

Por la temática, por el carácter de sus pensamientos y preocupaciones, el libro de Gorriti ocupa una posición de adelantado en el análisis crítico del proceso histórico de las sociedades americanas, de los males que la aquejan y de las soluciones que según su juicio deben emplearse para pacificar y ordenarla. En ese propósito no apela a juicios de autores ni se funda en autoridad alguna, recurriendo sólo a su propio pensamiento, sus reflexiones, como las califica, elaborando un libro original por la temática que aborda. No se trata de una obra estrictamente teológica y no lo es por el contenido y el método utilizado, pero no cabe duda de que las *Reflexiones* dan prueba de una visión teológica de los diversos temas que componen el libro. Gorriti no es un historiador, ni un testigo, ni un memorialista, sino algo más profundo:

²⁷ Juan Ignacio GORRITI, *Reflexiones* cit., p. 33.

un estudioso del carácter moral de las causas y consecuencias que la Revolución ha producido en América y de los medios que a su juicio deben aplicarse para establecer una sociedad estable, de libre convivencia y esencialmente pacífica.

Tan extenso es el tratamiento de las cuestiones mencionadas como el que dedica a la enseñanza en los Seminarios y la formación del clero²⁸, 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 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 da²⁹.

Se manifiesta Gorriti más que como un representante del pasado colonial en que se formó, como un representante equilibrado de la transición hacia una sociedad que se constituía a partir de la Revolución de Mayo, a la cual no se oponía y aceptaba, porque contribuía a la igualdad, la libertad y la democracia. En ella, por consecuencia, admitía la tolerancia de cultos y amplio desarrollo de las ciencias profanas, aunque advierte contra algunas ideas materialistas que comenzaban a difundirse, provenientes de Europa, 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 se inscribe 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 leyeran a Destutt en los seminarios. El eje de su crítica –además de señalar contradicciones y oscuridades en los textos– es la posición materialista que asume su teoría del origen de las ideas, reprochándole que no explica bien cómo se producen naturalmente nuestras ideas. Destutt sostenía que todas nuestras ideas son efecto de los órganos sensitivos y que nada se conoce sino por ese medio. Pero según Gorriti la falsedad de esta afirmación está demostrada por las recientes demostraciones de magnetismo animal³⁰. Lamenta que sea un autor de moda, y que estas doctri-

²⁸ Parágrafo 21, p. 142 ss.

²⁹ *Ibid.*, p. 158.

³⁰ *Ibid.*, p. 196.

nas 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. La observación de que el magnetismo animal refuta a Destutt parece dirigida concretamente contra la afirmación de Lafinur de que quien nació sin vista no tendrá idea de la luz. 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 pureza³¹.

Diego Estanislao de Zavaleta nació en San Miguel de Tucumán en 1768³². Sus padres se trasladaron a Buenos Aires donde estudió en el Convento de los Padres dominicos y luego en el Colegio de San Carlos, donde tuvo beca desde 1784. Estudió filosofía, teología y cánones hasta 1790 en que se trasladó a Charcas donde se graduó de doctor en teología y de bachiller en ambos derechos. Regresó a Buenos Aires y comenzó a ejercer la docencia. De 1791 a 1794 fue Regente de Estudios en el San Carlos, en 1792 fue nombrado interino de la cátedra de cánones, cargo que ocupó hasta el año siguiente. En 1796 se ordenó y en 1795 fue designado profesor de filosofía, que enseñó hasta 1797. En 1799 regenteó como interino la cátedra de teología de vísperas y en 1805 fue nombrado catedrático de prima. Adherido a la Revolución de Mayo, ocupó diversos cargos públicos y políticos; opositor al gobernador Rosas, emigró a Montevideo donde murió en 1843.

Miguel García nació en San Isidro (Buenos Aires) a fines del siglo XVIII³³. Estudió en el Colegio de San Carlos y en las Universidades de Córdoba y Charcas. De regreso a Buenos Aires tuvo diversos cargos eclesiásticos y también políticos. Fue adicto al Gobernador Juan Manuel de Rosas, quien lo nombró Rector de la Universidad en 1849, dedicándose a una inspección y mejoramiento de los programas de enseñanza, cargo que tuvo hasta 1852; falleció en 1862.

Saturnino Seguro y Lezica nació en Buenos Aires en 1776³⁴. Estudió filosofía en el San Carlos de 1793 a 1795, teniendo como profesor a Mariano Medrano y en 1796 comenzó a cursar teología. En 1798 pasó a la Universidad de Chile, donde se matriculó en teología graduándose de doctor y tal vez allí se ordenó. De regreso

³¹ *Ibid.*, p. 197.

³² Francisco AVELLÁ CHÁFER, *Diccionario*, 1, 330; Guillermo FURLONG, *Nacimiento y Desarrollo...*, cit., pp. 359-360.

³³ AVELLÁ CHÁFER, *Diccionario*, 1, 233.

³⁴ AVELLÁ CHÁFER, *Diccionario*, 1, 314; Rómulo D. CARBIA, *Historia crítica de la historiografía argentina (Desde sus orígenes en el siglo XVI)*, La Plata, Imprenta López, 1939, p. 62; Ludovico GARCÍA DE LOYDI, *Canónigo Doctor Saturnino Seguro (1776-1854)*, en *Archivum* 12 (1975), pp. 7-87.

a Buenos Aires, en 1810 fue nombrado el primer bibliotecario de la recién fundada Biblioteca Pública, y en 1821 director de la misma. Tuvo diversos cargos culturales, educativos y políticos; como bibliófilo y erudito logró formar una colección de 34 volúmenes de manuscritos escogidos. Murió en Buenos Aires en 1854.

José Paulino Gari nació en Buenos Aires en 1781, donde inició sus estudios que luego prosiguió en Córdoba hasta graduarse de doctor en derecho civil y canónico en 1794, posteriormente en Charcas se recibió de abogado³⁵. En 1813 fue nombrado catedrático de teología en el San Carlos, que se había fusionado al Seminario; en 1821 fue designado catedrático de cánones. En 1830 fue nombrado Vicerrector de la Universidad y por enfermedad del Rector Figueredo lo reemplazó interinamente hasta 1832, en que fue confirmado definitivamente. Falleció en 1849.

José Eusebio Agüero nació en Córdoba en 1791 y se ordenó en 1814³⁶. En Buenos Aires fue profesor de filosofía, vicerrector del seminario y prefecto de estudios del Colegio de la Unión del Sud. Por su oposición al Gobernador Juan Manuel de Rosas debió trasladarse a Montevideo y luego a Brasil, de donde regresó en 1853. Al año siguiente se hizo cargo de la Cátedra de Derecho Canónico y ese mismo año de 1854 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.

Martín Boneo nació en Buenos Aires en 1796, estudió en el Colegio de San Carlos, y fue ordenado –con dispensa de edad– en 1819; fue vicerrector del Colegio de la Unión del Sud (ex San Carlos) de 1822 a 1827³⁷. Luego de ocupar diferentes cargos eclesiásticos, volvió al ámbito académico en 1865, cuando fue designado el primer rector del Seminario Conciliar transferido al clero diocesano, en 1865. Su actividad en estas tareas fue muy breve pues falleció ese mismo año.

CONCLUSIÓN

El recorrido bio-bibliográfico presentado nos permite mostrar los elementos documentales se histórico-críticos para una relectura y reinterpretación del período denominado «época de la Confederación» o «de la Anarquía» o «de Rosas», considerando que la historia estandarizada sobre el cultivo de la filosofía y la teología en

³⁵ AVELLÁ CHÁFER, *Diccionario*, 1, 236.

³⁶ Ídem, *Diccionario*, 1, 182.

³⁷ Ídem, *Diccionario*, 1, 197.

dicho período debe ser reformulada, en primer lugar, para presentar un cuadro más exacto sobre lo que efectivamente sucedió y sobre todo, para explicar de modo más consistente esa realidad. Hay aún un considerable material documental repartido entre archivos oficiales, parroquiales y conventuales que debe ser estudiado. Hay también que abordar la lectura del material documental ya receptado con criterios hermenéuticos actuales, evitando por una parte el peligro del «presentismo» (tal vez la forma más insidiosa del anacronismo) y por otra los embanderamientos ideológicos que canalizan mal los esfuerzos investigativos. Mirar una época conflictiva con ojos serenos y mente apacible no siempre es fácil. Tal vez hoy, dada la mayor distancia temporal, estemos en mejores condiciones que quienes nos precedieron y comenzaron a tratar estos temas hace más de medio siglo. Es una oportunidad que no debiera desaprovecharse.