

LA CULTURA TEOLÓGICA DE LAS ELITES LETRADAS

¿ESPECULACIÓN TEÓRICA O PRAGMATISMO EN EL TUCUMÁN DE MEDIADOS DEL SIGLO XVIII?

Silvano G. A. Benito Moya¹

La real cédula de Carlos III de 1776 creó el virreinato del Río de la Plata e integró a la antigua gobernación del Tucumán que había pertenecido hasta entonces al virreinato del Perú. Abarcaba las ciudades y jurisdicciones de Santiago del Estero -su capital Córdoba –; la más poblada y próspera- Salta - la que le seguía en importancia y que en algunos momentos ejerció como capital, Tucumán, Jujuy; La Rioja y Catamarca, entre las principales. Luego, con la real ordenanza de intendentes de 1782, las antiguas ciudades y sus satélites conformaron las sendas intendencias de Salta y Córdoba del Tucumán, a las que se unió el corregimiento de Cuyo.

Los espacios letrados de formación de las elites regionales fueron diversos: las escuelas de primeras letras -conventuales o de los cabildos- que existían en cada ciudad; las casas de formación del clero regular, donde se aceptaba también a los miembros de los grupos de poder que no tuvieran como norte la carrera eclesiástica, y que según el tiempo y la orden religiosa fueron itinerantes en su ubicación geográfica; y la formación privada mediante preceptores que iban a domicilio o recibían en sus casas.

Las principales instituciones culturales de la gobernación, que coadyuvaron a la formación de los hombres de letras estuvieron en la ciudad de Córdoba durante todo el período colonial. La centralidad geográfica de esta comarca, unida a una relativa prosperidad económica frente la propia pobreza de la capital de gobernación, así como a su rol vinculante con las otras gobernaciones del Río de la Plata y del Paraguay, decidieron las preferencias de muchas órdenes religiosas, a quienes los grupos de poder de entonces les delegaron la transmisión a sus miembros de los valores imperantes del “deber ser”, los recursos simbólicos y los sistemas conceptuales sobre los que giraron sus representaciones colectivas que los legitimaban como tales.

¹ Centro de Estudios Históricos “Prof. Carlos S. A. Segreti” – Universidad Nacional de Córdoba.

- Silvano G. A. Benito Moya

La Compañía de Jesús, que tuvo una actuación sin igual en toda la gobernación, se estableció permanentemente en la ciudad en 1599 instaurando allí la cabecera de la provincia del Paraguay erigida en 1604. En 1610 fundó el Colegio Máximo para la formación de los miembros de la orden que luego partirían a ocuparse de la evangelización de las misiones de guaraníes, las que formaban parte de la misma provincia religiosa.

El colegio fue el punto de partida para que se abriera otro en 1613, destinado a la formación de los “hijos de vecinos de esta gobernación y de la del Paraguay”, como dice la escritura de donación de su fundador, el obispo del Tucumán Fernando de Trejo y Sanabria, que otorgó al primer provincial jesuita Diego de Torres².

¿Especulación teórica o pragmatismo en el Tucumán de mediados del siglo XVIII?

Por breve apostólico de Gregorio XV concedido a la Compañía de Jesús se transformó en la Universidad de Córdoba del Tucumán. Así, en un conjunto edilicio que abarcaba una manzana y parte de otra, tuvo inicio o destino una compleja red de información que incluía a la corporación universitaria, al Colegio Máximo, al noviciado jesuita y al provincialato y su cuerpo consultivo. Cada uno diferenciado entre sí espacialmente y con sus propias autoridades encargadas del control y administración de esa red de información, poder, socialización y sociabilidades, por lo menos hasta el extrañamiento de la orden en 1767.

A fines del siglo XVII se les uniría el Colegio de Nuestra Señora de Monserrat, fundado por un egresado de la universidad, el Dr. Ignacio Duarte y Quirós, y puesto al cuidado de los jesuitas. Fue el encargado de alojar y disciplinar a los miembros de las elites universitarias, que provenían no sólo de la gobernación, sino también de las homónimas aldeañas del Río de la Plata y del Paraguay, e incluso reclutaba estudiantes de la Capitanía General de Chile y del Alto Perú y Bajo Perú.

Desde 1699 el seminario conciliar del obispado se trasladó desde Santiago del Estero a Córdoba y desde 1756 sus seminaristas comenzaron a estudiar en las aulas universitarias.

También las órdenes de la Regular Observancia de San Francisco y de La Merced tuvieron estudios y casa de formación en la ciudad.

Un ligero repaso de las principales instituciones encargadas de la transmisión, legitimación y, en algunos casos, de la elaboración del conocimiento dominante, al igual que de la generación de espacios de sociabilidad cultural de las elites de la gobernación del Tucumán tuvo como centro a Córdoba y

2 *Escritura de fundación de la Universidad, otorgada por el Ilustrísimo Señor Obispo del Tucumán, Fray Fernando de Trejo y Sanabria. 19 de junio de 1613.* Constituciones de la Universidad de Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 1944, p.1.

la principal de todas ellas fue su universidad, ya que a su alrededor gravitaron las demás. Algunas instituciones lo hicieron en forma directa, como el seminario conciliar que enviaba a sus estudiantes a esta casa de altos estudios; o, en forma indirecta, como los estudios conventuales de mercedarios y franciscanos. Los primeros eran convocados como participantes activos en los certámenes públicos organizados por la universidad, donde se disputaban argumentos filosóficos, jurídicos y teológicos que legitimaban el orden vigente. Los segundos, además de la ocupación de argüir en dicho teatro público, fueron quienes quedaron a cargo de la corporación universitaria luego de la expulsión de los jesuitas hasta 1808. Por eso, la vitrina por excelencia para la visibilidad y formación de estos grupos masculinos fue la Universidad de Córdoba del Tucumán.

Al estudio de su proyecto de formación cultural jurídico-teológica dedicaremos este trabajo, pues en el estudio del conocimiento dominante y, dentro de él, de las ideas propias y ajenas que buscaron producir discursos de legitimación del orden social, no se puede soslayar el pensamiento teológico en su vertiente moral y canónica. La teología estuvo muy unida al derecho natural y positivo, cada uno con su ámbito específico, aunque, a veces, sea difícil desentrañar cuál tuvo mayor influencia sobre el otro, pues en la praxis se mostraron mutuamente engarzados. El marco temporal será la primera mitad del siglo XVIII, hasta la expulsión de la Compañía de Jesús. Por cuestiones de espacio de esta comunicación, el período siguiente hasta 1810 será motivo de otro trabajo.

Para Tau Anzoátegui tres órdenes normativos regulaban la sociedad hispano indiana: la religión, la moral y el derecho. Los estudios teológicos eran la base sustentatoria de todo ordenamiento y organización.

Antonio Hespanha ha dicho que, partiendo de la teoría tradicional del derecho y pasando por la sociología y la antropología encontró una inspiración frontal en la teología moral. Ana María Lorandi considera haber hecho el camino inverso, pues ha partido desde la antropología e incursionado en la historia política desde la problemática de la teología moral, para terminar en la historia del derecho³. Ambos autores, más allá de los fenómenos estudiados, reconocen el influjo de la teología moral para acercarse a la dinámica social y política.

La pregunta formulada en el título resume un viejo cliché en muchos estudios acerca de la formación de la Universidad de Córdoba en la época colonial. Se repite aún, sin la menor evidencia documental, argumentos elaborados sobre todo a fines del siglo XIX y originados en el concepto sarmientino sobre la Universidad de Córdoba explicitado en su *Facundo*. El mito se ha forjado en torno a que la corporación cordobesa, cuya Facultad principal fue la de Teología hasta 1791, cuando se creó la carrera de Leyes, se habría ocupado de entelequias y, en algunos casos, de discusiones bizantinas. Mucho contribuyeron a ello los escritos de dos de sus egresados, Gregorio Funes y Juan Ignacio de Gorriti, cuyas obras se

3 Ana María Lorandi. *Poder central, poder local. Funcionarios borbónicos en el Tucumán colonial. Un estudio de antropología política*. Prometeo libros, Buenos Aires, 2008, p. 11. Antonio HESPANHA, *La gracia del Derecho*.

publicaron en los tempranos años de las emancipaciones y tuvieron como objeto criticar duramente la dominación colonial y su sistema ideológico⁴.

Pensamos que, en la primera mitad del siglo XVIII, la teología no estaba alejada de los problemas sociales y, constituida de presupuestos culturales acumulados de larga data, daba directrices. La teología moral y el derecho canónico no se ocupaban de temas ultrasociales. En la Universidad de Córdoba el contenido de su enseñanza estaba comprometido con la realidad social y local; y en muchos casos ambos le servían al futuro sacerdote en el mejor cumplimiento de sus deberes de párroco o capellán, pero sobre todo en el ejercicio del confesionario, tanto de españoles como de indios.

No hay que olvidar que se compartían las aulas con los estudiantes jesuitas del Colegio Máximo, cuyo destino general era la labor evangelizadora en las misiones guaraníicas; por ello aprendían también la lengua guaraní en el mismo colegio, no en la universidad.

Igualmente, lectores (profesores) universitarios producen y transmiten discursos de legitimación del orden social a través de la teología y la jurisprudencia canónica.

Las fuentes primarias que han sobrevivido para estudiar este fenómeno son escasas y no basta la presencia de determinados libros en sus bibliotecas como testimonio fiel de lo que se impartía efectivamente en las aulas. Los estudios pioneros de Lucien Fèbvre y Henri-Jean Martin ⁵, Rudolph Hirsch, François Furet⁶

4 Gregorio Funes afirmaba: “la teología no gozaba de mejor suerte. Lo mismo que la filosofía experimentaba su corrupción. Aplicada la filosofía de Aristóteles a la teología formaba una mezcla de profano espiritual. Se había abandonado el estudio de los padres para dar lugar a cuestiones frívolas e impertinentes”.

“Razonamientos puramente humanos, sutilezas, sofismas engañosos, esto fue lo que vino a formar el gusto dominante de estas escuelas. Allegábase a esto, que habiéndose introducido el espíritu de facción así en la filosofía como en la teología, vino en su compañía el furor de las disputas. Era cosa lastimosa ver arder estas aulas en disputas inútiles, donde desatendido el provecho, sólo se buscaba la gloria estéril de un triunfo vano. Para esto era preciso inventar sutilezas, y distinciones con que eludir las dificultades. Y así se hacía”. (*Ensayo de la Historia Civil del Paraguay*, Buenos Aires y Tucumán, Buenos Aires, vol. I (1910), vol. II (1911), p. 308 -1ª edición 1816 a 1817). Juan Ignacio de Gorriti decía: “un doctor de las universidades de los dominios españoles, sabía bastante cuando había tranqueado los tamarrones de Goti, Gonet, Suarez y Vázquez, llenando su cabeza de sutilezas escolásticas, y versándose en forjar sofismas para envolver á un antagonista; si podía referir el catálogo de los concilios generales, enumerar las herejías, conciliar algunas aparentes contradicciones de los libros sagrados, se le consideraba como un pozo de ciencia: era un hombre eminente.

Si se trataba de materia moral, el que había estudiado al padre Concina, leído á Ligurio o Colet o algunos de esos otros fabricantes de pecados mortales, era un hombre de consejo.

En materias de jurisprudencia canónica, era un grande hombre el que conocía el cuerpo del derecho según el orden de sus títulos y de las materias de que se trataba en él. El que sabía distinguir entre la autoridad del decreto de Graciano, la de las decretales de Gregorio nono, Clementinas y extravagantes, el que conocía los canonistas célebres, y se hallaba en estado de decir lo que sobre una materia dada opinaba Fagnano, Reinfestuel, Wan-Spen y algunos otros” (*Reflexiones sobre las causas morales de las convulsiones interiores de los nuevos estados americanos y examen de los medios eficaces para remediarlas*, Buenos Aires, 1916, p. 204. -1ª edición 1836).

5 Lucien FEBVRE, Henri-Jean MARTIN, *La aparición del libro*, Fondo de Cultura Económica, México, 2005 [1958]

6 Rudolph HIRSCH, *Imprenta y lectura entre 1450 y 1550* (pp. 27-70); François FURET, *La librería del reino de Francia en el siglo XVIII* (pp. 169-206), en Armando PETRUCCI, *Libros, editores y público en la Europa moderna*, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1990.

y los más recientes de Roger Chartier, Armando Petrucci, María del Carmen Álvarez Márquez⁷, entre otros, advierten de que la existencia de ciertos títulos en una librería no implicaba su lectura; es más, su ausencia en determinado repositorio no necesariamente indica su desconocimiento o posible lectura fuera de ese ámbito. Los libros eran caros y a ello se sumaba su escasez en América comparada con la circulación que de ellos había en la península, por lo que transitaban mediante préstamos, prendas, ventas, etc. Por todo esto se debe tener precaución a la hora de estudiar las doctrinas y las corrientes teológicas y canónicas que se enseñaron en cualquier ámbito, en este caso la universidad hispánica, pues las bibliotecas no siempre son muestra de lo que ciertamente se impartía. No todo el acervo de conocimiento contenido en una biblioteca universitaria o en su inventario era citado y utilizado por el profesorado universitario, sólo una modesta selección era trabajada en las aulas. Mucho más en la Universidad de Córdoba, sobre todo en la primera mitad del siglo XVIII, donde la biblioteca servía no solamente a los fines de la corporación universitaria, sino a los del Colegio Máximo, el noviciado de la Compañía de Jesús, las necesidades del provincial -que habitualmente residía en Córdoba- y su cuerpo consultivo.

Para el estudio de toda idea impartida y sostenida desde las aulas, además de los libros hay que buscar fuentes primarias, como las propias producciones de los profesores y alumnos -tractatus y conclusiones-; las disposiciones de los claustros; la correspondencia epistolar de lectores y estudiantes, así como toda otra fuente alternativa que refleje el uso del libro, su asimilación y apropiación de contenidos; la crítica a las diversas formas de concebir el mundo por los autores.

Para el estudio de esta problemática en el período jesuita de la universidad existen dos tractatus, que se dictaron en el curso lectivo de 1734 y que fueron encuadrados en un tomo, junto a otros dos. Todos reflejan el contenido de la enseñanza del tercer año de las cuatro cátedras que componían la Facultad de Teología.

Los dos que nos servirán en este trabajo corresponden uno a la cátedra de teología moral a cargo del jesuita húngaro Ladislao Orosz: Tratado sobre la bula de cruzada y el de la de cánones, dictado por el jesuita español Fabián Hidalgo: Tratado acerca de los impedimentos de matrimonio⁸. En el primer caso es un curso que el propio autor declara que lo concluirá al siguiente año y, en el segundo, se trata de

7 Roger CHARTIER, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Barcelona, 1996; *De la Historia del libro a la historia de la lectura. Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*, Madrid, 1994, 16-17. Armando PETRUCCI, *Alfabetismo, escritura, sociedad*, Barcelona, 1999. *La ciencia de la escritura*.

Primera lección de paleografía, Buenos Aires. María del Carmen ÁLVAREZ MÁRQUEZ, *El libro manuscrito en Sevilla. (siglo XVI), Sevilla, 2000 y La impresión y el comercio de libros en la Sevilla del Quinientos, Sevilla*.

8 Contiene cuatro cursos correspondientes al tercer año de la Facultad de Teología que se dictaron desde el 12 de marzo al 15 de noviembre de 1734. Así podemos leerlo en su portada mayor: Quatrienni / Theologici / TOMUS seu ANNUS III / In Quo de Deo, de reliquis IMPEDIMENTIS / Matrimonii, de PERFECTIONIBUS CHRISTI / et de BULLA CRUCIATÆquator / Tractatibus Agitur.

Cada uno de los trataditos posee una portada en el orden siguiente:

[f. 1r.] IH[ESU]S Tractatus / de / Deo Optimo Maximo / Dictatus a P[at]re Brunone Morales Societatis / IESU / S[acræ] Theologiæ Professore Primario et / Studiorum Præfecto in Collegio / Cordubensi / Anno 1734.

- Silvano G. A. Benito Moya

la parte central del que inició el año pasado de 1733 y lo continuará en 1735; de ambos se han hecho transcripciones paleográficas y traducciones.⁹

Los datos biográficos de los dos jesuitas -de los que poseemos los cursos que impartieron- pueden dar idea de cómo estaba formado el profesorado universitario de esa época. El húngaro Ladislao Orosz había nacido en Csizer en 1697 y había ingresado a la Compañía de Jesús de Austria en 1716. Cursó sus estudios de filosofía y los de teología en el Instituto Pazmaneum de Viena entre 1722 y 1726. Elegido para pasar a la provincia del Paraguay, cumplió su deseo de dedicarse a la evangelización de los indios. No obstante ello, terminó sus estudios teológicos en Sevilla y allí mismo fue ordenado sacerdote. Llegó a Buenos Aires en 1729 y desde allí se lo destinó a Córdoba, donde ejerció la docencia junto a diversos cargos, como rector del Colegio de Monserrat y luego secretario de provincia. En 1744 fue elegido procurador de provincia ante las cortes de Madrid y Roma, pero viajó recién en 1746. Entre los hombres de la Compañía que llevó consigo estaban el español Domingo Muriel y el germano Florian Paucke. Llegó a Buenos Aires y fue interinamente rector del Colegio de San Ignacio en aquella urbe, pero ya en 1751 continuaba como rector del Colegio de Monserrat, donde instalará la primera imprenta de Tucumán y Río de la Plata. En 1757 se lo nombró cancelario de la universidad y luego nuevamente volvió como rector monserratense.

Frente al Tratado de Madrid de 1750, por el cual siete misiones jesuíticas quedaron bajo la órbita portuguesa, trató en sus informes, como consultor de provincia, de disuadir a las autoridades virreinales y a la Audiencia de Charcas del despropósito de los traslados de indígenas, que estaban arraigados a su tierra.

Por haber regentado la cátedra de teología moral por varios años, en 1764 fue designado resolutor de casos de conciencia en la provincia. Siguió permaneciendo en Córdoba donde lo encontró ya anciano la expulsión en 1767. Llegado a Europa, se estableció en Trnava (Reino de Hungría, hoy Eslovaquia) en la universidad que tenía allí la Compañía de Jesús -única en todo el reino-, donde murió en 1773.¹⁰

Poco sabemos sobre la persona y docencia de Fabián José Hidalgo, quien nació al igual que Orosz en 1697, pero en Córdoba (España) e ingresó a la Compañía en 1711. El 8 de abril de 1712 llegó a Buenos Aires como novicio de la orden y su primera escala fue Córdoba, en la antigua gobernación del Tucumán, donde prosiguió sus estudios en la universidad, en la que permanecería por muchos años.

9 Estela M. ASTRADA; Julieta M. CONSIGLI; Ladislao Orosz S.J. *Tratado sobre la Bula de la Cruzada*. Agencia Córdoba Ciencia, Córdoba, 2002; y Fabián HIDALGO S. J. (1697-1770), *Tratado acerca de los impedimentos de matrimonio* (Córdoba, 1734). Estudio, transcripción paleográfica y versión española, por Silvano G. A. BENITOMOYA y Guillermo DE SANTIS, Centro de Estudios Históricos “Profesor Carlos S. A. Segreti”, Córdoba, 2005. Para las citas de estas obras seguiremos las transcripciones y versiones de estos autores.

10 Para mayores detalles de la biografía: Guillermo FURLONG, *Ladislao Orosz, ex profesor y ex rector de la Universidad de Córdoba (1697 - 1773)*, Estudios, tomo 45, Buenos Aires, 1936, pp. 325-347; *Ladislao Orosz y su Nicolás del Techo (1759)*, Theoria, Buenos Aires, 1966. Más reciente: *Ladislao SZABÓ, El húngaro Ladislao Orosz en tierras argentinas 1729-1767*, Fundación para el Estudio de la Ciencia y la Cultura (FECIC), Buenos Aires, 1984.

Fue ordenado sacerdote en esa ciudad en 1723. En 1728 entró a la universidad como profesor para dictar el curso de lógica y, desde allí, continuaría con sus alumnos, como era la costumbre, dictando física (1729) y metafísica (1730) -el mismo año en que su par José Angulo lo sucedía en la cátedra de lógica-. En 1731, siendo rector de la universidad Miguel López, entró a dictar en la Facultad de Teología hasta 1735. Entre 1756 y 1758 fue cancelario universitario. Años después se hallaba en Catamarca, con el cargo de ministro de la residencia de los jesuitas en esa ciudad. Allí lo encontró la expulsión el 10 de agosto de 1767. Falleció en Puerto de Santa María (Cádiz) en 1770 a la edad de 73 años¹¹.

Tanto el tratado acerca de la bula de cruzada como acerca de los impedimentos de matrimonio reflejan el pensamiento de los dos profesores jesuitas, unido al pretendido por el rector y prefecto de estudios -quienes administraban y ejercían el poder de censura- y el impartido en las aulas. Se advierte en ellos un fuerte pragmatismo en la educación, contrario a lo que esgrimió despectivamente la historiografía de fines del siglo XIX y gran parte de la primera mitad del XX. Detrás de la forma expositiva y argumentativa escolástica, los temas están enfocados hacia los problemas cotidianos a los que deberá hacer frente y resolver el futuro clérigo, para quien está pensado casi todo el aparato de formación.

La bula de cruzada y el matrimonio como institución canónica y su aplicación en una sociedad como la indiana, ocasionaban no pocos vericuetos morales y legales, en los que el estudiante teólogo debía estar empapado para poder tomar decisiones o saber a quién recurrir por soluciones. Ambos temas estaban candentes en la sociedad cordobesa y en el Obispado del Tucumán en siglo XVIII, asuntos que hoy resultarían baladíes. Mónica Martini afirma, por ejemplo, que el matrimonio fue junto al bautismo el sacramento más asiduamente administrado en India¹².

Son dos tratados casuistas, mucho más Hidalgo que Orosz. En ellos no se presenta el “caso hipotético” de modo tradicional, como lo hacen muchos libros moralistas de época.

Quizá en una pretendida didáctica, y conscientes de que están exponiendo una ciencia universitaria a estudiantes, conceptualizan más en torno a problemas generales de la moral y el derecho a partir del objeto puntual que analizan: la bula de cruzada y el matrimonio, en estos casos. Del estudio de temáticas puntuales impartidas en los cuatro años de la Facultad de Teología, el estudiante no sólo recibía un conocimiento especializado de esos fenómenos, sino también un bagaje de hipótesis, de formas de razonar, de corrientes de pensamiento, de citas de ambos derechos: romano y canónico, y de bibliografía, donde había pasado por todos los fundamentos esenciales de esa disciplina.

11 Guillermo FURLONG, *Nacimiento y desarrollo de la Filosofía en el Río de la Plata 1536-1810*, Buenos Aires, 1952, p. 149; *Historia Social y Cultural del Río de la Plata (1536-1810)*, tomo II: *El Trasplante cultural: Ciencia*, Buenos Aires, 1969, pp. 193-194; Hugo STORNI, *Catálogo de los jesuitas de la Provincia del Paraguay (Cuenca del Plata) 1585-1768*, Roma, 1980, p. 142.

12 Mónica Patricia MARTINI, *El Indio y los sacramentos en Hispanoamérica colonial. Circunstancias adversas y malas interpretaciones*, PRHISCO-CONICET (Programa de Historia Colonial), Buenos Aires, 1993, 201.

1. LAS CÁTEDRAS JESUITAS Y SU CONTEXTO HISTÓRICO

Para dimensionar el verdadero alcance de los contenidos impartidos desde las cátedras y evaluar la actualización de época, como también hasta qué grado la universidad jesuita era una institución inserta en la sociedad y preocupada por los problemas sociales de la región, se hace necesario contextualizar las temáticas que se abordaron en las fuentes estudiadas. A partir de los textos que sobrevivieron de los cursos, se pueden formular algunas hipótesis sobre las preocupaciones del profesorado de la Universidad de Córdoba.

La corporación, entendido su fin último, enseñaba temas capitales para la época, como cualquier universidad del orbe católico europeo. La bula de cruzada y el matrimonio como institución canónica habían despertado no pocas polémicas en el seno de la Iglesia, luego de la reforma protestante.

Lutero criticó duramente la política externa de la Sede Apostólica por la venta de indulgencias, entre otras cosas para la construcción de la basílica de San Pedro y negó que el matrimonio fuera un sacramento, es decir una institución divina, sino que para él era un invento humano, un contrato civil entre dos partes que podía romperse cuando una o las dos estuvieran de acuerdo. Aceptaba el divorcio y quitaba de la órbita canónica esta institución, abogando por una regulación estatal.

La bula de Santa Cruzada era un documento pontificio que contenía “favores espirituales a quienes -previas disposiciones personales- se comprometían a participar en la lucha contra los infieles, tanto de forma directa (en la guerra) como indirecta (a través de una limosna)”¹³. Ladislao Orosz dirá en el siglo XVIII en Córdoba que “son Letras Apostólicas munidas de un sello de plomo que contienen muchas gracias que la Sede Apostólica concede a los que cooperan para la extirpación de los infieles, ya sea combatiendo personalmente, ya mediante oraciones y limosna”¹⁴.

El origen de este documento, que luego se transformará en una institución de no poca recaudación económica para la Monarquía, es una concesión pontificia a los protagonistas de la Reconquista hispana, transformada en “cruzada” por bula de Alejandro II en 1064, que aprobó la lucha contra los sarracenos y concedió la indulgencia plenaria a todos los que emprendieran la guerra. Urbano II la otorgó por primera vez a toda la Cristiandad, cuando se efectuaba la cruzada de 1166, donde la ciudad de Jerusalén fue conquistada al Islam.

13 José Antonio BENITO RODRÍGUEZ, *La Bula de Cruzada en Indias*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2002. El autor aclara en la introducción que al emprender su trabajo doctoral sólo había una obra escrita sobre el tema: J. GOÑI GAZTAMBIDE, *Historia de la Bula de Cruzada en España*, Seminario Mayor, Vitoria, 1958, que sólo se abocaba a la realidad de la Península, sin entrar en otros reinos de la monarquía Hispánica.

Hasta la fecha no sabemos que haya habido otro trabajo de características generales en formato libro como el de Benito Rodríguez.

14 Ladislao OROSZ S. I., *De Bulla Cruciatæ*, pars I, disp. I, cap. 1, n. 2 in fine. “Quod sint Litteræ Apostolicæ sigillo plumbeo munitæ continentibus gratias multas, quas Sedes Apostolica concedit cooperantibus, sivepersonaliter militando, sive per preces et eleemosinam[sic] ad extirpationeminfideliū”.

Este es el origen remoto de la institución, pero lo que interesa sobremanera para comprender lo enseñado por Orosz desde la cátedra de teología moral es la concesión de 1474 a los Reyes Católicos, para financiar la empresa granadina. En 1482 los reyes llegaron a un acuerdo con Sixto IV, ellos atacarían a los moros y éste a los turcos. El papa tomaba un tercio de lo recaudado por la bula de cruzada y el resto era para ayudar a los Reyes Católicos en la campaña.

Cuando Granada cayó no se justificaba el privilegio pontificio concedido a España, pero los reyes españoles empezaron a colaborar en la empresa contra los turcos otomanos.

La primera concesión expresa para Indias la daría Clemente VII en 1529, “en todos los Reinos y señoríos de Su Majestad, excepto el de Nápoles, comprendiendo las Indias en dicha concesión”¹⁵.

El “problema de conciencia” llegó con la crítica de Lutero a la venta de indulgencias, no sólo dentro de la órbita de la Iglesia romana, sino de España, pues la bula era una expresa concesión pontificia para sus reinos. Había que justificar desde el punto de vista de “la conciencia” una empresa que proporcionaba muy buenos réditos económicos a la Monarquía, pues los papas con el correr de los años habían ido otorgando más privilegios y prácticamente el total de lo recaudado era administrado por España. El tema de los patentes réditos financieros ha sido estudiado por algunos autores.¹⁶

De ahí el interés que la monarquía Hispana tenía para que la bula se siguiera concediendo y, cuando algún pontífice se mostraba reticente, movían todo género de influencias a través de los propios cardenales españoles y de los embajadores ante la Sede Apostólica. Además, esta renta eventual positiva, como ninguna otra, llegaba sin necesidad de estudiadas reformas, solamente con el uso del miedo, es decir del “santo temor de Dios” que existía para la vida ultraterrena¹⁷. Para la época de Felipe II, Be-nito Rodríguez señala que el 8% de los tesoros que llegaban desde Indias a la Real Hacienda los proporcionaba la recaudación de la bula de cruzada.¹⁸

Varios teólogos, entre ellos algunos jesuitas, gastaron riachuelos de tinta para tratar de evitar los excesos cometidos en la instrumentación de la bula.

En 1569, por la *Consueverunt nostri* se publicó la bula debidamente reformada, pero no se hizo extensivo su pase a América para evitar el peso de una nueva carga sobre los indios, pues el pontífice había recibido numerosas denuncias del clero regular sobre que eran compelidos a aceptar la bula. Son varias

15 BENITORODRÍGUEZ, *La Bula...*, pp. 37-38 y 41.

16 Eufemio LORENZO SANZ, *Comercio de España con América en la época de Felipe II*, t. II, Instituto Cultural Simancas- Diputación Provincial, Valladolid, 1980, pp. 178-184.

17 Alejandro TORRES GUTIÉRREZ, *Implicaciones económicas del miedo religioso en dos instituciones de Antiguo Régimen: la Inquisición y la Bula de Cruzada*, en *Milenio: Miedo y religión*, IV Simposio Internacional de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones, Universidad de La Laguna, Tenerife, 2000
[www2.ull.es/congresos/conmirel].

18 BENITORODRÍGUEZ, *La Bula...*, p. 30.

las reales cédulas publicadas en esta época, referidas a que no se predicara ésta a los pueblos de indios, porque se advertían muchísimos abusos y, además, la limosna sería una carga para los neófitos.

Con esta pléyade de reformas era lógico que un tema central de una cátedra de teología moral en una universidad indiana fuese la bula de cruzada. Todas las reformas de indulgencias, de tiempos, de formas de ganarlas, la casuística de excepciones a la regla que se podían presentar al confesor y las soluciones y consejos que debía proporcionar ameritaban su enseñanza desde la cátedra. Por eso el tratado de Ladislao Orosz, luego de una breve definición sobre las palabras “bula” y “cruzada”, y sólo un párrafo dedicado a su origen en España¹⁹, se mete de lleno en el enmarañado problema de las dudas teológicas que pudieran nacer de su aplicación. No hace alusión a los réditos económicos en todo el curso, pues eso era tema de los tribunales de cruzada y del comisario subdelegado que existía en Córdoba, sino que toda su preocupación se dirige, en primera instancia, a que si los privilegios que otorgaba debían ser interpretados en sentido estricto, como pretendían algunos autores, o en sentido lato, inclinándose por lo segundo. Desde ahí desglosará muchos casos de dudas para ganar correctamente las indulgencias que predica.

La bula, como tal, era una realidad cotidiana en Córdoba: las ceremonias del arribo bianual; el sermón público al que debían asistir ambos cabildos, las órdenes religiosas y todo el pueblo; las ventas de los sumarios; los pedidos testamentarios para su compra como última voluntad; y los usos de su recaudación mostraban que su alcance trascendía el plano religioso y cultural para entrar en ámbitos políticos, sociales y económicos de la ciudad y de la gobernación.

Estudiando la aplicación de las bulas en Córdoba, Ana María Martínez de Sánchez explica que el gobernador de Tucumán Ramírez de Velasco en 1586 había pedido directamente al rey 8 o 10.000 bulas, pues el tesorero de la cruzada del tribunal de Lima le había dicho que no estaban obligados a publicarla en las provincias de Chile y Río de la Plata. La autora constata, además, que la primera vez que se presentó la bula en la ciudad fue en 1589 y su predicación y cobro efectivo desde 1602.²⁰

Otra problemática abordada desde las cátedras de la Universidad de Córdoba durante la administración jesuita y, de la que ha quedado testimonio, es sobre el matrimonio canónico.

Hablamos que el detonante para una reforma de la institución fue la negación luterana de su “gracia santificante” y el intento de quitarlo de la órbita espiritual en pos de la temporal. Pero el problema de fondo venía desde mucho más atrás y excedía la órbita teológica. Como estaba basado en el libre consentimiento de las partes, la separación de cuerpos y el establecimiento de nuevas uniones y nuevas proles era un hecho común, la bigamia, la poligamia, los matrimonios clandestinos -en donde el consentimiento no era prestado ante la Iglesia - generaba inseguridad jurídica por el singular problema

19 Ladislao OROSZ S. I., *De Bulla Cruciatæ*, pars I, disp. I, cap. 1, n. 3.

20 Ana María MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ, *La Bula de Santa Cruzada. Córdoba del Tucumán en la segunda mitad del siglo XVIII*, *Archivum XVI* (1994) p. 300.

de establecer los herederos por la muerte de uno de los cónyuges, dado que sólo los hijos legítimos tenían derechos sucesorios.

El jesuita Fabián Hidalgo, no en vano establece al final del tratado que estudiamos unas *Quæstiunculæ* -preguntas menores- “acerca de los bienes del que contrae nupcias por segunda vez”, especificando acerca de las arras, la dote matrimonial, los bienes gananciales, el usufructo de bienes del cónyuge difunto, la adquisición de nuevos bienes con los bienes del cónyuge difunto, y otros relacionados con los herederos.²¹

El matrimonio clandestino estaba aceptado, pero por los problemas continuos que generaba cuando se contraía públicamente con una mujer y luego ocultamente se lo hacía con otra, Alejandro III lo había penado con excomunión y el Concilio IV de Letrán (1215) lo había considerado inválido, con la consecuente ilegitimidad de los hijos habidos dentro de él.²²

Trento fue el que promulgó como dogma la enseñanza del matrimonio como uno de los siete sacramentos de la Iglesia, de suerte que se considera desde entonces anatema y, por ende excomunión, cualquier consideración en contrario.

El 11 de noviembre de 1563 se aprobó el famoso decreto Tametsi, luego de haberse discutido cuatro proyectos en el seno del concilio, que mandaba celebrar el matrimonio ante el párroco y dos o tres testigos para poder considerarlo válido. Por la real cédula de Felipe II, de 12 de julio de 1564, se promulgó el decreto Tametsi como la forma jurídico-canónica admitida del matrimonio en todos los reinos de la monarquía.

El contexto del momento está descrito en detalle en el decreto: los enormes problemas que ocasionaba determinar quiénes eran los herederos legítimos si había habido un matrimonio oculto y otro público, sin que se hubieran cumplido las fases jurídicas.²³

La Iglesia católica vino a solucionar un tácito pedido de las monarquías católicas, cuando no, el aunar esfuerzos comunes para mantener y valorar un matrimonio y una familia constituidos por la heterosexualidad, monogamia, indisolubilidad y sacramental, como el modelo de organización social propio del Estado Moderno en el orbe cristiano, y el único estadio válido para alcanzar la plena realización sexual de la pareja, pero con un fin de procreación.

En este contexto se produce la obra del jesuita Fabián Hidalgo en 1734, que es un denodado esfuerzo por interpretar y explicar este decreto. Su cometido es claro, la disputa número VI –la más larga del

21 Fabián HIDALGOS. I., *De impedimentis matrimonii*, disp. IV, sect. IV, *quæstiunculæ* n. 13-19.

22 Juan FORNÉS, *El sacramento del matrimonio (derecho matrimonial)*, *Manual de Derecho Canónico*, Universidad de Navarra, Facultad de Derecho Canónico, Pamplona, 1991, p. 670.

23 El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento, versión castellana por I. LÓPEZ DE AYALA, texto latino de la edición romana de 1564, Librería de Bouret, París, 1893, sess. XXIV, cap. I, *Decretum de reformatione Matrimonii*. Córdoba, Editorial de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 2008.

- Silvano G. A. Benito Moya

tractatus- se refiere al matrimonio clandestino, allí desplegará su elocuencia, las discusiones de los autores que conoce, y sus propias conclusiones para dilucidar esta preocupación, máxime en una tierra como América, donde las mezclas interétnicas habían generado problemas no contemplados por el derecho canónico pensado desde el centro a la periferia. Además, las uniones de hecho eran práctica corriente.

En esa disputa quiere precisar cuál era el verdadero meollo por el cual la clandestinidad constituía un impedimento dirimente, las características que debían reunir el párroco o en defecto su delegado y los testigos, y la función, estructura y pronunciación de las amonestaciones.

Creemos que lo expresado por Guillermo Furlong, a mediados del siglo XX, llamando a esta obra “tratadito” -quizá con un dejo despectivo- y que “nada extraordinario” hallaba en él, hoy deba matizarse un poco²⁴. Hidalgo y su obra son el fiel reflejo de su siglo, en el que se advierte un fiel compromiso de llevar adelante en tierras americanas las disposiciones conciliares de Trento y producir discursos de legitimación del poder de la Iglesia y la monarquía que aquí han aunado esfuerzos. Su fin no es meramente especulativo, sino práctico.

Por otra parte, Mónica Ghirardi en su libro acerca del matrimonio y la familia en el siglo XVIII y primera mitad del siglo XIX ha estudiado la totalidad de los juicios por disenso matrimonial del Obispado del Tucumán desde el siglo XVII. Allí se ven muchos recursos de nulidad y otros tantos de separaciones de cuerpos que se tramitaron en el Juzgado Eclesiástico del Obispado, en los que se alegan las causales expuestas en el curso de Hidalgo.

También aparecen otras como la bigamia, crimen y error en la condición de la persona, que seguramente este jesuita expuso en las partes perdidas del tratado, de las que sólo tenemos referencias fragmentarias aludidas en la conservada.²⁵

En un pormenorizado estudio sobre el divorcio en su dimensión histórica, que integra toda la segunda parte del libro de Ghirardi, emergen como causas del recurso de nulidad la violencia y el miedo (10,4%); impedimento de afinidad (18%); matrimonio por sorpresa (9%); impedimento de consanguinidad (7,4%); por defecto de forma canónica (15%), entre otras.

Todas fueron estudiadas en el curso hidalguiano de 1734.

La autora analiza los perfiles sociales de los accionantes y sociorraciales de las parejas involucradas, la edad de los contrayentes, los tiempos de duración del matrimonio hasta el pedido de nulidad, la duración de las causas y las penas canónicas, junto a la casuística de cada uno de esos recursos.²⁶

24 FURLONG, *Historia Social...*, T. II, pp. 193-194.

25 M. Mónica GHIRARDI, *Matrimonios y familias en Córdoba 1700-1850. Prácticas y representaciones*, Universidad Nacional de Córdoba - Centro de Estudios Avanzados, Córdoba, 2004, p. 221. No puede dejarse de mencionar aquí el prolijo trabajo fontal sobre juicios de esponsales, juicios matrimoniales y criminales, realizado por Nelson C. DELLAFERRERA, *Procesos canónicos*. Catálogo (1688-1888). Archivo del Arzobispado de Córdoba, Editorial de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 2008.

26 GHIRARDI, *Matrimonios...*, pp. 230-309.

En muchos casos los accionantes son personas anónimas que efectúan la denuncia, el conocimiento privado de casamientos clandestinos por relaciones carnales previas al sacramento, las relaciones incestuosas, la bigamia, los lazos sanguíneos entre los contrayentes o ya casados, era motivo suficiente para la delación, pues “debe tenerse presente que era considerado falta grave no denunciar estas situaciones, la Iglesia conminaba a los fieles a denunciar uniones defectuosas para las normas canónicas, en este sentido, puede decirse que ambos brazos de la justicia, civil y eclesiástica, actuaban conjuntamente en pro de la conservación del orden social deseado. Es de destacar que en dicha tarea ‘el vecindario’ actuaba también como órgano de control de significativa eficacia”.²⁷

A lo expresado por Ghirardi, agregamos la importante “cultura conyugal” que existía en la sociedad, como para conocer claramente los diversos impedimentos canónicos y efectuar las delaciones. A juzgar por los temas tratados en los expedientes ese conocimiento no era propio del sector dominante, sino una cultura generalizada en la que intervenían los de arriba y los de abajo. No en vano fue tan difundida en el período colonial la obra de Fr. Antonio Arbiol, que aconsejaba cómo debía ser el comportamiento dentro del matrimonio para que la familia fuera una institución protegida.²⁸

Que en una universidad como la de Córdoba, un profesor jesuita dictara como tema central de su cátedra de derecho canónico, durante por lo menos tres años, un curso de impedimentos matrimoniales, habla del interés social de su enseñanza y de la adaptación de la misma a la realidad local a la que debería hacer frente el egresado.

2. EL SISTEMA MORAL DEL PROBABILISMO COMO ARGUMENTACIÓN TEOLÓGICA

La doctrina probabilista hunde sus raíces en la Edad Media, hacia el siglo XII, ya que en la teología la resolución de las “dudas de conciencia” era un tema preocupante. El estado psicológico respecto de la certeza y la duda sobre lo que era pecado, como conducta moral desviada, podía presentar dos distinciones: la duda y la ignorancia, es decir, la ignorancia de la ley podía causar duda, aunque no siempre, porque la duda pertenecía a otro orden de cosas, ya que podía coexistir en una conciencia recta y verdadera.

El primero que formula la doctrina en forma técnica en 1577 fue el dominico Bartolomé de Medina (1527-1580), aunque como decíamos la tradición venía gestándose desde antaño.

27 Ibidem, p. 236.

28 Antonio ARBIOL, *La familia regulada con la doctrina de la Sagrada Escritura y los Santos Padres de la Iglesia Católica*, Imprenta Real, Madrid, 1791.

- Silvano G. A. Benito Moya

El principio, tal como lo enunció, dice que “si una opinión es probable (es decir, si ésta es sostenida por sabios y está confirmada por argumentos sólidos) es lícito seguirla, aunque la opinión opuesta sea más probable”.²⁹

Medina distinguía implícitamente un probabilismo objetivo y uno subjetivo. Una opinión probable objetivamente seguida por sabios era legítima seguirla frente a otras opiniones más probables, producto de un subjetivismo marcado por la ansiedad o la duda de conciencia.

El tema ya lo había tratado Abelardo en su *Ethica* cuando hacia 1140 restó importancia a la normativa canónica para centrarse en la intención como fuente primaria de la teología moral. Los actos indiferentes no son buenos o malos en sí mismos, sino en su intención, no se peca o no se peca por hacerlos, sino por cómo se hacen. El probabilismo tuvo esta raíz dialéctica entre ley y conciencia y maduró en la segunda mitad del siglo

XVI. Casi contemporáneamente, por influencia de otras corrientes antropológicas, comenzaron los debates entre laxistas, probabilistas y tucioristas o rigoristas que monopolizaron prácticamente los debates teológicos desde la segunda mitad del siglo XVII hasta la expulsión de los jesuitas y la posterior disolución de la orden en 1773.

Medina fue seguido por los primeros teólogos jesuitas Gabriel Vázquez y Francisco Suárez y por algunos maestros dominicos como Juan de Santo Tomás y, a partir de allí muchísimos ignacianos construyeron el sistema casi corporativamente, mientras los dominicos lo abandonaron prontamente.³⁰

Hasta donde sabemos, los profesores jesuitas de la Universidad de Córdoba fueron probabilistas. El mismo año que se considera que la corporación abrió sus puertas, en 1614, el primer provincial Diego de Torres informaba al prepósito general que en todas las cuestiones referentes a la teología se seguía a Francisco Suárez y, en algunas cosas, a Gabriel Vázquez.³¹

En un claustro celebrado en 1730, cercano a la fecha en que Orosz e Hidalgo dictaron sus cursos, se estableció unánimemente que no se incorporase a la universidad a los estudiantes que hubiesen estudiado artes en escuelas opuestas a la suarística “por lo graves inconvenientes que se experimentan, y por otros mejores que se pueden temer, disminuyéndose el concurso y esplendor en los cursos de esta real Universidad”. La decisión es tal, que se le solicitaba al padre provincial que aprobara lo decidido en claustro y, de ser necesario, le diese fuerza de ley y, si alguna vez se hiciera una excepción fuese a condición de que cursase un año completo y luego hiciese los exámenes correspondientes “defendiendo siempre las doctrinas suarísticas”.³²

29 “Si est opinio probabilis [quam scilicet asserunt viri sapientes et confirmant optima argumenta], licitum est eam sequi, licet opposita probabilior est” (Expositio in Primam Secundæ Angelici Doctoris D. Thomæ Aquinatis, q. 19, a. 6, Venetiis 1590), apud Teología en América Latina, vol. II/1 Escolástica barroca, Ilustración y preparación de la Independencia (1665-1810), Josep Ignasi SARANYANA (dir.) Carmen-José ALEJOS GRAU (coord.), Iberoamericana – Vervuert, Madrid-Frankfurt, 1999, p. 186.

30 Ibidem, p. 188.

31 FURLONG, <acimient...p. 100.

32 Archivo General e Histórico de la Universidad Nacional de Córdoba (en adelante AGHUNC), Libro de Claustros nº 1, f. 97

El contenido del claustro se refería indudablemente al probabilismo y a mantener una uniformidad de doctrina.

Cuando en 1699 se trasladó la sede episcopal desde Santiago del Estero a Córdoba, su gestor, el obispo dominico Manuel Mercadillo, intentó pronto abrir una universidad en el convento de predicadores de la nueva ciudad sede. Alegaba que en la Universidad de Córdoba sólo se enseñaban autores jesuitas y el resto de la teología estaba relegada a un segundo plano, cuando las Constituciones de la Compañía establecían que se debía seguir en sus colegios la doctrina de santo Tomás como la más segura y probada.³³

Aunque los problemas de este obispo con los ignacianos eran especialmente de tipo económico -las rentas eclesiásticas del obispado-, no se puede negar que lo que argumentaba era cierto y que viera a su clero secular formado con textos jesuitas. Él quería restablecer el estudio directo de Tomás de Aquino.

Al considerar las fuentes que han sobrevivido y en las que se plasmó este sistema que se impartió desde la cátedra, se puede decir que Hidalgo y Orosz son probabilistas, el primero menos acentuado que el segundo, tema que se explica por las materias que dictaban cada uno.

Como profesor de teología moral era lógico que en su curso Orosz expusiera el sistema con mayor profundidad.

Tal como se viene haciendo, hay que desentrañar las características de esta corriente a través del estudio de las situaciones morales puntuales que se presentaban y que se enseñaban. Por eso Orosz cuando explica uno de los privilegios de la bula de cruzada, que autorizaba a un confesor con aprobación del ordinario a absolver casos reservados al obispo, despliega toda una fundamentación probabilista.

En el capítulo tercero de la disputa II, el jesuita húngaro se pregunta por los privilegios que concede la bula en orden a la elección del confesor y, más que responderla, se esforzará en todo momento por clarificar las características que debe tener ese confesor tanto secular como regular y en qué casos estaba autorizado para confesar para que el fiel ganase la indulgencia, y en qué casos no lo estaba. Al entrar en el escabrosísimo tema de las características que debía tener la autorización emanada del obispo para confesar, con el fin de que fuera válida para que ganara la indulgencia el penitente, Orosz se introduce en los casos de quienes poseen título colorado.³⁴

33 Luis Roberto ALTAMIRA, *El Seminario Conciliar de Nuestra Señora de Loreto. Colegio Mayor de la Universidad de Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, Instituto de Estudios Americanistas, Córdoba, 1943.*

34 Llábase colorado o aparente, porque sólo tiene el color o apariencia, mas no la realidad de verdadero título para confesar. Está dado por el superior, pero carece de efecto por impedimento oculto de quien lo da o del que lo recibe, por ejemplo: por la excomunión oculta con que se haya ligado el uno o el otro, por irregularidad o porque intervino simonía. También se entiende el título dado sin ningún impedimento, pero ocultamente revocado luego. Ver Justo DONOSO, *Instituciones de Derecho Canónico Americano*, t. II, Librería de Rosa Bouret y Cía., París, 1852, 4.

Concluye en el capítulo que en casos donde haya defectos de jurisdicción eclesiástica, la Iglesia la suple. Por ejemplo, si un confesor que tenía la licencia del obispo y le fue revocada sin que se enterase y confesara a un penitente, la confesión se considera válida, pues es sólo un defecto de jurisdicción.

“En caso de error con título colorado debe presumirse casi por todos que la Iglesia, como madre piadosa, suple el defecto de jurisdicción confiriéndola, y esto a causa de los gravísimos inconvenientes que sobrevendrán a las almas si la Iglesia, en este caso, no supliera el defecto de jurisdicción; pues bien, estos perjuicios, o al menos hasta ahora siempre gravísimos se seguirían, si la Iglesia no confiriera al confesor la jurisdicción cada vez que él obrara al respecto de su jurisdicción desde una ciertamente probable opinión”.³⁵

La preocupación moral de Orosz aquí es si la confesión es válida con un confesor con título colorado, donde la resuelve por una opinión probable y objetiva. Cita seguidamente una serie de teólogos que defienden su opinión como Domenico Viva; Francisco Suárez; el cardenal Juan de Lugo; Fernando de Castro Palao; Tommaso Tamburini; Angelo Maria Verricelli; Raffaello Aversa y Giovanni Dicastillo, para concluir “que en la Iglesia existe el uso, la praxis y la costumbre muy difundida de utilizar esta opinión nuestra; pues bien, si en tal uso, práctica y universal costumbre la Iglesia no supliera el defecto de jurisdicción, evidentemente se seguirían daños que redundan en las almas de los fieles”.³⁶

Vemos aquí la fuerza de la costumbre como creadora de derecho, pero su postura está fundamentada en otras igualmente probables. Sus palabras son contundentes: “la sola costumbre es suficiente para que la Iglesia confiera una jurisdicción cierta, pero consta muy ciertamente del testimonio ya aludido de muy importantes testigos que se da tal costumbre en relación al uso de opinión probable en materia de jurisdicción; en consecuencia, para el caso del uso de una opinión ciertamente probable en relación a la jurisdicción es cierto que ella es conferida por la Iglesia”.³⁷

Evidentemente para poder inclinarse por una opinión probabilista, está desechando otras aún más probables como decía la regla. Enumera algunos de los argumentos de “nuestros contrarios”, que son de carácter rigorista. Hará entonces un encendida defensa de su probabilismo argumentando que “aquél que absuelve siendo testigo y teniendo conocimiento el Prelado, por quien fácilmente podría ser impedido y,

35 Ladislao OROSZ S. I., *De Bulla Cruciatæ*, pars I, disp. II, cap. 3, n. 195. La bastarda nos pertenece. “In casu erroris cum titulo colorato per omnes pene præsumendum est quod Ecclesia pia mater suppleat defectum iurisdictionis eam conferendo, et hoc ob gravissima incommoda proventura animabus si Ecclesia in hoc casu non suppleret defectum iurisdictionis; atqui eadem incommoda, vel saltem adhuc semper gravissima sequerentur si Ecclesia non conferret iurisdictionem confessori quoties is ex certo probabili opinione circa suam iurisdictionem operatur”.

36 Ibidem, “Usum et praxim ac consuetudinem esse in Ecclesia universalissimam utendi hac nostra opinione; atqui si in tali usu et practica ac consuetudine universali non suppleret Ecclesia defectum iurisdictionis evidenter sequerentur gravissima damna redundantia in animas fidelium”.

37 Ibidem, *De Bulla Cruciatæ*, pars I, disp. II, cap. 3, n. 196. “Sola consuetudo satis est ut conferatur ab Ecclesia certa iurisdictionis; sed constat certissime ex attestazione iam allata gravissimorum testium dari talem consuetudinem circa usum opinionis probabilis in materia iurisdictionis: ergo pro casu usus opinionis certo probabilis circa iurisdictionem certum est eam ab Ecclesia conferri”.

sin embargo no impide; pues bien, el Pontífice ve y es conocedor de la praxis utilizada en la Iglesia en relación a una jurisdicción probable, y podría fácilmente impedirla y, sin embargo, no impide [...] No se puede ignorar el uso en la Iglesia, el que frecuentemente testimonian muy serios Doctores de que está vigente en ella: si se hubiera abusado, el Pontífice no sólo podría sino también debería erradicarlo”.³⁸

La justificación del sistema que hace también es una defensa. Los jesuitas luego de la condena pontificia del sistema de Cornelio Janssens denominado jansenismo, asumieron la bandera antijansenista y se enfrentaron enérgicamente con ellos a lo largo de la segunda mitad del siglo XVII y XVIII, pues las primeras condenas de la silla apostólica datan de 1653. Los jansenistas -dicen Josep-Ignasi Saranyana y Carmen-José Alejos Grau- acusaron a la Compañía de Jesús de ser laxista³⁹, desde una actitud superficial y también maliciosa, pues no se pusieron a reflexionar sobre la distinción entre probabilismo objetivo y el subjetivo.⁴⁰

Paralelamente a este debate entre probabilistas y jansenistas, se abrió otro entre probabilioristas y probabilistas. Los penúltimos, embanderados desde algunas órdenes religiosas como la agustina, franciscana y dominica, buscaron un punto medio, un rigorismo moderado que simpatizaba con el jansenismo pero no lo era, en rigor, debido a las condenas de la Santa Sede.

Los puntos de controversia se inscribían en la moral y la liturgia - cumplimiento del precepto dominical, indicaciones sobre el ayuno, entre otros.

Después de las condenas pontificias al jansenismo, Alejandro VII, en sendos decretos de 1665 y 1666, condenó cuarenta y cinco proposiciones laxistas, algunas de las cuales eran sostenidas como probabilistas. El tema provocó no pocos reparos a los jesuitas y que se enfervorizaran los dominicos. Las condenas laxistas continuaron con Inocencio XI, pero el golpe de gracia fue un decreto del Santo Oficio de 1680 alabando la postura probabiliorista del jesuita Tirso González, animándolo a seguir. La Santa Sede comenzaba a alejarse así del probabilismo.⁴¹

Sin este breve contexto político-ideológico no se comprende acabadamente la defensa que hizo Orosz de la idea probabilista respecto del confesor y su licencia, insistiendo indirectamente que si fuera laxismo, ya la Sede Apostólica lo habría condenado. Tampoco se dimensiona la defensa que ha hecho de sí mismo antes, definiéndose como un probabilista objetivo o extrínseco pues “temo profundamente que quizás bajo la hierba verde se oculte una serpiente de ciega pasión”.⁴²

38 Ibidem, pars I, disp. II, cap. 3, n. 197. “Qui absolvit vidente et sciente Prælato a quo facile impediti posset, nec tamen impeditur; atqui Pontifex videt, et conscius est praxis in Ecclesia usitatæ circa iurisdictionem probabilem, eamque posset facile impedire, nec tamen impedit... neque enim ignorare potest usum in Ecclesia quem in ea vigere passim Doctores gravissimi testantur: quem, si abusus foret, non solum posset sed et deberet Pontifex tollere.”

39 El laxismo autorizaba a seguir la opinión menos probable.

40 *Teología en América Latina*...pp. 32, 189, 194.

41 Ibidem, pp. 33, 194-195.

42 Ladislao OROSZ S. I., *De Bulla Cruciatæ*, pars I, disp. I, cap. 4, n. 89, 88.

- Silvano G. A. Benito Moya

Pero el profesor de Córdoba lleva la defensa de su probabilismo a niveles altos, “pues que algunos pocos nieguen la probabilidad de alguna opinión no quita la certeza de su probabilidad”.⁴³

Hidalgo es igualmente probabilista, aunque por las características del tema que trata en su curso, tiene menos posibilidades de desarrollar profundamente ese sistema. Cuando en el párrafo II de la disputa VI se pregunta por la calidad del párroco para la validez del matrimonio entra a considerar la cuestión de las jurisdicciones, por ejemplo si un cura puede casar a feligreses de su parroquia en otra, donde la jurisdicción es de un párroco diverso.

Señala una pléyade de autores a favor y en contra de la licitud, inclinándose por los favorables al hecho “puesto que parece más probable”. Luego se encargará de fundamentar que como no se trata de un acto de jurisdicción contenciosa sino voluntaria, no invade el derecho del otro y no hay motivo para que sea ilícito. Claro que la mayoría de los autores que sigue porque sus opiniones le parecen más probables son jesuitas.⁴⁴

Ahora, ¿cómo se introducía el sistema probabilista en estos estudiantes miembros de las elites del Tucumán y cómo se les enseñaba a defenderlo? Un párrafo de Orosz lo muestra descarnadamente, pues su exacerbación es notoria. Le dice retóricamente al alumno que razone la concatenación de argumentaciones que ha ido desarrollando en torno al tema, donde ha asumido una opinión probabilista. Le enseña que no sostenga lo contrario pues, “afirmando lo primero, te alejarás de la verdad y de casi todos los Doctores; defendiendo lo segundo [es decir el probabilismo] con nosotros, aprenderás de la palabra de muchos, en el hecho tan solo de pocos”.⁴⁵

Había bastante de coercitivo en la forma en que se introducía el sistema teológico y si el profesor exponía las tesis en contrario y las refutaba todo el tiempo, difícilmente los estudiantes verían otras formas de resolver los casos presentados.

3. CONCLUSIONES

El Tucumán presentó diversos espacios para la formación de la cultura teológica de sus elites, pero el que concentró los de mayor competencia fue Córdoba y su universidad. A sus administradores, jesuitas o franciscanos, los grupos dominantes delegaron la formación de su prole que implicaba detentar y transmitir los valores imperantes sobre el deber ser y parte de los recursos simbólicos que los mostraban como los depositarios de un conocimiento dominante que se buscaba legitimar y los legitimaba como tales. La universidad era un organismo que contribuía a la consolidación de redes de sociabilidad que resultaban operativas para el grupo.

43 Ibidem, pars I, disp. II, cap. 3, n. 203.

44 Fabián HIDALGOS. I., *De impedimentis matrimonii*, disp. VI, sect. I, § II, n. 93, 94

45 L. OROSZ S. I., *De Bulla Cruciatæ*, pars I, disp. II, cap. 3, n. 198.

A estas alturas, resulta adecuado responder el interrogante planteado en el título del trabajo y delinear cómo se daba en la práctica. Del recorrido por estas páginas se ve que la formación cultural partía desde planteos pragmáticos, en gran parte vinculados a la sociedad a la cual pertenecían los estudiantes que, aunque todavía no detentaban un pleno dominio del campo simbólico de su condición de elite, sí formarían parte íntegra de sus filas con todas sus prerrogativas una vez egresados. Los problemas considerados de interés por entonces, tanto en el plano teológico como jurídico-canónico, también estaban vinculados al plano social, con miras a solucionar algunas inquietudes que partían de su faz espiritual o simplemente brindar los conocimientos y destrezas necesarias con miras a cumplir con el disciplinamiento social hasta donde las leyes no alcanzaban. El estudiante, si el objetivo de su formación era el eclesiástico, debía estar preparado para los requerimientos puntuales del confesionario, del púlpito o de los impedimentos para la concesión de los sacramentos y de cómo se podía llegar a una solución práctica. Si el objetivo no era la ordenación in sacris, la formación estaba destinada a contribuir a un prestigio que, como partícipe de los grupos de poder, el estudiante poseía. Luego de egresado se dedicaría a incrementar el patrimonio familiar, manejando las empresas comerciales que ya se habían puesto en marcha desde antaño, pero la formación en los órdenes normativos daba un dominio simbólico del campo desde un aparato ideológico que lo legitimaba.

El casuismo fue una característica esencial, por lo menos hasta 1767, se sometía al estudiante teólogo a casos hipotéticos, sacados de la experiencia cotidiana y se le daban algunas resoluciones de casos, y en otros debía buscarlas él mismo a la luz de un corpus de doctrina y de razonamientos prácticos.

Los dos temas de las fuentes -los impedimentos de matrimonio y la bula de cruzada- eran temas centrales, conflictivos y habían provocado redefiniciones y reconstrucciones luego de la reforma protestante. En el estudio de ambas temáticas se aunaban esfuerzos entre la Iglesia católica y las monarquías, en este caso la hispana. Las recaudaciones de la Real Hacienda por la venta de bulas en el primer tratado, y el establecimiento de los herederos legítimos en el segundo, eran problemáticas de orden público a cuya solución había contribuido la Iglesia a pedido expreso o tácito de los soberanos. Por eso estas temáticas integrantes de los programas universitarios y el desarrollo de los mismos no estaban puestos al azar. Cada pieza se movía completando el rompecabezas en el que la monarquía, la Iglesia y las elites se daban coherencia a sí mismas y gobernaban. Por eso desde las temáticas y su tratamiento se advierte la producción de un discurso que construye y contribuye a solidificar un determinado orden social y una “cultura legítima”, en palabras de Ángel Rama en su *La ciudad letrada*.⁴⁶

Por otra parte, estas problemáticas, tratadas desde la cátedra, formaban parte de la realidad cotidiana local y eran un tema candente, sobre todo en América, que presentaba problemas interétnicos a los cuales el derecho y la teología tradicional, pensados desde el centro a la periferia, no podían dar todas las respuestas. Por eso, difícilmente la teología y el derecho canónico, que formaban la cultura de elite, eran ciencias etéreas, encargadas de desentrañar sólo los atributos de la divinidad, como las vio la historiografía universitaria cordobesa tradicional.

46 Ángel RAMA, *La ciudad letrada*, FIAR, Montevideo, 1984, p. 25.

- Silvano G. A. Benito Moya

El probabilismo fue la corriente teológica que en la primera etapa adhirieron los profesores y los egresados, pues la orden de la Compañía de Jesús lo había abrazado como doctrina; como así también se embanderaron en las filas antijansenistas. Ello ha quedado patente en las formas de resolver las disputas que se enumeran en los tractatus, pero también en la normativa que emanó de la corporación universitaria y la expresa prohibición de no aceptar alumnos a cursar o a exámenes que viniendo de otras casas de formación hubiesen estudiado en escuelas diferentes a la jesuítica.

La manera de enseñar el probabilismo en la universidad era en algunos aspectos coercitiva, pues aunque se enseñaban las opiniones en contrario sobre algunos temas, se las mostraba como falsas.

Córdoba construyó una identidad que le llevó a constituirse en un referente peculiar en la región. Los caminos recorridos, con aciertos y desaciertos según la óptica de cada uno de sus integrantes, plasmaron una corporación que resultó en sí misma un paradigma educativo, que se adecuó a los tiempos, siendo innovadora en aquello que era útil a las nuevas concepciones que se propagaban, sin rechazar las pervivencias de antiguos saberes que podían consolidar su propia transformación.

Campus N°8, diciembre, 2013 Camp. N° 8: pp. 43 - 57,