



UNIVERSIDAD CATOLICA ARGENTINA – UNIVERSIDAD DE NAVARRA

**Terceras Jornadas Internacionales
De Iustitia et Iure en el Siglo de Oro**

LEY, GUERRA Y PAZ EN FRANCISCO SUAREZ

Buenos Aires, 2, 3 y 4 de junio de 2008

SUAREZ ¿VERSUS? ROUSSEAU

La controversia sobre la legitimidad de una paternidad revolucionaria

Roberto Bosca
Universidad Austral
Roberto.Bosca@fd.austral.edu.ar

Durante su reciente viaje a los Estados Unidos, el papa Benedicto XVI recordó que cuando se acuñó el concepto de soberanía nacional, Francisco de Vitoria, considerado un precursor de la idea de las Naciones Unidas, vio en una razón natural compartida por todas las naciones, el fundamento de una convivencia entre los pueblos¹. Por este motivo, como es sabido, se adjudica a Vitoria el carácter de padre del derecho internacional².

De otra parte, la reciente reedición actualizada de una monografía de José Carlos Chiaramonte sobre la Ilustración en el Río de la Plata³, introductoria de un archivo documental que continúa su línea de investigación en esta materia, ha vuelto una vez más sobre un tema ampliamente discutido a lo largo del siglo pasado: las influencias ideológicas en la revolución americana, y más concretamente en la Revolución de Mayo, sobre todo en sus momentos liminares del Cabildo Abierto donde se definiría la autonomía de las llamadas desde ese entonces Provincias Unidas del Río de la Plata.

1. Anatomía de una controversia

Este punto ha sido objeto de un pormenorizado tratamiento cuyo trámite constituye básicamente el objeto de esta ponencia. El cometido de este trabajo consiste por lo mismo estrictamente en lo dicho: el trámite, y no tanto entonces en explicar las líneas fundamentales del proceso controversial sino sobre todo en identificar y analizar resumidamente su significación en el escenario de las relaciones entre teología y política o más ampliamente entre cultura y religión, en la perspectiva del marco histórico y sobre todo historiográfico⁴.

Si bien la polémica en sí misma puede ser considerada hoy también ella un dato histórico en cuanto que después de un largo periodo de varias décadas de vigencia ella ha perdido actualidad e incluso ha sido considerada finalizada por las nuevas generaciones de historiadores, la misma es susceptible de ser reconocida como un testimonio de las tensiones atravesadas por la historiografía argentina en el siglo veinte, con claros reflejos en el presente: la historia siempre mira para adelante. Al mismo tiempo, el tema sirve como punto de referencia para pasar revista a algunas actitudes, estilos y formas del pensamiento de los protagonistas que se expresan en la controversia⁵.

Suárez representa en relación a Vitoria una más acabada formulación de planteamientos esbozados por el teólogo dominico, sobre las relaciones entre lo temporal y lo espiritual, y su obra constituye un *corpus* en el que se expresan elementos

¹ Cfr. Discurso de Benedicto XVI ante las Naciones Unidas el 18 de abril de 2008 en www.vatican.va.

² Cfr. M. FAZIO, *Francisco de Vitoria. Cristianismo y modernidad*, Ciudad Argentina, Bs.As., 1998, p. 145. Un análisis comparativo entre Suárez y Vitoria referido al tema de esta ponencia puede verse en T. HALPERIN DONGHI, *Tradición política española e ideología revolucionaria de mayo*, Eudeba, Bs.As., 1961, pp. 25-72.

³ Cfr. J.C CHIARAMONTE, *La Ilustración en el Río de la Plata. Cultura eclesial y cultura laica durante el Virreinato*, ed. corregida con nuevo prólogo del autor, Sudamericana, Bs.As., 2007. La edición original fue publicada por Punto Sur en Buenos Aires en el año 1989.

⁴ Consecuentemente, no sólo no se harán referencias a las causas de la revolución, un asunto desde luego enormemente más complejo, sino que tampoco habrá aquí por lo dicho un tratamiento de su contenido, y su referencia al mismo se ponderará solamente en la medida requerida por el objeto de la ponencia.

⁵ Cfr. C. A. LERTORA MENDOZA, "Iglesia y poder civil en el Río de la Plata. Documentos y bibliografía para una controversia", en *Anuario de Historia de la Iglesia*, año/vol XIII, Universidad de Navarra, Pamplona, España, pp. 303-318.

conceptuales destinados a trazar un nuevo panorama de ambos órdenes de dilatadas proyecciones hacia el futuro.

El nudo o la personificación de dicha controversia consiste en establecer si fue el jesuita español o Jean-Jacques Rousseau el inspirador de la fundamentación del hecho revolucionario. Se enfrentan de este modo dos grandes figuras históricas en su proyección americana. Ambas constituyen cumbres del pensamiento en sus respectivas concepciones del mundo y la controversia las expresa.

Ella refleja a su vez, en efecto, el enfrentamiento de dos líneas de pensamiento, la una de matriz religiosa y la otra de matriz secularista, que con sus respectivos matices representan dos modos muy diversos y aun opuestos de comprender la realidad de la persona humana en sí misma considerada, pero sobre todo en su dimensión o proyección social. ¿Es posible una conciliación entre ambas? En el curso de este trabajo se tratará de aclarar este punto.

A pocos días de un nuevo aniversario y en vísperas del bicentenario de la Revolución de Mayo, resulta oportuno preguntarnos por nuestros orígenes y realizar nuestra propia reinterpretación generacional de su significado que se enmarca en la relación entre religión y política.

Este panorama permitirá tener a la vista al mismo tiempo cómo ha sido considerada la figura del teólogo jesuita Francisco Suárez por autores argentinos de muy diversa pertenencia, teniendo en cuenta la importancia de Suárez en el pensamiento filosófico y teológico no sólo católico sino también protestante⁶.

2. El nudo de la discusión

La tesis tradicionalmente desarrollada a partir del movimiento emancipador y hasta las primeras décadas del siglo pasado subrayó la influencia de las ideas ilustradas en las culturas locales y este dato no puede ser desmerecido. Ella fue sustentada tanto por los primeros historiadores liberales tributarios de esa corriente de pensamiento como por sus continuadores socialistas. Esta visión ha sido la doctrina oficial de la enseñanza laica en nuestro país casi hasta nuestros días, incluso entre docentes católicos.

La evolución de las ideas argentinas, de José Ingenieros, sintetiza esta postura de un modo muy vivo en tanto paradigma tributario del pensamiento ilustrado que en el caso incluye un acendrado anticlericalismo⁷. Para Ingenieros el enciclopedismo constituye el hontanar del renacimiento espiritual que sacudió los cimientos del Antiguo Régimen, que se expresaría en los nuevos rumbos emancipadores tras el ideario liberal⁸. Resulta explicable así que para Ingenieros

⁶ Cfr. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, 62.

⁷ El ensayo de Ingenieros, que el autor finalizaría en 1917, sería precedido por otros dos representativos de la misma corriente: *Noticias históricas sobre el origen y desarrollo de la enseñanza pública superior en Buenos Aires*, de Juan María Gutiérrez, aparecido en el año 1868, continuado por *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, de Alejandro Korn, publicada en 1936, pero cuyo capítulo correspondiente a la escolástica fue dado a luz en 1912. Ingenieros publica en el mismo año 1917 “El enciclopedismo y la Revolución de Mayo” en la *Revista de Filosofía*, 2, pp. 88-141.

⁸ Pueden simbolizarse en tres grandes obras del Siglo XVIII -sintetiza el pensador positivista- las fuentes ideológicas de la revolución sudamericana. Como expresión del liberalismo político, el *Contrato social*, de Rousseau, programa de la democracia, que tendía a dar a los gobernados una participación legítima en su propio gobierno; como expresión del liberalismo económico, las *Máximas generales del gobierno económico*, de Quesnay, comentadas para justificar los intereses comerciales de las colonias contra el monopolio de la metrópoli; como expresión del liberalismo filosófico, el *Tratado de las sensaciones*, de Condillac, asimilado en América de segunda mano por todos los que quisieron emancipar la educación de

el pensamiento de los revolucionarios fue decididamente irreligioso: si alguna parte del clero lo compartió, fue sin duda herético o subrepticamente libelático⁹.

Por lo demás, este enfoque resulta sustancialmente idéntico al predominante en los mismos ambientes eclesiásticos hasta mediados del siglo pasado e incluso al brindado por la sensibilidad integrista aún en nuestros días, que adjudica al liberalismo representado paradigmáticamente por la Revolución Francesa una naturaleza radicalmente anticristiana como matriz de las revoluciones que dieron origen a los actuales estados nacionales del continente americano al menos de filiación hispánica.

La actitud existencial de Ingenieros, representativo de la sensibilidad ilustrada y en clara oposición a esa tradición española a la que califica de una “teocracia feudal” es especialmente visible en el último concepto citado, caracterizante de una intrínseca identidad entre ilustración e irreligión en la revolución argentina, y en tal sentido dicha sensibilidad resulta sumamente esclarecedora para comprender la discusión Suárez versus Rousseau, puesto que de un modo que puede calificarse de casi obsesivo su pensamiento tiende a mostrar esa oposición entre ambas concepciones religiosa e ilustrada¹⁰.

Parece oportuno, antes de entrar en materia propiamente dicha, realizar algunas precisiones conceptuales, en primer lugar distinguir el concepto de Iluminismo de otro ordinariamente usado en sentido equivalente que es el de Ilustración. No obstante su distinción serán empleados aquí como sinónimos¹¹. La Ilustración designa una categoría historiográfica que consiste en una expresión cultural del racionalismo y con este nombre se conoce un movimiento o corriente de ideas que advienen a la escena política con la Revolución Francesa¹².

En el ámbito filosófico-teológico, la afirmación de la razón que constituye el núcleo del pensamiento ilustrado como único criterio válido de verdad¹³ lleva a la negación de cualquier religión revelada y a una emancipación del individuo respecto de cualquier autoridad ajena a sí mismo. Sin embargo, en los hechos esto no se dio de una manera lineal porque las realidades humanas son complejas, sobre todo cuando se trata de la conciencia y de sus opciones últimas.

3. La tesis suarista

la escolástica peninsular”. Cfr. J. INGENIEROS, *La evolución de las ideas argentinas*, Futuro, Bs.As., 1961, pp. 53-54 y 92-93.

⁹ Cfr. J. INGENIEROS, *La evolución de las ideas argentinas*, pp. 106-107.

¹⁰ “Ingenieros en presencia de un fraile se apresura a tocar fierro” señala expresivamente Alejandro Korn. Cfr. A. KORN, *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, Solar, Bs.As., 1983, p.278. Debe reconocerse que las tesis unilaterales han quedado superadas y que el proceso revolucionario español y el americano tienen una íntima trabazón que la historiografía tradicional no supo advertir. Cfr. Francois-Xavier GUERRA, *Modernidad e independencias. Ensayo sobre las revoluciones hispánicas*, MAPFRE-Fondo de Cultura Económica, México, 2001.

¹¹ El iluminismo, en lengua castellana, designa mas bien una difusa herejía consistente en una degeneración o cáncer del misticismo. En otras palabras se denomina iluminados o alumbrados a una corriente de religiosidad representada por falsos místicos que surgieron en algunos países europeos en la modernidad y que en cierto modo han renacido en nuestros días mediante los llamados “estados alterados de conciencia” en la nueva espiritualidad posmoderna de la *New Age*.

¹² Cfr. F. LEOCATA, *Del iluminismo a nuestros días. Síntesis de las ideas filosóficas en su relación con el cristianismo*, Ediciones Don Bosco Argentina, Bs.As., 1979.

¹³ Cfr. P. HAZARD, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, trad. Julián Marías, 4 ed., Pegaso, Madrid, 1988. y C. VALVERDE, *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1996, pp.185-238.

La primera crítica importante a la tesis tradicional sobre la hegemonía ilustrada en el itinerario revolucionario americano fue la realizada por Manuel Giménez Fernández en *Las doctrinas populistas en la independencia de Hispano-América*, publicado en Sevilla en el tercer tomo del *Anuario de Estudios Americanos*, en el año 1947¹⁴. Pero esta obra había sido precedida de algunos antecedentes ya en las primeras décadas del siglo, como los de los norteamericanos James Bryce y Charles Lummis, el inglés Cecil Jane y el francés Marius André.

La caracterización de Giménez en el prefacio de su obra resulta ilustrativa de su enfoque de la cuestión cuando presenta la actitud laicista en el tema como una “reducción de la guerra civil en los dominios indios de España a una caricatura mimetista de la anticlerical Revolución Francesa”. El corazón de su investigación finca, como puede suponerse, en el concepto suarista de la soberanía popular y no en el clásico argumento ilustrado del pacto social rousseauiano como el núcleo del proceso independentista.

La obra está dividida en dos partes, en la segunda de las cuales se expone el contenido medular del alegato. En la primera, el autor desarrolla el concepto de soberanía en el derecho indiano fundada en los maestros salmantinos, subrayando las desviaciones derivadas del advenimiento borbónico a la monarquía española. Según Giménez, las obras de Molina, Mariana y Suárez siguieron figurando en las bibliotecas colegiales y universitarias, y los sustitutos de los jesuitas expulsados de los dominios virreinales fueron alumnos suyos

aún más aferrados a la doctrina tradicional de sus maestros ante la injusta persecución sufrida por éstos¹⁵.

En la segunda, el autor muestra cómo las tesis escolásticas sobre la soberanía civil fueron la doctrina común profesada por quienes ejercieron un magisterio en las cátedras, confesonarios y púlpitos. Giménez apunta a demostrar con una multitud de datos que el pensamiento de Francisco Suárez, considerado la figura cumbre de la alta escolástica¹⁶, no se había eclipsado del horizonte cultural colonial con la expulsión y supresión de la Compañía de Jesús, sino que, al contrario continuaría fecundando las mentes revolucionarias.

Casi simultáneamente con el autor español, Guillermo Furlong, un jesuita argentino que llegó a ocupar un lugar de primer orden entre los historiadores del país, inició la más formidable arremetida contra el primado rousseauiano, siguiendo la huella abierta por Giménez, al encabezar un movimiento que se prolongó durante varias décadas encaminado a sustituir a Jean Jacques Rousseau por Francisco Suárez en el imaginario colectivo hasta ese momento sujeto a los dictados del panteón iluminista.

¹⁴ El ensayo del historiador español que abrió un camino nuevo en la historiografía latinoamericana, se origina en seis conferencias dictadas en el año anterior a la publicación por el autor en la Universidad de La Rábida, fundada por Vicente Rodríguez Casado, a quien Giménez dedica el libro.

¹⁵ Cfr. M. GIMENEZ FERNANDEZ, *Las doctrinas populistas en la independencia de Hispano-Americanos*, Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, Sevilla, 1947, p. 547. Para un resumen de sus tesis, cfr. T. HALPERIN DONGHI, *Tradición política española*, p. 15 y ss.

¹⁶ Para una síntesis del pensamiento de Suárez en el panorama filosófico de la modernidad, cfr. C. VALVERDE, *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*, pp. 68-78. Una exposición de su filosofía política puede encontrarse en J. M. GALLEGOS ROCAFULL, *La doctrina política del P. Francisco Suárez*, Ius, México 1948. Esta obra no se refiere a la influencia latinoamericana de Suárez. Sobre la recepción hispanoamericana de la filosofía suarista, cfr. C. LERTORA MENDOZA, “La difusión de Suárez en las aulas coloniales. Notas para la historia de la escolástica americana”, en *Filosofía hispánica y diálogo intercultural*, X Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana, Universidad de Salamanca, Fundación Gustavo Bueno, Salamanca, 200, pp.161-179.

La labor de Furlong fue esforzada y se fundamentaría tanto en investigaciones en archivos como en autores españoles y latinoamericanos, entre ellos en primer lugar en el propio Giménez Fernández¹⁷. Esta operación intelectual, si bien tenía como personificación al filósofo ginebrino y al jesuita español, revestía como fácilmente puede comprenderse alcances mucho más amplios dirigidos a cambiar la orientación ideológica que hasta ese momento se había atribuido al proceso revolucionario.

En la visión de Furlong la revolución (si es que puede considerarse tal la sensibilidad habida entre los criollos en ese momento histórico, negada por las opiniones más hispanistas) no constituía algo exógeno o exótico al nuevo mundo, como podía haberlo sido la célebre “Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano”, considerada las tablas de la ley del hombre ilustrado, sino que, por el contrario, ella habría sido el producto de la propia cultura colonial de raíz netamente hispánica.

Los autores locales invocados por Furlong fueron principalmente Enrique Martínez Paz, Felipe Ferreiro y en primer lugar Ricardo Levene¹⁸, y su obra, publicada en 1948, inmediatamente de aparecida la de Giménez, fue editada por la Fundación Vitoria y Suárez. Levene había corregido unos años antes la dirección del foco ideológico hasta entonces centrado en la Revolución Francesa, señalando que la fuente auténtica debía buscarse en el mismo patrimonio tradicional hispánico¹⁹. También previamente a Furlong, Rómulo Carbia había señalado el talante patriótico del clero e incluso, aunque con términos menos enfáticos, la presencia de la doctrina jesuitica y del mismo Francisco Suárez en el horizonte colonial americano²⁰.

La tarea de Furlong ha sido profunda y su erudición reconocida y debe adjudicársele el mérito de haber introducido en la historia argentina la figura de Suárez junto a la de Rousseau, quien hasta entonces pasaba por ser el mentor ideológico o el padre intelectual de la Revolución de Mayo. El aporte del historiador jesuita se inscribe en la realización del proyecto de evangelización de la sociedad realizado con fuertes acentos confesionales a partir de la tercera década del siglo pasado, que Loris Zanatta ha bautizado como “la nación católica” presentándolo como el producto de una influencia integrista en la Iglesia argentina.

Este proyecto político-religioso tuvo una fuerte raíz hispanista y de ese modo la tarea de los revisionistas apuntaron a amalgamar valores políticos y religiosos en la que se daban la mano autores españoles y argentinos en una comunidad de intereses no sólo intelectuales y espirituales sino también políticos, que constituía el capítulo histórico de un movimiento más amplio que tuvo su momento áureo en la época del primer franquismo y del primer peronismo: la Hispanidad²¹.

De este modo, concluye Furlong, el jesuita granadino no sólo

¹⁷Cfr. G. FURLONG, *Nacimiento y Desarrollo de la Filosofía en el Río de la Plata, 1536-1810*, Guillermo Kraft Ltda., Bs. As., 1952, p. 597.

¹⁸ Cfr. G. FURLONG, *Nacimiento y Desarrollo*, p. 587.

¹⁹ R. LEVENE, *Síntesis sobre la revolución de Mayo*, Museo Histórico Nacional, II Conferencias Bs.As., 1935, p. 7. Ver también: *El mundo de las ideas y la revolución hispanoamericana de 1810*, Editorial Jurídica de Chile, Santiago de Chile, 1956, pp. 117-119 e *Historia de la Nación Argentina (desde los orígenes hasta la organización definitiva en 1862)*, Academia Nacional de la Historia, 3ª ed., Vol. V, El Ateneo, Bs.As., 1957, pp.11-69.

²⁰ Cfr. R. D. CARBIA, *La Revolución de Mayo y la Iglesia*, Huarpes, Bs.As., 1945, esp. p. 26.

²¹ Este proyecto cultural se conformó alrededor del concepto de “hispanidad”, sobre el cual existe una extensísima bibliografía. Cfr. E. ZULETA ALVAREZ, *España en América. Estudios sobre la historia de las ideas en Hispanoamérica*. Bs.As., 2000, pp. 243-343.

fue el filósofo máximo de la semana de Mayo, el pensador sutil que ofreció a los próceres argentinos la fórmula mágica y el solidísimo *substrátum* sobre que fundamentar jurídicamente y construir con toda legitimidad, la obra magna de la nacionalidad argentina²²

sino también la figura que influyó más intensamente y más extensamente en estas regiones del Nuevo Mundo. Así lo afirma categóricamente:

Aquí queremos asentar el hecho de que fue Suárez el filósofo que ejerció una influencia más duradera, más profunda y más trascendental en las mentes de las generaciones rioplatenses desde principios del siglo XVII hasta principios del siglo XIX²³.

La tesis de Furlong es pues tan terminante a favor de Suárez como lo había sido en sentido inverso a favor de Rousseau la de los historiadores liberales y positivistas. Blanco y negro. Para ser más asertivo aún, y despejar toda sombra de duda sobre su opinión, incluso en concreto sobre la figura de Rousseau, Furlong, siguiendo a Ricardo Caillet-Bois, remata diciendo que

Escasísima o nula fue la influencia de la Revolución Francesa, como hecho histórico y nula y escasísima fue la influencia que en el Río de la Plata ejercieron las doctrinas que dieron origen a esa revolución. El que se suele señalar como decisivo es el *Contrato Social* de Rousseau, pero si esta obra del ideólogo ginebrino influyó el movimiento de Francia, no influyó el acontecido en Buenos Aires²⁴.

Furlong sostuvo que la Revolución de Mayo fue una revolución católica inspirada en los teólogos tomistas y consecuentemente apuntó a desdibujar la impronta anticatólica de corte laicista que habían presentado los historiadores en la cual la Iglesia aparecía, con la Santa Sede a la cabeza, como una gran enemiga de la Revolución en alianza reaccionaria con el absolutismo monárquico y por lo tanto como una enemiga de la modernidad, y por lo tanto de las ideas de libertad y democracia que habían constituido el sustento institucional de las nuevas repúblicas latinoamericanas, incluyendo a la Argentina.

Las investigaciones del historiador jesuita fueron difundidas por una profusa bibliografía en las décadas siguientes como *La Iglesia y la Revolución de Mayo*, publicado por el Círculo Militar²⁵, *Francisco Suárez fue el filósofo de la Revolución Argentina de 1810*, publicado en una obra colectiva²⁶ (a la que enseguida me voy a referir) y varios trabajos en la revista *Archivum*, de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina como *Clero Patriótico y clero apatriótico* (nótese la ausencia de la categoría antipatriótico²⁷) y *Monseñor Lué antes y después de 1810*²⁸.

Aunque no se privó de formular críticas a sus compañeros de escuela cuando vio en ellos actitudes extremosas, posiblemente impulsado por un excesivo celo confesional, en estos trabajos Furlong presenta una visión un tanto exagerada del fervor

²² Cfr. G. FURLONG, *Nacimiento y Desarrollo*, p. 588.

²³ Cfr. G. FURLONG, *Nacimiento y Desarrollo*, pp. 588-589.

²⁴ Cfr. G. FURLONG, *Nacimiento y Desarrollo*, p. 590.

²⁵ Cfr. G. FURLONG, "La Iglesia y la Revolución de Mayo", en Círculo Militar Argentino, *La historia patria y la acción de las armas*, en *Revista Militar*, 656, vol. 186/7/8, 1810, 25 de mayo, 1960, pp. 91-95.

²⁶ Cfr. AAVV, *Presencia y sugestión del filósofo Francisco Suárez. Su influencia en la Revolución de Mayo*, Guillermo Kraft, Bs.As., 1959, pp. 75-112.

²⁷ A la luz de lo dicho -asevera Furlong- ni hubo ciudadanos algunos, menos aún hubo sacerdotes o religiosos, entre los años 1810 y 1816, de quienes se puede razonablemente decir que eran reaccionarios o antipatriotas. Lo más que se podrá decir de ellos es que eran apatrióticos. Cfr. G. FURLONG, "Clero patriótico y clero apatriótico entre 1810 y 1816", *Archivum*, julio-diciembre 1960, pp. 569-612.

²⁸ Cfr. G. FURLONG, "Monseñor Lué antes y después de 1810", *Archivum*, julio-diciembre 1960, pp. 489-516.

patriótico del clero como si fuera un todo unitario al desmerecer otras actitudes ante el proceso político, considerando las deserciones clericales al bando patriota -o inversamente a Ingenieros- como disidencias marginales en carácter de verdaderas excepciones, mas aún, en ocasiones parece atribuirle la primacía y casi el monopolio insurreccional como cuando supone que los patriotas se reunían más en los conventos que en la jabonería de Vieytes o en la quinta de Rodríguez Peña²⁹.

El afán antirousseauiano de su ardor polémico quizás lleva al historiador a negar la propia evidencia de la existencia misma incluso de sus contradictores, entre los que destaca una figura de la talla de Enrique de Gandía, por no citar sino un nombre significativo de nuestra historiografía, cuando dice que

Hoy es una realidad, aceptada por todos (sic) los historiadores, que el “Contrato Social” de Rousseau no gravitó para nada en el génesis y en la realización de los sucesos de Mayo; en cambio, el “Contrato Político” del gran pensador español Francisco Suárez, sacerdote y jesuita, lo fue todo, ya que ofreció a los patriotas, no sólo el fundamento de la Revolución, sino también su justificación³⁰.

4. Un proyecto cultural

La obra de Furlong fue acompañada de una cantidad de trabajos promovidos en la misma dirección que estuvieron a cargo de distinguidas personalidades católicas como Ludovico García de Loydi³¹ y Gustavo Franceschi³², algunos de ellos difundidos en ambientes más amplios que los especializados mediante la prestigiosa revista *Criterio*, que dirigía este último, y que reunía lo mejor de la intelectualidad de inspiración cristiana del momento. Allí fueron publicados artículos de una reconocible factura apologética como los de los juristas y publicistas Ambrosio Romero Carranza³³ y Federico Videla Escalada³⁴, entre muchos más.

Otros historiadores de prestigio como Ricardo Zorraquín Becú³⁵, Vicente Dante Sierra³⁶ y Roberto Marfany³⁷, siempre en la misma línea y aunque con matices personales enriquecieron con aportes propios sobre todo en la década del sesenta la nueva orientación suareciana. Héctor Tanzi sostuvo en años posteriores en *El poder político y la independencia argentina* y en otros trabajos que el sistema juntista creado a imitación del español y entronizado con el movimiento revolucionario no pretendió la independencia sino que fue un recurso propio del patrimonio tradicional hispánico,

²⁹ Cfr. G. FURLONG, *La Iglesia y la Revolución de Mayo*, p.93. La crítica de las tesis de Furlong no impide reconocer el apoyo mayoritario del clero secular y regular al proceso. Cfr. R. DI STEFANO, *El pulpito y la Plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la república rosista*, Siglo XXI Editores Argentina, Bs.As., 2004, p. 93 y ss. y C. BRUNO, *La Argentina nació católica*, T.I, Energiea, Bs.As., 1992, pp. 47-101.

³⁰ Cfr. G. FURLONG, *La Iglesia y la Revolución de Mayo*, p. 92. Gandía era liberal y católico.

³¹ Cfr. L. GARCIA DE LOYDI, “El clero porteño en el Cabildo Abierto del 22 de mayo”, en *Archivum*, julio-diciembre 1960, pp.518-539.

³² Cfr. G. FRANCESCHI, “Francisco Suárez y el origen del poder civil”, en *Presencia y sugestión del filósofo Francisco Suárez en la Revolución de Mayo*, Guillermo Kraft, Bs.As., 1959, pp. 51-73.

³³ Cfr. A. ROMERO CARRANZA, “El cristianismo de los hombres de Mayo”, en *Criterio*, 1360, 28-VII-60, pp. 490-494.

³⁴ Cfr. F.VIDELA ESCALADA, “La Revolución de Mayo y el Contrato Social”, en *Criterio*, 1360, 28-VII-60, pp. 530-536.

³⁵ R. ZORRAQUIN BECU, “Algo más sobre la doctrina jurídica de la Revolución de Mayo”, Facultad de Derecho y Ciencias. Sociales, Universidad de Buenos Aires, *Revista del Instituto de Historia del Derecho*, N° 13, 1962, p. 158.

³⁶ Cfr. V. D. SIERRA, *Historia de la Argentina*, Garriga, Bs. As., 1973

³⁷ Cfr. R. MARFANY, “La Primera Junta de Gobierno de Buenos Aires”, en *Revista de Estudios Hispano-Americanos*, Sevilla, junio, 1960, *Vísperas de Mayo*, Theoría, Bs.As., 1960 y *Episodios de la Revolución de Mayo*, Theoría, Bs. As., 1966.

inspirado en un pacto político, el *pactum subietionis* de Francisco Suárez y no en el pacto social de Rousseau³⁸. Esta tesis ya había sido sostenida por Marius André en 1922³⁹ y adoptada por prácticamente la totalidad de los autores de la corriente. Es que el carácter de la ruptura ha sido uno de los puntos más controversiales de la historia argentina.

Finalmente, e identificadas en una tercera posición, no han faltado opiniones que han negado tanto la influencia de Juan Jacobo Rousseau como la de Francisco Suárez⁴⁰. Merece puntualizarse que quienes niegan a Rousseau como primigenio factor revolucionario o en todo caso le asignan una importancia menor, ordinariamente le reconocen sin embargo una posterior influencia en la segunda década del siglo.

El emprendimiento revisionista adquiriría desde el comienzo una cierta prestancia internacional en el deseo de recrear una comunidad hispanoamericana de naciones, no ya con el antiguo sentido imperial, pero sí presididas por la natural tutela maternal de la Madre Patria, aspiración postergada por la situación internacional y la opción europeísta que culminaría con el ingreso en la Unión Europea.

La “Institución Cultural Española” creó en 1946 la “Fundación Vitoria y Suárez” destinada a estudiar la formidable obra teológica realizada por España durante los siglos XVI y XVII, invitando a participar de sus actividades, al año siguiente, a Enrique Gómez Arboleya, profesor de la Universidad de Granada, y a Antonio de Luna, Director del «Instituto Francisco de Vitoria» y profesor de Derecho Internacional de la Universidad Central de Madrid⁴¹. También sería de la partida el distinguido internacionalista Camilo Barcia Trelles.

La Fundación promovió estudios que fueron presentados en diversas reuniones científicas en el país y en el extranjero, incluido el célebre Congreso de Filosofía de Mendoza del año 1949, y durante la presidencia de Atilio Dell’Oro Maini editó una obra colectiva titulada *Presencia y sugestión del filósofo Francisco Suárez en la Revolución de Mayo*, con aportes del mencionado Franceschi, Faustino Legón⁴², y de otros estudiosos menos conocidos como Doncel Menossi⁴³ amén de varios más del mismo calificado nivel intelectual. Eran los años de la Argentina católica. Esta es la dirección que recoge Cayetano Bruno en su monumental obra *Historia de la Iglesia en la Argentina*⁴⁴, convirtiéndose en la tesis canónica de la educación católica en la segunda mitad del siglo XX en la Argentina⁴⁵.

Esta fuerte corriente encontró un sólido sustento en nuevas investigaciones de una pléyade de publicistas, en general latinoamericanos y también europeos, en primer lugar españoles, pero también ingleses, franceses y alemanes e incluso

³⁸ Cfr. H. J. TANZI, *El poder político y la independencia argentina*, Cervantes, Bs.As., 1975. Cfr. También: “Fuentes ideológicas de las Juntas de Gobierno americanas”, en *Boletín Histórico*, 31-I.1973, Fundación John Boulton, Caracas, 1973, pp. 25-42 y “El pensamiento europeo y su influencia en la emancipación americana”, en *Revista de Historia de América*, 92, julio-diciembre 1981, pp. 99-126.

³⁹ Cfr. M. ANDRE, *El fin del imperio español en América*, Cultura Española, s/l, 1939.

⁴⁰ Cfr. [http://meneghini.blogia.com/temas/independencia-argentina.php\(1-VI-08\)](http://meneghini.blogia.com/temas/independencia-argentina.php(1-VI-08))

⁴¹ Cfr. A. BERENGUER CARISOMO, *España en la Argentina*, (*Ensayo sobre una contribución a la cultura nacional*), Bs.As., 1953, en <http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=10985> (30-V-08).

⁴² Cfr. F. LEGON, “Suárez, orientador político: presencia y sugestión”, en AAVV, *Presencia y sugestión del filósofo Francisco Suárez en la Revolución de Mayo*, pp.125-133.

⁴³ Cfr. D. MENOSSI, “Dios en el orden de la potestad temporal según Suárez”, en *Presencia y sugestión del filósofo Francisco Suárez en la Revolución de Mayo*, pp. 136-152.

⁴⁴ Cfr. C. BRUNO, *Historia de la Iglesia en la Argentina*, Vol. VII (1800-1812), Don Bosco, Bs.As., 1971, pp. 219-231 y 240-259.

⁴⁵ Sobre el tratamiento de esta temática en La enseñanza, cfr. L. A. ROMERO (Coord.), *La Argentina en la escuela. La idea de nación en los textos escolares*, Siglo XXI, Bs. As., 2004, pp. 39-78.

norteamericanos. Este es el caso de Otto Carlos Stoetzer, que constituye un punto de referencia fundamental en esta materia.

Stoetzer, quien llegó a ser director de Cultura de la Organización de los Estados Americanos en los noventa, inició sus investigaciones del periodo en la Universidad de Georgia en 1950. Once años más tarde presentó su resultado en una tesis doctoral en la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad de Georgetown con la que obtuvo un doctorado en filosofía bajo el título *The influence of European Political Thought in Spanish America: Scholasticism ant the Period of Enlightenment, 1789-1825*.

El estudio fue publicado con una adaptación al ámbito español en 1966 en dos tomos bajo el título *El pensamiento político de la América Española durante el periodo de la emancipación (1789-1825)* Subtítulo: *Las bases hispánicas y las corrientes europeas*. Allí Stoetzer estudia el influjo de Suárez antes de la Revolución en Perú, Chile y sobre todo en el Río de la Plata⁴⁶ y amplía la tesis de Furlong en el sentido de que el pacto aplicado el 22 de mayo en Buenos Aires fue el *pactum translationis* y no el contrato social de estirpe rousseauiana⁴⁷.

De otra parte, ya en los años veinte Heinrich Rommen había refutado la identificación erróneamente incurrida por Otto Von Gierke entre ambos pactos. Finalmente, con cierta audacia, Stoetzer arremete contra otro valor impuesto por la historiografía liberal apuntando a probar que la ideología de Moreno contiene más elementos suarecianos de los que originalmente se le habían adjudicado⁴⁸, no obstante su reconocimiento de que

En América española, Rousseau ejerció particular influencia sobre hombres tales como Francisco de Miranda, Simón Rodríguez y Simón Bolívar en Venezuela; Antonio Nariño, en Nueva Granada; Antonio Rojas y Camilo Enríquez, en Chile, y José Baquijano, en Perú⁴⁹.

En una profundización de esta afirmación, pero en un sentido mucho más matizado y exacto que Furlong, Stoetzer precisa en una obra posterior que

El influjo de Rousseau fue importante en toda la América española, pero se manifestó en los distintos países en forma muy variada y comprendiendo en el periodo español de gobierno tres esferas: la esfera política, la educacional y la literaria. De los remotos proyectos para una constitución chilena de 1871 a través de una gran parte del siglo XIX, el *Contract social* inspiró a muchos caudillos de la América española, especialmente a Francisco de Miranda, Simón Bolívar y Bernardo de Montecagudo; sin embargo, no fue la auténtica fuerza intelectual de la América española. El influjo de Rousseau se manifestó más en el campo literario y pedagógico; en el político propiamente dicho, estuvo un poco al margen aun al principio del movimiento emancipador, pero ganando terreno a medida que la independencia estaba llegando a su conclusión, y más todavía por la influencia indirecta del movimiento liberal español de los doceañistas⁵⁰.

⁴⁶ Cfr. O. C. STOETZER, *El pensamiento político de la América Española durante el periodo de la emancipación (1789-1825) (las bases hispánicas y las corrientes europeas)*, Vol. I, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1966, p. 72 y ss.

⁴⁷ Cfr. O. C. STOETZER, *El pensamiento político de la América Española*, p. 111 y ss.

⁴⁸ Cfr. O. C. STOETZER, *El pensamiento político de la América Española*, p.115-124.

⁴⁹ Cfr. O. C. STOETZER, *La influencia del pensamiento político europeo en la América española: el escolasticismo y el periodo de la Ilustración 1789-1825*, resumen del discurso pronunciado ante la "Faculty of the Graduate School" de la Universidad de Georgetown, en cumplimiento parcial de los requisitos exigidos para la obtención del título de Doctor en Filosofía en dicha universidad. Cfr. http://www.cepc.es/rap/Publicaciones/Revistas/2/REP_123_257.pdf (1-VI-08) publicado en *Revista de Estudios Políticos*, 123, mayo-junio 1962, pp. 257-266.

⁵⁰ Cfr. O. C. STOETZER, *Las raíces escolásticas de la emancipación de la América Española*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1982, p. 156.

Con este volumen que recoge muchos años de investigación, *The Scholastic Roots of the Spanish American Revolution*, publicado originalmente en New York por *Fordham University Press* en el año 1979, y tres años después por el Centro de Estudios Constitucionales, que sucedió al antiguo Instituto de Estudios Políticos, la madurez de Stoetzer alcanza su punto de sazón.

Uno de los méritos de Stoetzer consiste en haber señalado junto al chileno Mario Góngora, al español Vicente Rodríguez Casado y al alemán Karl Otmar Freiherr Von Aretin a quienes se suma entre nosotros el argentino José Carlos Chiaramonte, la existencia de un punto inadvertido pero enormemente importante que será objeto de la parte final de esta ponencia y es la hipótesis de la llamada “Ilustración católica”. Este concepto está siendo admitido en la literatura histórica de los últimos años⁵¹.

5. La Ilustración católica

Para abordar este punto tan preñado de dificultades conviene trazar unos presupuestos conceptuales previos que atienden a establecer un panorama más claro en las siempre ambiguas, sinuosas y a menudo inextricables relaciones entre religión y política, extendiendo el campo analítico a un escenario más amplio que el tradicional de las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

Aunque la modernidad excede al iluminismo, su advenimiento se cultiva esencialmente en la matriz ilustrada, que revela contornos decididamente ambiguos. Esa ambigüedad también se expresa en sus relaciones con la religión. De ese modo, puede decirse que el espíritu moderno no es intrínsecamente anticristiano, al menos pudo no haberlo sido. Pero ateniéndonos al dato histórico, en los hechos ella se configuraría como una sacralización de la razón que intenta sustituir las creencias religiosas tradicionales de la cristiandad con una nueva religión civil.

Por un instinto reactivo, la jerarquía eclesiástica, en una lógica actitud defensiva, y en respuesta a la actitud ilustrada hostil a la Iglesia, se vería impulsada a negar toda la modernidad en su conjunto. Los cristianos habían identificado su fe y su cultura como una unidad indisoluble tal cual había quedado conformada -al menos desde el momento en que el cristianismo fue declarado religión oficial del imperio romano-, sin discernir al calor de los hechos históricos su distinta naturaleza. Olvidaban que la fe no se identifica con ninguna cultura, sino que la trasciende.

El error sustancial de ese esquema sobre el cual se había construido todo el edificio de la *respublica christiana* fue identificar el orden sobrenatural con el estamento clerical y éste con la Iglesia, por una parte, y por la otra al estamento laical con el ámbito de lo temporal⁵². En este punto reside el nudo de la confusión, que tendría una decisiva importancia a la hora de encarar las relaciones entre los cristianos y el pensamiento ilustrado y su cuestionamiento de un orden tradicional.

De una manera inadvertida, lo cierto es que la confusión entre lo eclesiástico y lo temporal condujo a desdibujar la propia enseñanza evangélica que había distinguido entre Dios y el César, según el célebre pasaje escriturístico. De tal suerte, la propia estructura cultural de la cristiandad medieval contribuiría así por su propia e intrínseca conformación a inhibir ese adecuado discernimiento. Este vicio se

⁵¹ Cfr. N. GOLDMAN, “Crisis imperial, revolución y guerra (1806-1820)” en Noemí GOLDMAN, (Dir), *Nueva Historia Argentina*, III, *Revolución, Guerra, Confederación (1806-1852)*, Sudamericana, Bs.As., 1998, pp. 44-45 y R. DI STEFANO-L. ZANATTA, *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Grijalbo-Mondadori, Bs.As., 2000, p. 145 y ss.

⁵² Cfr. P. J. VILADRICH, *Compromiso político – mesianismo – cristiandad medieval*, Pamplona, 1973, p. 34 y ss. y especialmente p. 52 y ss.

prolongaría en los siglos siguientes ocasionando injerencias políticas en la vida de la Iglesia tan lamentables como sus correlativas injerencias eclesiásticas en la vida política.

Este esquema encuentra su continuidad en la alianza entre el Trono y el Altar. En el siglo XVI surge como una lectura exagerada de la afirmación paulina sobre el origen divino del poder la teoría del “derecho divino de los reyes”⁵³, a la que se enfrentaría el jesuita Francisco Suárez, por la cual los titulares del poder político fueron considerados los “lugartenientes de Dios”, constituyendo así la fundamentación teológica del absolutismo monárquico⁵⁴.

Las restricciones a la *libertas Ecclesiae* que irrumpen con el galicanismo encuentran nuevas expresiones en el josefismo y el febronianismo que continúan perviviendo -incluso instituciones tan lamentables como el derecho de veto de los príncipes cristianos en las elecciones papales- hasta bien entrado el siglo XX, también en las nuevas naciones americanas.

La mayor embestida contra la fe en la modernidad surge en los siglos XVII y sobre todo XVIII con la Ilustración, un movimiento cultural que encarna una nueva forma de ver el mundo bajo la primacía de la razón. La identificación católica con el Antiguo Régimen determinó que los legítimos cuestionamientos ilustrados contra la monarquía absoluta, la desigualdad social fundada en las diferencias de sangre y en general la aspiración de una organización más justa de la sociedad, involucraran inevitablemente a la Iglesia⁵⁵. En este trágico equívoco los ilustrados no alcanzaron a percibir que el ideario que ellos sostenían representaba una suerte de secularización del cristianismo y que el mismo expresaba una herencia de los valores genuinamente cristianos, en primer lugar libertad, igualdad y fraternidad⁵⁶.

La creciente sensibilidad acerca de las exigencias de la dignidad de la persona, que late en las ideas ilustradas, no deja de reconocerse en un *humus* cristiano que sirve de base a la modernidad, no obstante hallarse subsumido en un concepto absoluto de la autonomía de lo temporal negatorio de las enseñanzas morales de la Iglesia. De este modo, la visión de la fe cristiana que muchos de ellos poseyeron fue el motivo por cual la Iglesia católica fuera considerada, de la mano de Voltaire y los enciclopedistas, como un obstáculo para la plena realización humana. En este contexto, Rousseau y su “Contrato social” aparece como el gran referente político de la Ilustración⁵⁷.

Pero la Ilustración constituiría un fenómeno enormemente complejo y en tal sentido parece poco sensato trazar un juicio único y desprovisto de matices. Ciertamente la modernidad no representó en sí misma una pretensión de suprimir la fe y sus direcciones radicalmente ateístas surgen en un estadio relativamente tardío de su desarrollo. El espíritu iluminista en sus mejores expresiones consideró la fe en Dios como condición indispensable para la virtud y la felicidad⁵⁸, aunque se rechazara la

⁵³ Cfr. J. NEVILLE FIGGIS, *El derecho divino de los reyes y tres ensayos adicionales*, Fondo de Cultura Económica, 1ª ed. en español, 1ª reimpr., México, 1982.

⁵⁴ Cfr. M. FAZIO, *Historia de las ideas contemporáneas. Una lectura del proceso de secularización*, Rialp, Madrid, 2006, pp. 58-59.

⁵⁵ Cfr. M. FAZIO, *Ideología de la emancipación guayaquileña (1820-1822)*, Banco Central del Ecuador-Archivo Histórico del Guayas, Guayaquil, 1987, p.22 y ss.

⁵⁶ Cfr. JUAN PABLO II, *Memoria e identidad*, Bs.As., 2000.

⁵⁷ Cfr. M. FAZIO, *Historia de las ideas contemporáneas*, pp.70-111. Sobre Rousseau puede verse especialmente pp.91-94 y, del mismo autor, *Del buen salvaje al ciudadano. Introducción a la filosofía política de Jean-Jacques Rousseau*, Ciudad Argentina, Buenos Aires-Madrid, 2003.

⁵⁸ Cfr. F. VALJAVEC, *Historia de la Ilustración en Occidente*, Rialp, Madrid, 1964, pp.102-103. Sobre Rousseau, cfr. 132-136.

posibilidad de una verdad revelada y sus criterios morales tal como eran presentados por la Iglesia de su tiempo. La consideración de éstas y otras categorías ilustradas permite comprender también ciertas actitudes que se dieron entre los cristianos y concretamente entre los católicos argentinos durante el proceso revolucionario.

Una de los manuales más clásicos y tradicionales de Historia de la Iglesia, seguramente uno de los más leídos del siglo al menos en lengua castellana, editado en España, presenta en los comienzos de la década del cincuenta una visión tan monolítica como uniforme tanto de la Ilustración como del movimiento emancipador americano al señalar que

el nuevo Estado mostró desde un principio marcada hostilidad a la Iglesia católica⁵⁹.

La nuda y concreta realidad parece desmentir ese aserto tan erróneo como seguramente lleno de buena voluntad. Los datos son elocuentes, aunque su significación pueda pasar inadvertida tanto a los historiadores eclesiásticos como a la prejuiciosa mirada de José Ingenieros: las constituciones profesan el catolicismo como religión del Estado, los congresos que las elaboran y que declaran las independencias comienzan con un tedéum, con la asistencia de las asambleas en pleno, (y no hace falta aclarar que en ese entonces tales presencias no eran un acto meramente protocolar), los juramentos eran rubricados con sincero fervor religioso, y las vírgenes eran colocadas en las banderas y nombradas generalas de los ejércitos patriotas.

Estos sencillos ejemplos donde se hace difícil imaginar mayores expresiones de identidad con una fe religiosa, muestran la acendrada tradición católica del pueblo americano y no solamente una concesión política de las élites ilustradas gobernantes, y ellos sirven tal vez para situarnos en un contexto bastante alejado de una persecución o siquiera hostilidad hacia la Iglesia, comenzando porque esos mismos gobernantes y legisladores constitucionales y ordinarios eran frecuentemente clérigos y frailes, cuando no eran terciarios o miembros de asociaciones piadosas que en raras ocasiones mostraron un sentido opuesto a las creencias y valores genuinamente cristianos. Esta situación fue revirtiendo a lo largo del siglo XIX⁶⁰.

Si los nuevos titulares del poder político profesaron un pronunciado regalismo y buscaron intervenir en asuntos propios de la jurisdicción espiritual, en más de una ocasión lo hicieron en rechazo de un ilegítimo clericalismo y enfrentando una defectuosa concepción de la autonomía de lo temporal que aún no había sido terminada de reconocer en plenitud por parte de la autoridad eclesiástica⁶¹, y si ellos se mostraron celosos en reivindicar supuestos derechos patronales, desde luego no lo fueron más que sus antecesores los cristianísimos reyes españoles que hasta se adornaron con el calificativo expreso de católicos y defensores de la fe cristiana, aunque sea prudente distinguir entre el regio vicariato indiano y el regalismo borbónico.

Esta realidad no pretende desconocer la influencia de concepciones que representaron valores hostiles al mensaje evangélico. Es verdad que las medidas de gobierno que los nuevos gobiernos revolucionarios implementaron estuvieron ocasionalmente inspiradas en criterios opuestos al magisterio eclesiástico de la época, pero no lo estarían en los hechos con planteamientos que son hoy una doctrina común

⁵⁹ Cfr. B. LLORCA-R. GARCIA VILLOSLADA-P. DE LETURIA-F. J. MONTALBAN, *Historia de la Iglesia Católica*, IV, BAC, Madrid, 1951, p.658.

⁶⁰ Todavía al sancionarse la Constitución en el año 1853, según el constitucionalista Arturo Sampay, la influencia iluminista podía considerarse atemperada por la tradición hispana. Cfr. A. E. SAMPAY, *La filosofía del Iluminismo y la Constitución argentina de 1853*, Depalma, Bs.As., 1944, p.7.

⁶¹ Por ejemplo en el caso del matrimonio civil.

de las enseñanzas de la Iglesia en materia moral sobre la sociedad política. Es preciso reconocer que si ellos hubieran vivido en nuestros días muy posiblemente que distinta hubiera sido su historia. Pero el hecho histórico debe ser comprendido con los cánones de su respectiva época. En este dato se sitúa un verdadero punto de dolor aún no suficientemente valorado.

Es también verdad que ellos fueron hijos del siglo y en tal sentido no dejaron de asumir las ideas ilustradas en diverso grado, pero en la mayor parte de los casos buscaron su conciliación con las enseñanzas de la Iglesia y raramente significaron una apostasía de la fe, como ocurrió en la Revolución Francesa. En esta dirección es que ha comenzado a difundirse de un modo aún un tanto precario una expresión no exenta de cierta ambigüedad, dada la naturaleza compleja del fenómeno, bajo la categoría de “Ilustración católica”, para designar una realidad propia del proceso revolucionario latinoamericano⁶².

Esta corriente se continúa en el antiguamente llamado “catolicismo liberal”⁶³, fenómeno proteico y multiforme, inorgánico y a menudo contradictorio, históricamente heredado en cierto modo por la llamada “democracia cristiana”⁶⁴. Una considerable porción de fieles profesantes de sinceras convicciones cristianas, contrariamente a los llamados “ultramontanos”, se vieron inclinados a asumir elementos de la nueva ideología, por ejemplo la libertad de expresión o la libertad religiosa, sin que ello significara en su conciencia suscribir necesariamente sus presupuestos incompatibles con esa misma fe⁶⁵. Otras veces, sin querer abandonar de un modo expreso su pertenencia a la Iglesia, terminaron haciendo concesiones a corrientes jansenistas, galicanas y episcopalistas que comprometían la *libertas Ecclesiae* o incluso desmerecían la coherencia de una concepción cristiana de la vida. En todos los casos se trataba de fieles cristianos⁶⁶.

En los ambientes eclesiásticos y en general en las sensibilidades más conservadoras los católicos liberales han sido mirados de un modo monolítico como el hijo tonto o enfermo o como una quintacolumna o “el caballo de Troya en la Ciudad de Dios”. Sin embargo, esos juicios severos pueden haber adolecido de cierta injusticia. Hemos de reconocer que algunos de ellos pagaron un precio por su discernimiento de lo que Juan XXIII y el Concilio Vaticano II llamaran “los signos de los tiempos”, y por su amor a la libertad que les permitió anticiparse en ciertos aspectos en un siglo y medio al magisterio de la Iglesia de nuestros días.

⁶² Cfr. el prólogo de Natalio Botana, en N. CALVO-R. DI STEFANO-K. GALLO, (Coord.), *Los curas de la Revolución. Vidas de eclesiásticos en los orígenes de la nación*, Emecé, Bs.As., 2002, p.9. Sobre la Ilustración española, matriz de la argentina, existe una numerosa bibliografía, de la que en sentido crítico constituye una obra liminar M. MENENDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, T. III y IV, Perlado, Bs.As., 1945. El planteo de ella no valora la opción ilustrada por un catolicismo atento a los signos de los tiempos.

⁶³ Cfr. G. REDONDO, *La Iglesia en el mundo contemporáneo*, I, De Pío VI a Pío IX (1775-1878), Eunsa, Pamplona, 1979, p.146.

⁶⁴ En un sentido diverso al de la actual denominación del partido político del mismo nombre.

⁶⁵ Más aún, como el mismo Juan Pablo II ha expresado, “libertad, igualdad, fraternidad” que ha sido el lema de la revolución francesa, en el fondo no son sino ideas cristianas. Cfr. JUAN PABLO II, *Homilía en La Bourget* (1-VI-80),5: AAS 72 (1980) 720 y PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la Doctrina social de la Iglesia*, nota 195.

⁶⁶ Se dieron algunas situaciones como la de los antiguos libeláticos, así llamados en los primeros siglos los cristianos que se procuraron certificados de apostasía para liberarse de la persecución, sin mengua de su fe: una vela a Dios y otra al diablo. Es una actitud que desde luego se vive en la Iglesia de nuestros días. La intimidad de las conciencias esconde una verdad cuyo juicio solamente Dios sabrá juzgar y así se evidenció en la prudencia con la que actuó la jerarquía eclesiástica.

6. Suárez y Rousseau

Esta situación permite concluir que resulta un tanto simplista buscar la influencia excluyente de un Suárez o de un Rousseau en la Revolución de Mayo. Lo único cierto es que -si bien las actas capitulares no han sido conservadas y hasta donde se conoce- en el Cabildo Abierto del 22 de mayo no hubo votos fundados ni en Suárez ni en Rousseau y que todo lo que se puede hacer al respecto es trazar especulaciones con mayor o menor fundamento⁶⁷. La densidad de la literatura que ha recogido la controversia permite encontrar argumentaciones a favor de uno y de otro, pero en la actualidad no puede elegirse a uno de ellos como exclusivo, y un intento de excluir a cualquiera de ellos podría considerarse ciertamente temerario.

Las revoluciones constituyen un fenómeno complejo que incluye, entre otros muchos elementos, una trama de ideologías, intereses, ideales y aspiraciones cuya naturaleza es al mismo tiempo material y espiritual⁶⁸. El eclecticismo debe ser valorado como un factor fundamental en esta historia. Los actores del proceso revolucionario recibieron, como resulta evidente, el influjo de una multitud de ideas y creencias amalgamadas en la cultura de la época⁶⁹. ¿Cuántas eran rousseauianas y cuántas suaristas? Parece una frivolidad afirmarlo, y la revisión de las bibliotecas de nuestros próceres no parece un método demasiado certero para dilucidar el enigma planteado.

La controversia tuvo pues un sentido ideológico más que científico. No es que faltara ciencia, pero sobraba la ideología⁷⁰. Cabe entonces volver aquí a una referencia del comienzo, la figura del pensador positivista José Ingenieros, para quien, merece recordarse, el movimiento revolucionario local fue irreligioso. Cuando Ingenieros caracteriza la personalidad y las ideas del deán Gregorio Funes, una de las grandes figuras de la revolución, y seguramente uno de los hombres más influidos por las heterodoxias ilustradas, y consiguientemente posiblemente uno de los revolucionarios considerados supuestamente menos suaristas, y más identificados con el llamado catolicismo liberal, las resume diciendo que

Ingenio le sobraba, ciertamente, y pocos le aventajaban por el abundante acopio de lecturas, muy poco ortodoxas, aunque sus repetidas citas de Condillac, resultan simples gayaduras de un vestido cortado en la sastrería espiritual de Suárez⁷¹.

⁶⁷ Para un minucioso estudio de los votos del Cabildo Abierto, cfr. J. PEIRE, *El taller de los espejos. Iglesia e imaginario 1767-1815*, Claridad, Bs.As., 2000, pp. 191-262 y 333-349.

⁶⁸ Se han señalado incluso factores étnicos. Cfr. L. AYARRAGARAY, *La Iglesia en América y la dominación española*, Lajouane, Bs.As., 1920, pp. 139-140.

⁶⁹ Cfr. el excelente tratamiento del tema de F. LEOCATA, *Las ideas filosóficas en Argentina. Desde los orígenes hasta 1910*, Centro Salesiano de Estudios, Bs.As., 1992, especialmente pp. 91-120. En sentido similar, L. FARRE-C.A. LERTORA MENDOZA, *La filosofía en la Argentina*, Docencia, Bs.As., 1981, pp. 37-40. Sobre la matriz cultural de las revoluciones, cfr. R. CHARLIER, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución Francesa*, Gedisa, Madrid, 1995, pp. 189-214.

⁷⁰ Parece muy oportuno recordar a este respecto unas ajustadas expresiones del historiador Andrea Riccardi con motivo de su doctorado *honoris causa* en la Universidad Católica Argentina: "Por lo demás, la historia justiciera es colega de la historia apologética, estimada por las instituciones, los protagonistas, los vencedores y los miedosos. Pero la historia apologética no es historia. No desdeña la apologética. En este tiempo nuestro en el que todo parece igual y gris, se necesitan convicciones fuertes; se necesita también la apologética. Pero la apologética no es historia. Con frecuencia, la historia apologética favorece que se responda con una historia justiciera y amante de intrigas". Cfr. A. RICCARDI, *La guerra y la paz*, en "Criterio", 2318, agosto 2006.

⁷¹ Cfr. J. INGENIEROS, *La evolución*, p. 123. De otra parte, resulta inexacto tratar a la revolución americana como un producto exclusivo de la tradición hispana y católica, como si la Ilustración no hubiera existido. Cfr. Alberto Caturelli, *El nuevo mundo. El Descubrimiento, la Conquista y la*

¿Suárez versus Rousseau? Suárez y Rousseau. Esa era la realidad de nuestros patriotas, que celebraban misa y apreciaban el *Contrato social*⁷². Me parece una expresión muy adecuada en boca de una personalidad tan anticlerical como la de Ingenieros para sintetizar esta visión de una controversia intrínsecamente inconclusa.

Evangelización de América y la Cultura Occidental, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla-Edamex, México, 1991, p. 408 y ss.

⁷²Cfr, J.J. ROUSSEAU, *El contrato social o principios de derecho político*, Estudio preliminar y traducción de M.J.Villaverde, Tecnos, Madrid, 1992. De otra parte también se ha apreciado que parece haberse magnificado la influencia de este libro incluso en la Revolución Francesa, puesto que era leído por poca gente además de que es sabido que Rousseau y los enciclopedistas tuvieron fuertes divergencias de pensamiento. Cfr. D. MORNET, *Los orígenes intelectuales de la Revolución Francesa 1715-1787*, Paidós, Bs.As., 1969, p. 91 y ss.