

En torno a la herencia dieciochesca: religión, Ilustración, derecho natural

Roberto Di Stefano¹

Me toca participar en una mesa dedicada a los aportes de José Carlos a un problema que lo acompañó a lo largo de toda su vida como historiador, el de los vínculos entre las ideas en boga en el siglo XVIII y los procesos de independencia americanos. Merece recordarse, en efecto, que lo abordó ya en sus primeros trabajos, publicados a comienzos de la década de 1960, de modo que la cuestión se encuentra tanto en los orígenes de su tarea historiográfica como en su obra más madura.²

La cuestión, como se sabe, presenta múltiples aristas y fecundas derivaciones que el tiempo a disposición no permite abordar ni siquiera rápidamente. Como supongo que se me ha invitado para que aporte un comentario desde el punto de vista del campo específico de mis estudios, voy a concentrarme en dos cuestiones referidas a esas relaciones entre las corrientes del pensamiento reformista dieciochesco, las independencias y la religión.

Pero no quiero dejar de decir, previamente, que en el modo de encarar este asunto la actitud de José Carlos ha sido ejemplar para mí desde el punto de vista humano, porque pone de relieve su honestidad intelectual, moneda de tan escasa circulación en los tiempos que corren. Honestidad intelectual, digo, porque al volver sobre este tema a lo largo de medio siglo lo ha hecho con la inusual valentía de poner a prueba y revisar sus propios aportes, de corregir y enmendar, toda vez que fue necesario, lo que había escrito previamente. Una actitud que revela, creo, su viva conciencia de que el historiador

¹ CONICET / Instituto de Estudios Socio-Históricos, Universidad Nacional de La Pampa

² José Carlos Chiaramonte, “Primeros pasos de la ‘Ilustración’ argentina”, en *Anuario*, publicación del Instituto de Investigaciones Históricas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional del Litoral, núms. 4 y 5 (1957-1958), incluido luego en *Ensayos sobre la “Ilustración” argentina*. Paraná, Facultad de Ciencias de la Educación, Universidad Nacional del Litoral, 1962. También “Gli illuministi napoletani nel Rio de la Plata”, Torino, *Rivista Storica Italiana*, anno LXXXVI, fasc. 1 (1964).

investiga para desmentirse a sí mismo toda vez que sea necesario, que sus contribuciones tienen siempre carácter provisional y que están irremediabilmente ancladas en el presente de la sociedad en que vive y a la que sirve con su trabajo.

Una de las cuestiones a que me refería es la de los intrincados vínculos entre las corrientes reformistas del siglo XVIII que suelen englobarse dentro del rótulo de Ilustración y la religión católica. En el estudio del caso ibérico ha sido tradicional adjetivar de alguna manera a la Ilustración para dejar en claro que quien escribía era consciente de su carácter *sui generis*. Así es que se ha hablado de "Ilustración católica", "Ilustración española", "Ilustración ibérica" o "iberoamericana". En algunos casos, esa adjetivación cumple la función de dejar en claro que no se la confunde con lo que se considera la verdadera Ilustración. La distinción entre una *verdadera Ilustración* y otras que no lo son tanto se funda, en el caso iberoamericano, en el presupuesto de que el catolicismo y la Ilustración son sistemas de pensamiento y que parten de principios incompatibles, de modo que toda vez que les toca convivir lo hacen cuanto menos en tenso equilibrio. Desde el punto de vista de los "ilustrados", esa convivencia se sostiene explorando cautamente los límites de lo decible.

Pero el catolicismo no es un sistema de pensamiento, sino una fe religiosa en la que conviven teologías a menudo encontradas, incluyendo las que niegan la posibilidad de que Dios actúe en el mundo sublunar alterando arbitrariamente las reglas de la física (problema nodal de la Ilustración). La distinción entre *potentia absoluta* y *potentia ordinata*, cara a los escolásticos, que permite comprender el ejercicio de la potencia divina en armonía con la lógica del orden creado, estableció un límite para la acción sobrenatural en el marco de la naturaleza sobre la base de otra distingo lógicamente previo: el de la causa primera y las causas segundas. Pero más allá de esa afirmación tradicional, entre los eclesiásticos y teólogos católicos del siglo XVIII no faltaban quienes miraban con recelo ciertas supuestas manifestaciones divinas y buscaban explicarlas, siempre que les resultara posible, como fenómenos naturales. Jovellanos, en una carta a su amigo el canónigo Posada fechada en 1806, discutió en los siguientes términos la interpretación de su corresponsal en relación con una supuesta curación milagrosa:

Usted atribuye su curación a un milagro; pero basta que pueda no serlo para que no lo sea ni se crea tal. Tal es la regla que dicta una crítica religiosa. Si alguna vez en este punto he sido menos crédulo que usted, no es porque piense que Dios no hace milagros, y menos (*quod absit*) que no los puede hacer, sino que cuando los hace, los hace de manera que nadie sino un protervo los pueda poner en duda. Que en nuestro caso interviniese alguna providencia particular, lo creo, y me complazco en creerlo. A este fin Dios dispondría las causas segundas en favor de nuestro amigo; mas para hacer un milagro debió alterarlas, suspendiendo el curso de las leyes dictadas por él mismo.³

Y tampoco la Ilustración es un sistema de pensamiento: los Ilustrados por regla general detestaban los sistemas, tan en boga en ese siglo XVII del que fueron críticos herederos. La Ilustración, como dijo Kant, es una actitud: *sapere aude*, y así lo entendían, según creo, los ilustrados iberoamericanos cuando afirmaban que podía uno animarse a saber sin tener que tirar por la borda las creencias religiosas de sus padres.

Los vínculos entre la religión católica y las corrientes filosóficas dieciochescas son así ricos y complejos. En su clásica obra sobre ellas, Ernst Cassirer señaló los problemas que implicaba pensar la Ilustración como fundamentalmente “crítica y escéptica” hacia la religión. Observaba al respecto que quienes se abocaban a estudiarla solían mirar con excesiva atención a la Ilustración francesa, dejando de lado otras tradiciones, como la inglesa y la alemana, que en relación con esa imagen un tanto rígida inducían a “las reservas y limitaciones más fuertes”. Señalaba, además, que la actitud ilustrada, incluso en el caso francés, no consistía en un rechazo de la religión en sí, sino en interrogarse acerca de qué religión sería apropiada para la nueva era que la humanidad estaba llamada a iniciar. Dice Cassirer: “Los impulsos intelectuales más fuertes de la Ilustración y su peculiar pujanza espiritual no radican en su desvío de la fe, sino en el nuevo ideal de fe que presenta y en la nueva forma de religión que encarna”.⁴ Una nueva forma de religión que si bien obligaba a despojar a la Iglesia Católica de muchas de las prerrogativas de las que gozaba, no comportaba necesariamente contradicciones insalvables con sus afirmaciones dogmáticas. Una de esas prerrogativas se encontraba en contradicción con la defensa ilustrada de la tolerancia, novedad fatal a la que la Iglesia se adaptó, sin embargo, mediante el rechazo de la tolerancia teológica y la admisión -a menudo a regañadientes- de la civil,

³ Citado por Jean Sarrailh, *La España Ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1992 [1ª ed. 1954], p. 672.

⁴ Ernst Cassirer, *La filosofía de la Ilustración*. México DF, Fondo de Cultura Económica, 1997 [1ª ed. 1932], pp. 156-159.

distingo que como se recordará Rousseau rechazaba de plano. Con estas observaciones de ninguna manera quiero pasar por alto o banalizar las tensiones entre las corrientes ilustradas y el catolicismo, sino apenas subrayar la complejidad de sus vínculos.

La historiografía, además, ha comprendido la importancia de pensar la cuestión de la religión en los siglos XVII y XVIII en relación con los cambios en las prácticas, más allá de los debates de ideas de filósofos y teólogos. Michel de Certeau subrayó el “desplazamiento en los marcos de referencia” que se operó en los siglos XVII y XVIII, desde el “sistema que hacía de las creencias el marco de referencia de las prácticas” hacia “una ética autónoma que tiene por marco de referencia el orden social o la conciencia”. Es decir, el paso de una religión fundamentada en los dogmas a otra centrada en su función moralizante: una transformación, más que una marginación, de lo religioso.⁵ Por otro lado, desde los años '50 con la obra de Henry Evennett, pero especialmente a partir de los '70 con la de John Bossy y Wolfgang Reinhard, los estudios sobre el catolicismo de la Edad Moderna han hecho hincapié en la “modernidad” de la reforma católica, poniendo en cuestión la idea que concebía las renovación tridentina como mera reacción a la Reforma protestante y la llamada “modernidad” como divisoria de aguas entre protestantismo y catolicismo, tal como había sostenido, por ejemplo, Ernst Troeltsch.⁶ Paolo Prodi, por su parte, ha señalado el papel que cupo a la Santa Sede en la construcción de la idea contemporánea del Estado.⁷ Este cambio de perspectivas, que al poner el acento más bien en las prácticas que en las ideas indaga lo que hay de común en las lógicas de unos y otros, también ha permitido matizar la idea tradicional de una cultura católica necesariamente enfrentada a las corrientes ilustradas y a la “modernidad”. La revisión de la teoría de la secularización que la sociología religiosa ha encarado en los últimos decenios, al pensarla

⁵ Michel de Certeau, *La escritura de la historia*. México DF, Universidad Iberoamericana, 1993 [1ª ed. 1978], pp. 150-152.

⁶ Véase por ejemplo Ronnie Po-Chia Hsia, *La controriforma. Il mondo del rinnovamento cattolico (1540-1770)*. Bologna, Il Mulino, 2001 [1ª ed. 1998], pp. 7-17; Sylvio Hermann de Franceschi, “Le choc ecclésiologique posttridentin et la genèse de la modernité européenne. Le pontificat romain face au legs théologico-politique du Concile de Trente: bilan et perspectives”, en “Il ‘Mysterium Lunae’ nella storia. Da Trento al Vaticano II: 500 anni, 3 concili ecumenici, quale ecclesiologia?”, *PATH*, XIII/1 (2014), pp. 11-38.

⁷ Paolo Prodi, *Il sovrano pontefice*. Bologna, Il Mulino, 1982.

más bien como reacomodamiento o recomposición que como evicción de lo religioso, ha operado en el mismo sentido.⁸

La evolución de los estudios hacia posturas más matizadas no dejó de influir en el pensamiento de José Carlos, que fiel a la saludable práctica de revisarse a sí mismo fue cambiando su visión de la Ilustración y de la cultura eclesiástica. La que propone en *Fundamentos intelectuales y políticos de las independencias*(2010), de hecho, dista bastante de la que informara a *La Ilustración en el Río de la Plata* (1989), título en que ya había dejado de poner la palabra Ilustración entre comillas como en sus primeras obras, lo que de por sí da cuenta de un cambio en la valoración del fenómeno. En *Fundamentos* la Ilustración y la cultura eclesiástica aparecen como realidades mucho más plurales y complejas que las que había analizado veinte años antes. A lo largo de esos dos decenios José Carlos ha tomado nota de “la desigualdad de orientaciones y de sensibilidades” que caracterizaba a la Ilustración, “que antes se veía como un uniforme conjunto de tendencias”.⁹ Y ha visualizado con mayor claridad que lo que llamaba “la Iglesia” se encontraba atravesada por muy diferentes posturas teológicas, que no infrecuentemente eran motivo de ásperos conflictos y de agudas rivalidades entre -por ejemplo- distintas órdenes religiosas.¹⁰ En otras palabras, en sus contribuciones más recientes José Carlos nos ofrece una mirada más atenta que en precedencia a los múltiples componentes e influencias de la cultura ilustrada americana, a sus límites y aporías, a su capacidad para reactualizar y dar nuevos significados a antiguas concepciones e ideas, incluso en el plano teológico.

Por otro lado tenemos el problema de los clásicos vínculos entre el pensamiento reformista dieciochesco y la revolución. Las indagaciones de Chiaramonte sobre los fundamentos intelectuales y políticos de las independencias lo han llevado a dar un paso superador, al advertir que las corrientes ilustradas cuya influencia en la coyuntura crítica abierta en 1808 ha sido tradicionalmente señalada compartían con el catolicismo el humus común del derecho natural y de gentes, corpus de principios que conformaban, en sus

⁸ Por ejemplo, Danièle Hervieu-Léger, *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México, Ediciones del Helénico, 2004 [1ª ed. 1999].

⁹ José Carlos Chiaramonte, *Fundamentos intelectuales y políticos de las independencias. Notas para una nueva historia intelectual de Iberoamérica*; Buenos Aires, Teseo, 2010, pp. 170-171.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 175-179.

palabras, la “teoría social” de la época. Con lo cual, creo, dio un golpe mortal a la arcaica polémica entre quienes sostenían el carácter ilustrado de la revolución y quienes defendían su origen neo-escolástico, objeto de aguda crítica ya en la obra de Tulio Halperin Donghi, que vio cómo ideas antiquísimas pudieron combinarse con otras muy recientes para servir de apoyo a una revolución guiada antes que nada por la lógica de la lucha política.¹¹ Se trata de un cambio de perspectiva radical, desde que ya no nos está hablando de las fuentes o fundamentos de la ideología revolucionaria, tópico tan transitado desde el siglo XVIII mismo y tan lleno de aporías y prejuicios (como el que quiere que la Ilustración haya sido revolucionaria), sino de la forma de ver el mundo que se encontraba en la base de las acciones de todos, tanto de "revolucionarios" como de "realistas". Es decir, José Carlos desplaza el problema desde una genealogía de la revolución entendida como movimiento de ideas a la pregunta sobre cómo concebían el mundo quienes protagonizaron, de un lado y del otro, el hecho revolucionario.

Me queda por añadir, para concluir con este punto, que esa creciente complejidad de sus planteos le ha consentido librarse de una trampa de cuyas garras, además, no ha cesado de invitarnos a escapar a todos: la que se esconde tras las clásicas categorías periodizadoras basadas en taxonomías esencialistas que organizan tantas obras históricas. No voy a extenderme sobre esta cuestión, sobre la que José Carlos tanto ha insistido en los últimos años. Sólo añadiré al respecto la reciente aparición de una obra que muestra con particular eficacia que las más antiguas concepciones pueden no sólo pervivir en épocas sucesivas, sino también ser instrumentos de las transformaciones más profundas, al señalar la eficaz y persistente apropiación, por parte de la cultura revolucionaria atlántica, de la antiquísima idea de regeneración acuñada por el cristianismo primitivo.¹²

La segunda cuestión que me interesa destacar es el aporte que han significado las investigaciones de Chiaramonte sobre la historia política de los procesos independentistas para pensar nuestro siglo XIX religioso. En principio, pero no únicamente, para interpretar los variados ensayos revolucionarios tendientes a adaptar la religión heredada al nuevo

¹¹ Por ejemplo en Tulio Halperin Donghi, *Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1985 [1ª ed. 1961].

¹² Lucien Jaume, *Le religieux et le politique dans la révolution française. L'idée de régénération*. Paris, PUF, 2015.

orden, que dieron en su conjunto origen al singular invento hispanoamericano de las repúblicas católicas. Más allá de esa coyuntura particular, esos estudios echaron luz sobre las vicisitudes del diálogo, a menudo conflictivo, entre las múltiples variantes del pensamiento político del siglo XIX y las concepciones religiosas en pugna. Sobre todo las eclesiológicas, de importancia crucial a la hora de enfrentar los problemas que presentaba el ejercicio de la jurisdicción eclesiástica. Al respecto me permito señalar el impacto, entre otros aportes, de sus reflexiones en torno los siguientes puntos:

- El problema de la soberanía, clave en la discusión entre las Iglesias locales, los gobiernos surgidos de la revolución y la Santa Sede, que en el contexto de la Restauración buscaba tomar en sus manos las riendas del orbe católico, incluyendo desde luego las diócesis hispanoamericanas. Este problema persistirá a lo largo de buena parte del siglo XIX, complicado por las contradicciones a que dio lugar la formación de los Estados nacionales, por un lado, y por otro la paralela asimilación del conglomerado corporativo que algunos llaman “Iglesia colonial” a la estructura jurídico-política de la Iglesia Católica romanizada. Por eso la era independiente se abre con una proliferación de reformas eclesiásticas -de Veracruz a Buenos Aires, de Santiago a Asunción- que buscaron fortalecer las estructuras diocesanas en detrimento de las órdenes religiosas y restringir la capacidad fiscal eclesiástica.
- Las ideas contractualistas, que en el caso hispanoamericano habilitaron -entre otros desarrollos- una consistente corriente de denuncia del descuido de la monarquía de sus deberes evangelizadores en América y la consecuente ruptura del fundamento último del vínculo colonial, que era la expansión y defensa de la fe. Tenemos allí el testimonio de los sermones revolucionarios y de una obra como la *Historia de la revolución de la Nueva España* de fray Servando Teresa de Mier, que ponía en cuestión la novedad de la tarea evangelizadora –y “civilizadora”– española.
- La idea de retroversión soberana, que en el plano religioso animó la prédica de quienes pensaron que la incomunicación con Roma devolvía automáticamente, a las autoridades eclesiásticas locales, facultades que supuestamente habían delegado tácitamente en el Papa en un pasado incierto.

- El problema del federalismo y del confederacionismo, que iluminó problemas de índole religiosa como el del patronato en el período previo a la existencia del patronato nacional, así como la concepción confederal de lo que suele llamarse “la Iglesia”, tan presente en las ideas reformistas galicanas que tantos adeptos obtuvieron hasta el Concilio Vaticano I. Me permito recordar, en este sentido, que aún en 1857 un periódico como *El Nacional* afirmaba que la Iglesia Católica no era sino “una inmensa federacion [...] de obispos [...] con un dogma ó una creencia”.¹³

A partir de estas dos cuestiones, a las que podrían sin duda añadirse otras no menos relevantes, no dudo en afirmar que la contribución de José Carlos a nuestro campo de estudios, que a primera vista podría considerarse tangencial, visto que nunca se dedicó formalmente a la historia religiosa, fue por el contrario fundamental para su desarrollo en Argentina y nos ayudó a pensar de otra manera los problemas de las Iglesias cristianas en los siglos XVIII y XIX.

¹³ “El Nacional. Repulsiones”, *El Nacional*, Buenos Aires, Lunes 8 de enero de 1857.